



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ИБН-РУШД

**МЫСЛИТЕЛИ
ПРОШЛОГО**

А. В. САГАДЕЕВ

И Б Н - Р У Ш Д
(А В Е Р Р О Э С)



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1973

1Ф
С13

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Сагадеев Артур Владимирович (1931 года рождения) — кандидат философских наук, сотрудник Института научной информации по общественным наукам АН СССР. Работает в области истории философии стран Востока. Автор ряда статей и переводов с арабского языка.

© Издательство «Мысль». 1973

© Сканирование и обработка: glarus63

С $\frac{0151-148}{004(01)-73}$ 22-73

Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование.

И б н - Р у ш д

Когда по инициативе Раймунда, архиепископа толедского, в средневековой Европе приступили к переводу на латынь памятников арабо-мусульманской философии, имена создавших их мыслителей очень часто искажались до неузнаваемости. Так случилось и с именем великого арабского философа Ибн-Рушда: под влиянием древнееврейского, испанского и латинского языков оно преобразовывалось последовательно в Абен-Рошд, Авен-Рошд, Аверрошд, Аверросд, пока не приобрело окончательного вида — Аверроэс. В такой, сохранившей от первоначальной основы лишь одну букву, «латинизированной» форме оно стало фигурировать и в трудах европейских исследователей прошлого века, после того как интерес к творчеству Ибн-Рушда был возрожден работой Э. Ренана «Аверроэс и аверроизм». В западной историко-философской литературе эта традиция продолжается поныне.

Отмеченный факт весьма примечателен. Дело в том, что арабский мыслитель привлек внимание западных исследователей не столько в связи с изучением собственно арабской философии и культуры, сколько в качестве учителя «латинских аверроистов», как автор теорий и концепций, оказавших большое влияние на умственное развитие Европы в эпоху, когда складывалась официальная идеология и философия католицизма. Поскольку же исследование философской

мысли этой эпохи оказалось на Западе едва ли не монополией католических ученых, прежде всего неотомистов, то их суждения об Ибн-Рушде не могли не нести на себе печати предвзятости и тенденциозности.

Критический обзор проявлений подобной тенденциозности в освещении мировоззрения Ибн-Рушда содержится в монографии Г. Лея «Очерк истории средневекового материализма» (см. 35, стр. 145—148)*. Предвзятость суждений в критикуемых им работах немецкий марксист усматривает в том, что их авторы пытаются затушевать либо вовсе элиминировать в учении арабского мыслителя те идеи, которые вывели его в ряд крупнейших борцов против богословского обскурантизма. В самом деле, по М. Хортену (см. 12, стр. IV), Аверроэс оказывается защитником Корана и мусульманского правоверия, по А. Ф. Мерену (см. 54), — философом, придавшим перипатетизму еще более четко выраженную теологическую окраску, чем Авиценна, по М. Асин Паласиосу (см. 45), — предтечей Аквината, примирившим религиозную догму с философией, а по Ж. Вербоке, — «крайним спиритуалистом», против которого св. Фома неустанно боролся, отстаивая в учении о человеке точку зрения «умеренного персонализма и интегрального гуманизма» (60, стр. 225). Даже Л. Готье, сумевший разглядеть в учении Ибн-Рушда его антитеологическую направленность, и тот называл арабского мыслителя не иначе как «подлинным отцом первоначальной формы собственно мусульманской схоластики» (47,

* Здесь и далее первая арабская цифра в круглых скобках означает порядковый номер в списке литературы в конце книги.

стр. 2). В иных же случаях, коль скоро обнаруживалась невозможность умалчивать о тяготе Ибн-Рушда к рационализму и натурализму, выдвигалась версия о его «двойном гражданстве», о том, что он не мог совместить в себе мусульманина и эллина, что в нем боролись человек и философ, из коих первый был благочестивым верующим, приходившим, однако, в замешательство и начинавшим противоречить себе, стоило заговорить в нем философу-рационалисту (см. 58). За всеми подобными утверждениями кроется одна задача — доказать, будто в действительности Ибн-Рушд имеет мало чего общего с Аверроэсом аверроистов, что все рассуждения о нем как об атеисте и материалисте не более чем легенда, родившаяся в тех же аверроистских кругах, и что в конечном итоге его воззрения обнаруживают большее родство со взглядами св. Фомы, нежели с теми идеями, которые распространяли его поклонники в университетах Парижа, Болоньи и Падуи.

Конечно, в историко-философских исследованиях всегда могут возникнуть вопросы, допускающие различные, подчас диаметрально противоположные, интерпретации. Это тем более справедливо в отношении исследований, касающихся эпохи Ибн-Рушда. Средневековый арабский историограф аль-Маккари, рассказывая об одном философе, соотечественнике и непосредственном предшественнике Ибн-Рушда, счел нужным даже специально отметить, что в созданных им трудах «нельзя было обнаружить, как в работах других, ничего сокровенного, подлежащего истолкованию после его смерти» (55, стр. 15). Однако те же средневековые источники указывают и на путь, которого следует придержи-

ваться, расшифровывая взгляды мыслителей времен Ибн-Рушда. Не кто иной, как друг последнего Ибн-Туфейль, в своем философском романе подчеркивает, что в их пору философские рассуждения велись «только загадками, ибо правоверная религия и истинный закон запрещают погружаться в это и предостерегают относительно этого» (30, стр. 333), и именно в связи с этим в заключительной части того же сочинения оговаривается: «Мы не лишили совершенно эти тайны, доверенные сим немногим листкам, легкой завесы, которую быстро прорвет тот, кто достоин ее, но которая окажется непроницаемой и недоступной для того, кто не достоин переступить ее» (30, стр. 393—394).

Казалось бы, не будь даже подобных заявлений соотечественников и современников Ибн-Рушда, любой исследователь, интересующийся отношением его к религии и теологии, должен был бы учесть специфику средневековья и, откинув завесу формальных заверений в лояльности «божественному закону», попытаться проникнуть в сокровенные мысли философа, противоречащие ортодоксальной точке зрения. Но исследователи той категории, о которой говорилось выше, поступают иначе. Они предпочитают оставаться по сю сторону завесы. Более того, некоторые из них с величайшим тщанием выискивают в работах Ибн-Рушда такие высказывания, которые изобличали бы в нем чуть ли не подпольного теолога, скрывающего от людей свою привязанность к богооткровенному учению ислама. И при этом, естественно, не удерживаются от прямой или косвенной фальсификации его взглядов.

Как это делается, можно показать на одном наглядном примере, взятом из историко-философской литературы наших дней. А. Таллон задается целью доказать, будто Аверроэс «верил или хотел верить в индивидуальное бессмертие» (58, стр. 356). Для этого он обращается к трактату Ибн-Рушда «Опровержение опровержения» и скрупулезно, одно за другим выписывает из него все места, которые, как ему кажется, можно было бы использовать для обоснования выдвинутого тезиса. Последуем за ним и сопоставим приводимые им цитаты (58, стр. 343) с подлинными текстами, в которых он делал пропуски. Для большей наглядности сравниваемые отрывки выделены нами курсивом.

А. Таллон: «Аверроэс ясно утверждает: *«...душа не погибает, когда погибает тело»* (3, стр. 29), *«в ней есть нечто нетленное»* (3, стр. 29)».

Ибн-Рушд: *«...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».*

А. Таллон: «...душа продолжает существовать отдельно от своего тела, материи, так как *«материя не является условием существования души»*» (3, стр. 301).

Ибн-Рушд: *«...кто допускает, что материя не является условием существования души, тот должен допустить, что в отрешенных [от материи] сущностях имеется действительное единство, существующее вне души, хотя это единство становится множеством через определение. Таково учение христиан о трех ипостасях божественной природы».*

И так далее. Тех, кто прибегает к подобному способу доказательства, Жорж Ханна, ныне покойный ливанский марксист, сравнивал с людьми, которые цитируют из Корана слова «не подходите к молитве», забывая дополнить — «в нетрезвом виде». Как мы узнаем позже, точь-в-точь к такому же методу цитирования прибегли недруги Ибн-Рушда, чтобы опорочить его в глазах халифа. Мы не берем на себя смелость утверждать, будто стиль аргументации, демонстрируемый А. Таллоном, характеризует всю или хотя бы значительную часть западной литературы об Аверроэсе. Однако так ли уж велика разница — исказить истину передержками, надергиванием цитат, облюбовыванием разрозненных нитей из клубка полуэзотерических-полуэкзотерических рассуждений, отвлеченным рассмотрением данной системы взглядов без попытки определения общих закономерностей эволюции представляемой ею традиции или абстрактным исследованием всей этой традиции в отрыве от борьбы между основными философскими партиями в тех ее своеобразных формах, которые она принимала в эпоху средневековья?

Поскольку речь зашла об искажениях, которым подвергается учение Ибн-Рушда в западных исследованиях, нельзя обойти еще одного распространенного мифа. Согласно этому мифу, философия восточного перипатетизма была явлением, чуждым и даже враждебным по отношению к арабскому, мусульманскому или семитскому «духу», а ее вклад в развитие философской мысли сводится лишь к сохранению и более или менее удачному толкованию античного наследия. Отсюда утверждение о том, что почет-

ное прозвище Комментатор, которым средневековая Европа наградила Аверроэса за ознакомление ее с Аристотелем, вполне исчерпывающе характеризует заслуги Ибн-Рушда перед историей философии. Подлинный же «дух» и самобытность арабо-мусульманской культуры авторы данного мифа усматривают в мусульманской теологии.

Отметим в этой связи, что Гегель в своих «Лекциях по истории философии» лишь мельком упоминает имя Аверроэса (довольствуясь замечанием, что его «называли преимущественно комментатором Аристотеля»), хотя учению мутакаллимов считает необходимым уделить целый параграф. Это вполне согласуется с убеждением немецкого мыслителя в том, что разговор об арабской философии может главным образом касаться «обстоятельств внешнего сохранения и дальнейшего распространения философии» и что истинным воплощением «восточного способа представления» является «пантеизм» мутакаллимов (26, стр. 99, 104, 106).

Что же касается специальных работ об Ибн-Рушде, то рассматриваемая концепция нашла себе полное выражение уже в ренановском «Аверроэсе и аверроизме». Лишь в мусульманских «теологических сектах», особенно в учении мутакаллимов, говорится в этой книге, следует искать «истинное философское движение исламизма»; «истинный арабский гений... был всецело проникнут отвращением к греческой философии»; только тогда, «когда персидский дух, представленный династией Аббасидов, берет верх над арабским, греческая философия проникает в ислам», поскольку, «находясь под игом

семитической религии, Персия постоянно умела отстаивать свои права индоевропейской нации» (37, т. VIII, стр. 60). Приведенные высказывания выражают точку зрения Э. Ренана на том этапе изучения им Аверроэса и арабской философии, когда, «с большим вниманием» обсудив про себя критику, последовавшую за 1-м изданием его книги, он убедился, что то значение, которое он придавал научному движению у арабов, «было скорее ниже, чем выше истинных его заслуг». «В частности же, — признается он, — Ибн-Рушд скорее возвысился, чем умалился впоследствии в моих глазах» (37, т. VIII, стр. 6). О том, каких степеней достигло это «возвышение», можно судить по краткой характеристике, данной им арабскому мыслителю несколькими страницами спустя: «Аверроэс — это своего рода Боэций арабской философии, — один из тех феноменов, в которых отсутствие оригинальности уравнивается энциклопедическим характером их трудов» (37, т. VIII, стр. 13).

У представителей народов, для которых Ибн-Рушд всегда был Ибн-Рушдом, а не Аверроэсом, — народов современного Арабского Востока изложенная концепция вызывает справедливое возмущение, как концепция, исходящая из «расистских, не подтверждающихся, мягко выражаясь, современной наукой соображений» (41, т. I, стр. 126). Забота, которой окружают на Арабском Востоке авторитет его выдающегося сына, есть одно из проявлений возросшего национального самосознания арабов, их гордости за свое культурное наследие. Арабские ученые стремятся глубже вникнуть в содержание философии Ибн-Рушда, по-своему прочесть его

идеи и сделать их достоянием широкой общест-
венности своих стран. Об этом свидетельствует,
в частности, то, что последние годы ознаменова-
лись выходом ряда монографий, написанных об
Ибн-Рушде арабскими авторами — А. М. аль-Ак-
кадом (см. 20), М. Байсаром (см. 23), М. Ю. Му-
сой (см. 36), А. аль-Хелу (см. 42), М. Фахри
(см. 40), М. Амарой (см. 21), М. аль-Ираки
(см. 31), М. Касимом (см. 32). Впрочем арабские
ученые далеки от единодушия: если одни из них
убеждены, что взгляды Ибн-Рушда «приходят
в открытое столкновение с религиозной догмой,
будь она в христианской или мусульманской
форме» (40, стр. 143), то другие в той или иной
форме заявляют о его стремлении примирить
философию с религией, отвергая утверждения
о наличии в его воззрениях атеистических эле-
ментов как домыслы западных ориенталистов
(см. 32). Но и в рамках второй, наиболее рас-
пространенной концепции здесь высказывались
и высказываются разнообразные точки зрения.
Еще на заре «арабского возрождения», в 1902 г.,
между Фарахом Антуном и Мухаммедом Абдо
разгорелась дискуссия: первый из них утверж-
дал, что «философия Ибн-Рушда представляет
собой базирующееся на науке материалистиче-
ское учение» (22, стр. 132—133), которое дока-
зало возможность постижения бога на пути на-
учного познания мира, а второй, не отрицая
научной основы мировоззрения Ибн-Рушда, за-
являл, что оно не имеет ничего общего с мате-
риализмом и является чисто теологическим уче-
нием. В наши дни ведутся также споры о том,
выражала ли философия Ибн-Рушда подлинный
дух ислама (согласно Махмуду Касиму, она
ближе к Корану, чем даже теологические докт-

рины ашаритов) или была чужда мусульманской мысли (точка зрения Али Сами ан-Нашшара), является ли она цельной и непротиворечивой теорией или содержит в себе противоречия, обусловленные то эзотерическим, то экзотерическим характером различных его произведений (мнение Абдо аль-Хелу). Оспаривая последнюю точку зрения, Мухаммед Амара в книге «Материализм и идеализм в философии Ибн-Рушда» утверждает, что философия Ибн-Рушда сохраняет актуальное значение якобы в той мере, в какой свидетельствует о возможности для человека придерживаться «философско-материалистического мировоззрения и одновременно быть «верующим», т. е. убежденным в существовании в мире пекущейся о нем деятельной силы» (21, стр. 13).

Что касается освещения взглядов Ибн-Рушда в марксистской историко-философской литературе, то оно нашло здесь отражение в трудах сводного характера — в книгах по всеобщей истории философии, по истории философии западного (см. 38) и ближневосточного (см. 27) средневековья, по истории средневекового материализма (см. 35). Авторы этих работ придерживаются единого мнения о том, что кордовский мыслитель является крупнейшим представителем материалистической линии в развитии средневековой философии, сделавшим наиболее смелые и прогрессивные для того времени выводы из учений Аристотеля и его ближневосточных последователей — перипатетиков.

Цель данной работы заключается в том, чтобы дать по возможности более полное и систематизированное изложение и анализ основных идей Ибн-Рушда, с которыми связывают его

имя, когда говорят о философии Востока и Запада в эпоху средневековья. Другая ее цель — ознакомить читателя с одним из важнейших трудов Ибн-Рушда, послуживших источником для разработки различных вариантов теории «двойственной истины», — с трактатом «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТВОРЧЕСТВО ИБН-РУШДА

1. ФИЛОСОФИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА

Ибн-Рушд является последним крупным представителем восточноперипатетической школы, с которой на протяжении всего средневековья в мусульманском мире связывали сам термин «фальсафа» (философия) и которая наиболее полно отразила стремление передовых слоев тогдашнего общества освободиться от пут религиозного мировоззрения. Уже одно то, что Ибн-Рушд подвел итог развитию рационалистических и натуралистических воззрений в русле восточного перипатетизма, заставляет нас бросить ретроспективный взгляд на более ранние этапы борьбы между этими воззрениями и догматикой ислама. Это тем более важно, что Ибн-Рушд не просто завершил развитие идей своих предшественников, но сделал из них максимально допустимые материалистические выводы в ходе защиты их от религиозно-идеалистической критики, с одной стороны, и устранения из них ряда положений, квалифицированных им как уступки теологическим доктринам, — с другой.

Предыстория возникновения философской мысли на мусульманском Востоке относится к VIII в. и связана с деятельностью мутазилитов

(«обособившихся») — ранних представителей калама (рационального богословия), которые, начав с обсуждения вопросов о свободе человеческой воли и божественных атрибутах, кончили разработкой концепций, не только выходявших за рамки религиозной тематики, но и подрывавших некоторые основные догматы мусульманского вероучения. Мутазилиты утверждали, например, что в противоположность Аллаху, который может действовать лишь так, как он действует, т. е. согласно с законами природы, человек волен совершать любые поступки и единственным мерилom добра и зла для него служит его собственный разум. Они первыми выступили против антропоморфического представления о творце, противопоставив ему идею абстрактного божества, лишенного воли, могущества, знания и других качеств, отличных от его сущности. Отрицая в нем, в частности, атрибут речи, мутазилиты отвергали учение о вечности Корана — священного писания мусульман, которое трактовалось ими как обычное литературное произведение, не обладающее к тому же какими-либо выдающимися стилистическими достоинствами. Подобная трактовка Корана позволяла мутазилитам (а впоследствии и перипатетикам) давать ему аллегорические толкования и приспособлять его к своим взглядам.

В учении о природе большинство мутазилитов исходило из атомистической теории, согласно которой всякое тело при последовательном делении распадается на элементарные частицы, обладающие протяженностью, цветом, запахом и другими качествами. Каждая такая частица состоит из определенного числа непротяженных атомов, лишенных всяких свойств, кроме спо-

способности двигаться или покоиться. Из этой теории делались следующие выводы: формы бытия потенциально содержатся в самой материи, которая извечна, но, будучи рассматриваема абстрактно, как нечто неоформленное, отождествима с небытием; единственная функция творца заключается в наделении материи, уже обладающей потенциально всеми необходимыми атрибутами, еще одним атрибутом — существованием; все наблюдаемые в материальном мире явления носят причинно обусловленный характер и имеют свое основание в природе вещей. Отсюда убеждение мутазилитов в познаваемости этих явлений человеческим разумом и их скептическое отношение к возможности постижения истины через откровение. Веру в догматы ортодоксального ислама многие из них считали приемлемой лишь постольку, поскольку она могла принести пользу в сфере морали.

В годы правления халифа аль-Мамуна (813—833) мутазилизм был объявлен официальной доктриной государства Аббасидов. Борясь с ортодоксальным духовенством, вступившим в союз с его политическими противниками, и опираясь в своей государственной деятельности на поддержку иракского бюргерства, аль-Мамун создал самую благоприятную в истории Восточного халифата обстановку для развития естественных наук и философии. Именно в эту эпоху наряду с расцветом мутазилизма приобретает наибольший размах так называемое переводческое движение — процесс ознакомления арабов с естественнонаучным и философским наследием античности.

Знакомство мусульман с трудами древнегреческих авторов осуществлялось через сирийских

христиан. Трудоемкой процедуре двойного перевода с греческого на сирийский и с сирийского на арабский подвергались на первых порах сочинения преимущественно медицинского, естественнонаучного содержания, но очень скоро интерес читающей публики и переводчиков распространился и на философскую литературу. Это был закономерный процесс, определявшийся как синтетическим характером самой древнегреческой мысли, так и интеллектуальными запросами Восточного халифата того времени, когда бурно развивались торговля и ремесла, а на их базе — математика, механика, оптика, химия, астрономия, география, медицина и другие теоретические и прикладные науки, требовавшие более адекватного отражения действительности, чем это позволяло чисто религиозное мировоззрение.

В центре внимания просвещенных кругов оказалась философия Аристотеля, усвоение которой в мусульманском мире имело, однако, ту особенность, что оно в значительной степени опосредствовалось знакомством с произведениями позднейших комментаторов — перипатетиков и неоплатоников, таких, как Александр Афродизийский, Фемистий, Порфирий и др. Большой популярностью пользовались также некоторые апокрифические сочинения, важнейшим из которых была так называемая «Теология Аристотеля», являвшаяся в действительности изложением нескольких глав из «Эннеад» Плотина. Именно такой «неоплатонизированный» аристотелизм и лег в основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока.

Родоначальником последних считается аль-Кинди (ок. 800 — ок. 870) — мыслитель,

который первым среди арабов ввел в обиход основные концепции аристотелевской философии, заслужив благодаря этому почетное прозвище «Философа арабов». В своих трактатах аль-Кинди особенно настаивал на детерминистском объяснении природных явлений. Не отрицая сотворенности мира во времени, он рассматривал бога в качестве безликой «отдаленной причины», лишь создавшей мир и предоставившей ему возможность изменяться в дальнейшем по своим собственным законам. В истории восточного перипатетизма большую роль сыграла выдвинутая им концепция четырех видов интеллекта: «актуального разума», т. е. совокупности универсалий, обладающих внешним бытием; «потенциального разума», т. е. способности души воспринимать универсалии извне, подобно тому как человек может научиться искусству писания; «приобретенного разума», т. е. совокупности универсалий, уже актуально наличествующих в душе подобно искусству писания, освоенному, но еще не используемому писцом; «проявляющегося разума», т. е. того же приобретенного разума, но уже проявившегося вовне подобно искусству писания, обнаруживаемому писцом в процессе работы.

Дальнейшее развитие восточного перипатетизма связано с именами Фараби (870—950) и Ибн-Сины (980—1037). В противоположность аль-Кинди оба эти философа отвергали креационистские взгляды, доказывали совечность мира богу и, не отказываясь от самого термина «сотворенность мира», придавали ему тот смысл, что божество как «необходимо сущее благодаря самому себе» лишь поддерживает существование предметного мира, который выступает как

«возможно сущее благодаря самому себе» и «необходимо сущее благодаря другому». Бог, говорили они, будучи абсолютным единством, не может быть причиной чего-то множественного: из единства непосредственно может исходить только единство. Таким производным единством, проистекающим от бога, как результат его самопознания, выступает «первый разум». Из «первого разума», поскольку он есть необходимо сущее, так как познает бога, проистекает «второй разум», а поскольку он есть в то же время возможно сущее, так как познает самого себя, происходит высшая небесная сфера со своей материей и с присущей ей формой — душой. «Второй разум» в свою очередь производит душу и тело следующей сферы, а также «третий разум», управляющий своей, еще ниже расположенной сферой, и т. д. Ряд таких эманаций завершается «деятельным разумом», который выступает в качестве причины существования человеческих душ и четырех элементов подлунного мира — «мира возникновения и уничтожения».

Бог в учении Фараби и Ибн-Сины, так же как и у аль-Кинди, наделяется функцией «отдаленной причины». Такая трактовка отношения бога к миру, открывающая простор для развития натуралистических идей, подкреплялась утверждением, что божественное знание простирается лишь на универсалии, не охватывая единичных предметов.

Попытка Фараби и Ибн-Сины освободить природу от божественного промысла ослаблялась, однако, признанием особой роли в процессах, происходящих в подлунном мире, «деятельного разума», который именовался Ибн-Синой

«дарителем форм». Этот разум рассматривался как нечто оторванное от материи, которая со своей стороны была лишь «предрасположена» к принятию тех или иных форм от «деятельного разума» как от постороннего для себя начала. Соответствующим образом решался Ибн-Синой и вопрос об универсалиях: общее, учил он, выступает либо как объект познания супранатурального интеллекта, либо как форма, утвердившаяся в той или иной части материи, либо как понятие, абстрагированное из наблюдения над единичными предметами человеческим разумом. Уступкой религиозно-идеалистическому мировоззрению было также допущение обоими мыслителями индивидуального бессмертия. Впрочем, последнее обстоятельство не означало признания ими эсхатологического учения ислама. «Так, в сочинении «Совершенная община», — писал о Фараби Ибн-Туфейль, — он утверждает, что души злых будут вечно пребывать после смерти в нескончаемых муках; потом он ясно показал в «Политике», что они освобождаются и переходят в небытие и вечны только души добрые, совершенные. Затем в «Комментарии к «Этике»» он дал некоторые описания человеческого счастья, и вот оказывается — оно только в этой жизни и в этой обители; далее вслед за этим прибавляет он еще несколько слов, смысл которых таков: „а все другое, что говорят об этом, рассказы и бредни старух”» (30, стр. 334).

По мере того как научные и философские идеи античности, глашатаями которых выступали восточные перипатетики, овладевали умами интеллигенции и даже проникали во дворцы мусульманских правителей, теологи уже не могли

отвечать на вопросы, касавшиеся догматов ислама, традиционным «бия кайфа» — не спрашивай «как?». Для поддержания правоверия они вынуждены были принять вызов философов и попытаться отстаивать свои доктрины логическими средствами — с помощью оружия, предложенного их противниками. Вместе с тем другая часть богословов, наиболее фанатичная и непримиримая, продолжала упорно держаться буквального смысла «священных» текстов, обрушиваясь с бранью и угрозами не только на «нечестивых философов», но и на своих собратьев, поддавшихся соблазну «пологизировать».

Апологетикой ислама с помощью рациональных доводов занялись ашариты — последователи аль-Ашари (873—935), теолога, порвавшего с мутазилизмом во имя защиты ортодоксии. Именно доктрину ашаритов прежде всего имели в виду позднейшие мусульманские авторы, говоря о каламе, и именно ее сторонников главным образом называли мутакаллимами. Для доказательства догматов о божественном провидении, сотворенности мира во времени и возможности чудес ашариты прибегли к преобразованной ими атомистике мутазилитов. Основные положения их онтологии сводились к следующему: все тела состоят из непротяженных атомов, разделенных пустотой; такую же атомарную структуру имеют пространство и время; каждый атом — субстанция существует лишь одно мгновение (атом времени); бог ежемгновенно создает новый атом и отдельно его акциденции; акциденции не зависят ни от субстанции, ни от других ее акциденций, так что скорость движущегося тела, например, не зависит ни от самого тела, ни от его движения; впечат-

ление, что телам самим по себе свойственны постоянные качества и действия, неистинно, так как на самом деле это лишь богу было угодно в течение последовательного ряда атомов времени создавать все атомы, составляющие данное тело, с акциденциями данного вида; в любой момент бог способен создать в субстанциях совершенно новые акциденции, даже противоположные тем, которые он создал в предшествовавший момент, или же вообще ничего не создать, обратить все в ничто, подобно тому как он был способен сотворить вещи из небытия. Ясно, что в вопросах познания ашариты придерживались крайнего агностицизма; то, что люди при определенных условиях ожидают возникновения определенных явлений, трактовалось ими лишь как привычка, создаваемая в людях тем же богом.

Крупнейшим представителем мусульманской теологии был Абу-Хамид Газали (1059—1111), с деятельностью которого связывают начало упадка философского свободомыслия на Ближнем и Среднем Востоке. Газали солидаризировался с ашаритами в той мере, в какой их доктрина отвечала потребностям апологетики ислама, и поддержал интуитивистскую концепцию богопознания и этику суфизма, легализовав своим авторитетом это доселе находившееся под подозрением мистическое учение. Главная заслуга Газали в глазах богословов заключалась в том, что он дал развернутую критику философии восточных перипатетиков.

Газали был отнюдь не склонен отвергать любую науку, исходившую от философов. Математику и логику он считал вполне приемлемыми и полезными дисциплинами, нейтральными по

отношению к спорным вопросам мировоззрения. Приемлема была, с его точки зрения, и физика, но при условии, если ее основоположения подчинялись догматам религии. Безусловно противопоказанной для добропорядочного мусульманина ему представлялась лишь перипатетическая метафизика. Для того чтобы доказать ее несостоятельность, Газали написал в 1095 г. книгу, заглавие которой обычно переводится как «Опровержение («ниспровержение» или «разрушение») философов», хотя в подлиннике оно означает их «непоследовательность» (буквально — распад или рассыпание). Уже само название трактата указывает на негативный характер его содержания. Газали выдвигает в нем множество контраргументов, направленных против рассуждений перипатетиков, стараясь вскрыть их мнимые или действительные ошибки; он то и дело противопоставляет взглядам своих оппонентов положения ашаризма, хотя и оговаривается, что это вовсе не означает, будто последние соответствуют его собственному кредо. В «Опровержении философов» подвергаются детальному разбору двадцать тезисов восточного перипатетизма, из коих три квалифицируются как атеистические, а остальные — как еретические. Три «противоверные» положения перипатетиков заключаются в отрицании телесного характера воздаяния и наказания в загробной жизни, познаваемости богом единичных предметов и сотворенности мира во времени.

Конечно, было бы преувеличением утверждать, будто именно антиперипатетические выступления Газали, снискавшие ему славу «Довода ислама», положили конец дальнейшему развитию аристотелизма на востоке мусульманского

мира. В действительности его незаурядный ум и эрудиция оказались лишь кстати в уже начатой консервативными кругами «охоте на ведьм», печальные последствия которой Насир-и Хисрау описывал в 1064 г. так: «Поскольку эти так называемые ученые (богословы. — А. С.) объявляли неверующими тех, кто овладевал наукой о сотворенных вещах, искатели ответов на вопросы «как?» и «почему?» умолкли, а равно и толкователи этой науки продолжали безмолвствовать, так что все оказались во власти невежества, в особенности жители нашего Хорасанского края и земель Востока» (44, стр. 72). Поднявшаяся тогда волна обскурантизма была столь широкой и стремительной, что своей мутной пеной обдала даже самого Газали: догматики обвиняли его одно время за слишком пространное и не критическое изложение перипатетических теорий в трактате «Замыслы философов», которым он намеревался предварить свое «Опровержение». Критики же со стороны самих аристотеликов услышать Газали не довелось.

И все же она пришла — эта критика «слева». Но она пришла позже с побережья Атлантики, из далекой мусульманской Испании, где перипатетическая школа нашла себе новое прибежище вслед за тем, как ей пришлось расстаться с берегами Каспия и Персидского залива.

2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛИМАТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСПАНИИ XII в.

Непрерывность преемственной линии развития восточного перипатетизма была частным эпизодом в той общей историко-культурной эпо-

пее, которая была связана с перемещением центра средневековой арабской цивилизации с Ближнего Востока на западную окраину когда-то единой и могущественной державы, возникшей под знаменами ислама. В арабскую цивилизацию, когда она уже проявляла на Востоке признаки упадка, свежие силы влила Андалузия — историческая область Пиренейского полуострова, обязанная своим названием обитавшему здесь в V в. германскому племени вандалов. Начальное «В» в названии края было отброшено арабами, которые пришли сюда в VIII в. и вскоре настолько преобразили лицо страны, что на протяжении ряда последующих столетий сложившаяся здесь культура удерживала за собой общепризнанное первое место во всем тогдашнем цивилизованном мире.

Подъем материальной и духовной культуры в Андалузии, как и на востоке мусульманского мира, сопровождался распространением среди ее жителей интереса к научным знаниям. Средневековые источники говорят о великой любви андалузцев к книге. Известно, например, что у халифа аль-Хакама II, имевшего в Каире, Александрии, Дамаске, Багдаде особых агентов по закупке наиболее ценных сочинений, личная библиотека имела не менее 400 тыс. томов, а ее каталог, содержавший лишь названия книг и имена их авторов, состоял из 44 списков по 50 листов каждый. Прогресс научных знаний в Андалузии осуществлялся не только благодаря потоку книжных поступлений и «утечке мозгов» с Востока; в стране возникали научные и просветительские центры, такие, как Кордовский университет, в котором помимо теологии и юриспруденции преподавали математику, астро-

номию и медицину. Андалузское общество выдвинуло ряд оригинальных мыслителей в области естественных и прикладных дисциплин: астронома Масляму аль-Маджрити, врача Абу-аль-Касима аз-Захрави и др.

Но за всеми этими культурными завоеваниями, так же как и на Востоке, крылась упорная борьба приверженцев светской образованности и научного знания с ревнителями мусульманского правоверия. В концентрированной форме эта борьба проявилась в судьбах философии на земле Андалузии.

Начать с того, что, хотя книжный рынок страны стал довольно рано пополняться философской литературой и местная интеллигенция имела возможность познакомиться и со взглядами мутазилитов, и с содержанием трактатов «Чистых братьев», и с теориями некоторых античных мыслителей, включая и Аристотеля, самостоятельная творческая мысль в этой области почти не подавала признаков жизни вплоть до XII в. Едва ли не единственное исключение составляла деятельность Ибн-Масарры (883—931), который, удалившись от посторонних глаз в один из захолустных уголков Сьерра-де-Кордовы, в окружении нескольких преданных учеников развивал взгляды, соединявшие в себе идеи псевдо-Эмпедокла с неоплатонистской теорией эманации. Но и в XII в., по выражению Ибн-Туфейля, философское знание было «более редко, чем красная сера», и оно завоевывало себе право на существование в ходе непрерывавшихся схваток с духовными пастырями андалузских мусульман — правоведами-маликитами, неукоснительно следовавшими завету своего учителя Малика ибн-Анаса (VIII в.): «Знание

трояко: ясная книга Аллаха, сунна и «Не ведаю»».

Религиозные институты, пользовавшиеся в рассматриваемую эпоху повсюду огромной силой в качестве начала, определявшего интеграцию всех остальных институтов, в мусульманской Испании призваны были играть особенно важную роль. Они противодействовали и сопровождавшему процесс феодализации росту внутренних распрей, междоусобице «удельных королей», и силам реконкисты, справиться с которыми эмиры Андалузии порознь были не в состоянии. Под религиозными знаменами утверждали свою власть на полуострове основные мусульманские династии. Так было с династией Альморавидов, вторгшихся в Андалузию в конце XI в. и закрепившихся там благодаря поддержке маликитского духовенства. Так произошло и с пришедшей им на смену в следующем столетии династией Альмохадов, которые использовали с той же целью учение новоявленного махди (мессии) Ибн-Тумарта (ум. в 1130 г.). Официальное признание Альмохадами учения Ибн-Тумарта несколько активизировало интеллектуальную жизнь Андалузии, поскольку и само это учение впитало в себя некоторые элементы мутазилизма и ашаризма. Но либерализация коснулась преимущественно теологии; маликитское духовенство продолжало пользоваться большим влиянием и при новых правителях, поставляя для них основные кадры гражданско-юридической администрации.

Как цементирующее начало мусульманская религия, несомненно, способствовала консолидации единовластия и тем самым благоприятствовала возникновению в Андалузии условий, не-

обходимых для развития экономики и культуры. Вместе с тем она же становилась главным препятствием на пути выражавшей это развитие и выраставшей из него светской городской культуры. Маликитское духовенство совершало такие акты вандализма, как, например, уничтожение руками аль-Мансура Ибн-Аби Амира¹ научных книг из упоминавшейся выше библиотеки аль-Хакама II. И самым печальным было, пожалуй, то, что в подобные акты мракобесия кликушествовавшие фанатики вовлекали толпы простонародья. В этих условиях андалузским философам не оставалось ничего иного, как подобно своим предшественникам на мусульманском Востоке искать опоры у меценатствующих правителей. Соотечественник и старший современник Ибн-Рушда правовед Абу Бекр Мухаммед Ибн-аль-Араби писал, что ученый — если это был действительно ученый — нуждался в патронаже того или иного султана, ибо в противном случае ему грозило неминуемое обвинение в ереси. Но такая опора была слишком зыбкой и ненадежной.

Дело в том, что с точки зрения выбора ориентации на мирские или религиозные ценности положение самих правителей было весьма шекотливым. Многие из них испытывали естественное тяготение к чисто земным благам, окружали свой двор музыкантами, поэтами, учеными. Но с другой стороны, им приходилось все время оглядываться на всемогущих правоведов, за спиной которых стояла «исконно» арабская земельная аристократия и от чьей воли в значительной мере зависело стабильное положение

¹ Визирь, захвативший власть в конце X в.

дел в стране. Поведение андалузских правителей в этом смысле характеризовалось реакциями, сходными с действием механизмов положительной и отрицательной обратной связи: они либо попадали под благотворное влияние естественнонаучной и философской культуры и, проникнутые соответствующими ценностными установками, сами способствовали еще большему ее расцвету, либо, завидев, что развитие этой культуры превышает допустимые пределы, принимали меры, направленные на пресечение дальнейшего распространения вольнодумства. При этом их совсем не смущало, что подобные меры могли идти вразрез с их собственными убеждениями либо погубить обласканного ими же философа: интересы трона были превыше всего.

На Востоке, кажется, из всех выдающихся перипатетиков только Абу-Насру Фараби, которому протезировал алеппский эмир Сейф ад-Дауля, выпало счастье спокойно заниматься любимым делом — остальные, хотя они также пользовались поддержкой свыше, не избежали обвинений в ереси и репрессий. Такой же была картина на мусульманском Западе: все три мыслителя, представлявшие перипатетическую школу в Андалузии, пользовались монаршим покровительством, но лишь один из них провел безмятежную с внешней стороны жизнь, другой был умерщвлен, третий изведal на склоне лет опалу и гонения.

Список андалузских перипатетиков открывает имя Абу-Бекра Мухаммеда Ибн-Баджи. Ибн-Баджа родился в Сарагоссе около 1070 г., жил в Севилье, занимал высокие правительственные посты в Гранаде и в родном городе, затем пере-

ехал в Марокко, выполнял обязанности визиря в городе Фес, где подвергся преследованиям за свои философские взгляды, по подозрению в ереси и атеизме был заточен в тюрьму и в 1138 г. отравлен противниками. Ибн-Баджа учил о том, что Вселенная вечна и развивается самостоятельно, без вмешательства бога. «Мир, — писал он, — является как бы простым единым живым существом, не нуждающимся ни в чем постороннем» (29, стр. 307). Основывая свою метафизику, физику и психологию на учении Аристотеля, Ибн-Баджа рассматривал философию как эзотерическую науку, доступную лишь просвещенным людям. В трактате «Об образе жизни уединившегося» он предпринял попытку доказать, что индивид или несколько индивидов даже в рамках несовершенного общества посредством интеллектуального и нравственного самоусовершенствования могут обрести земное счастье, слившись с универсальным деятельным разумом.

Гуманистическая тенденция, наметившаяся в трудах основоположника андалузского перипатетизма, получила дальнейшее развитие в творчестве Абу-Бекра Мухаммеда Ибн-Туфейля, старшего современника и друга Ибн-Рушда. Ибн-Туфейль родился около 1110 г. в городе Вади-Аш, близ Гренады. Он был, видимо, уже сложившимся философом, когда в Андалузии утверждалась власть Альмохадов. Приход сторонников Ибн-Тумарта, осуждавших украшения в одежде и архитектуре и даже изгонявших из обихода музыкальные инструменты, не предвещал вначале ничего хорошего для городской культуры Андалузии, но от соприкосновения с ней пуританский дух Альмохадов очень скоро

был поколеблен, а затем и вовсе рассеян. Халиф Абд аль-Мумин, который, придя впервые в Фес, повелел замазать резьбу и позолоту тамошней Большой мечети, позволил впоследствии воздвигнуть несколько богато украшенных храмов и под конец жизни приглашал к себе поэтов, которых до этого не принимал даже по их собственной просьбе. Что же касается Абу-Якуба Юсуфа (1163—1184), сына Абд аль-Мумина, то он, уже вовсе отказавшись от всякого ригоризма, коротал досуг в беседах с мудрецами Кордовы или в обществе поэтов и музыкантов, которыми славилась тогда Севилья. Ибн-Туфейль провел свою жизнь при дворе обоих этих халифов, совмещая выполнение обязанностей визиря и лейб-медика с научными и литературными занятиями. Незадолго до своей кончины он уступил место придворного врача Ибн-Рушду, оставив за собой пост визиря. Умер Ибн-Туфейль в Марокко в 1185 г.

Из всего научного и литературного наследия Ибн-Туфейля мы располагаем лишь «Романом о Хайе, сыне Якзана», содержание которого сводится к следующему. На одном из необитаемых островов близ экватора самопроизвольно из сочетания элементов земли и воды возникло дитя человеческое, которому автор дает аллегорическое имя Хай ибн-Якзан — Живой, сын Бодрствующего. Ребенка вскармливает газель. Газель умирает, и юный Хай остается один на один с дикой природой. В процессе материального самообеспечения Хай учится изготавливать с помощью острых камней различные орудия, укрощает огонь и использует его для приготовления пищи и согревания. Изменяется и сам способ добывания средств к существованию:

сначала Хай питается плодами; на смену растительной пище приходит мясная: Хай становится охотником; затем он приручает диких животных и приступает к разведению скота. Рассказывая о жизни своего героя, Ибн-Туфейль излагает цельную теорию развития человечества в ходе освоения им природы. Средневековый арабский историограф аль-Марракуши так и писал: Ибн-Туфейль хотел объяснить в своей книге «становление рода человеческого с точки зрения философов».

Рассказ об освоении природы человеческими руками служит Ибн-Туфейлю канвой для изложения процесса познания мира человеческим разумом. Абстрактное мышление Хайя пробуждается вопросом о жизни и смерти. Вскрыв грудь погибшей газели, он обнаруживает, что носителем жизни в ней служил заключенный в сердце горячий парообразный воздух. Этот «животный дух», как он убеждается позже, управляет любым организмом и служит основой единства его членов. Последующие рассуждения толкают Хайя на рассмотрение вопроса о единстве и разнообразии окружающего мира. Сначала все вокруг представляется ему как нечто «безмерно раздробленное», но шаг за шагом он устанавливает сущностное единство сначала в отдельных группах животных, затем в животном мире и в мире растений, в мире одушевленных существ вообще и, наконец, в природе в целом. Дальнейшие размышления приводят его к пониманию материи и формы, «творящей причины», сечности ей мира, бессмертия постигающего ее разума.

В конце романа Ибн-Туфейль знакомит своего Робинзона с Пятницей — жителем соседнего

острова Асалем, решившим провести остаток жизни в уединении и молитвах. Асаль обучает Хайя своему языку и в ходе бесед с ним обнаруживает, что мировоззрение Хайя по существу не отличается от распространенного у него на родине вероучения. Что же касается Хайя, то религия не представляется ему совершенным способом изложения истины. Почему, спрашивает он, пророк общины, к которой принадлежал Асаль, не пожелал раскрыть истину такой, как она есть? Почему он обращается в своем учении к сказкам? И к чему все эти обряды? Проникшись жалостью к соотечественникам Асаля и желая открыть им глаза на истину, Хай отправляется со своим другом на его остров. Многие часы проводит Хай в беседах с жителями этой страны и их правителем Саламаном, другом Асаля. Но, увы, философская премудрость остается никем не понятой. Убедившись в том, что его собеседники «стоят на уровне неразумных животных», герой романа решает: для них нет иного пути к спасению, кроме их религии. История завершается тем, что Хай, примирившись с положением дел во владениях Саламана, возвращается с Асалем на остров, где из столь удачного смещения элементов ему когда-то случилось появиться на свет.

Аллегорическая форма романа позволила Ибн-Туфейлю не только дать популярное изложение перипатетической философии, но и выдвинуть (или поддержать) ряд смелых тезисов и гипотез: о происхождении живых организмов из неживой материи, об эволюции человека и его познавательных способностей, о возможности постижения истины без помощи религиозного откровения.

Благодаря ли своей осторожности или последовательной благосклонности халифа, но Ибн-Туфейль избежал гонений, отделавшись лишь «неформальными» отрицательными санкциями догматиков, поносивших его как «учителя неверия» и «основателя философской ереси». Духовная атмосфера в Андалузии времен Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда продолжала оставаться наэлектризованной; философам и ученым при публичных выступлениях приходилось помнить всегда о тех грозowych тучах, которые висели над их головами, готовые в любое мгновение разразиться ливнем репрессий.

3. ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ ИБН-РУШДА

Ярким свидетельством двойственного положения философов в то время служит эпизод из жизни Ибн-Туфейля, ставший поворотным пунктом в биографии Ибн-Рушда. Пользуясь близостью к Абу-Якубу Юсуфу, Ибн-Туфейль добился приглашения ко двору своего талантливого друга. Когда Ибн-Рушд предстал перед этим просвещенным халифом, тот спросил его: «Как с точки зрения философов — извечно небо или имеет начало во времени?» Ибн-Рушд впоследствии вспоминал: «Тут я оторопел от смущения и страха, стал отговариваться и отрицать, что занимаюсь философской наукой. Я не знал еще, что замыслил с ним Ибн-Туфейль. Поняв мою робость и смущение, повелитель правоверных обратился к Ибн-Туфейлю и завел с ним разговор по поводу заданного мне вопроса. Он вспомнил, что говорили об этом Аристо-

тель, Платон и другие философы, а также привел контраргументы поборников ислама, и я увидел в нем такую эрудированность, какую не мог бы предположить ни у одного из тех, кто занимается данным предметом, целиком посвящая ему свое время. Он продолжал снимать с меня скованность до тех пор, пока я наконец не заговорил. И он узнал, что у меня было на счет всего этого в уме, а когда я удалился, повелел выдать мне денег, великолепную почетную одежду и коня» (19, стр. 314).

Как же складывалась судьба этого третьего и самого знаменитого представителя андалузской ветви восточного перипатетизма?

Абу-ль-Валид Мухаммед ибн-Ахмед ибн-Рушд родился в Кордове в 1126 г. Дед его был великим кадием Кордовы, правоведом-маликитом, склонным, однако, судя по некоторым его трудам, к примирению философии с религией. Тот же пост занимал его отец, благодаря вмешательству которого Ибн-Баджа был в свое время освобожден из тюрьмы. Следуя семейной традиции, Ибн-Рушд с ранних лет изучал теологию, юриспруденцию, арабскую литературу. Источники сообщают, что он проявлял особые способности к медицине. Имена его наставников во врачебной науке известны, но у кого он учился философии — об этом источники молчат. Возможно, определенное влияние на его философское образование оказал Абу-Джаафар Харун, у которого он обучался медицине, ибо, согласно тем же источникам, тот был знаком с древнегреческой философией, и в частности с учением Аристотеля. Помимо Ибн-Туфейля Ибн-Рушд находился в тесной дружбе с семьей прославленных врачей Ибн-Зухров.

В некоторых работах Ибн-Рушда встречается изолированная дата — 1153 г., когда он находился в Марокко, очевидно, по заданию Абд аль-Мумина в связи с проектом создания там учебных заведений по образцу тех, что были в Андалузии. Во время этой поездки Ибн-Рушд наблюдал звезду Канопус и проверял по ней шарообразность Земли и ее относительную величину.

Известна также приблизительная дата — вторая половина 1168 г. или первая половина 1169 г. — знакомства Ибн-Рушда с халифом Абу-Якубом. Об этом событии Ибн-Рушд рассказывал впоследствии своим ученикам, и его рассказ дошел до нас в передаче аль-Марракуши. К тому же времени можно отнести содержание рассказа Ибн-Рушда о другом важном событии из его биографии — событии, определившем его будущую славу Комментатора. «Однажды, — вспоминает он, — Ибн-Туфейль вызвал меня к себе и сказал: «Слышал я сегодня, как повелитель правоверных, сетуя на трудные места у Аристотеля — или его переводчиков — и упомянувши о неясности замыслов их, сказал: «Коли б нашелся для этих книг человек, который, хорошенько осмыслив преследуемые в них цели, дал бы их изложение и доступное толкование, вот тогда они стали бы для людей удобопонятными». Так что, если у тебя хватит на это сил, возмись за дело. Я знаю твой большой ум, чистоту твоих задатков и твое сильное влечение к науке и думаю, что это будет тебе по плечу. Я сам взялся бы за это, да только я, видишь, уже в годах, занят казенной службой и заботы мои связаны с делами, по моему разумению, более важными». Завершая рассказ об

этом случае, Ибн-Рушд говорит: «Вот что заставило меня изложить то, что я изложил из книг Аристотеля» (19, стр. 315).

Повелитель правоверных, таким образом, не только приблизил к себе сорокатрехлетнего ученого, но и дал ему официальное задание — заняться комментированием Аристотеля. Одновременно Ибн-Рушд был назначен кадием Севильи. Несколько месяцев спустя им была завершена работа над толкованием аристотелевской книги «О возникновении животных». Л. Готье считает этот его комментарий первым (см. 47, стр. 7), но М. Алонсо относит еще к периоду до 1159 г. комментирование «Органо-на», а к 1159 г. возводит первую редакцию комментариев к шести другим сочинениям Стагири-та (см. 43, стр. 55—68). Можно согласиться с мнением Дж. Хоурани, указывавшего на маловероятность того, чтобы Абу-Якуб и Ибн-Туфейль поручили такую задачу человеку, до этого не показавшему своих способностей в подобного рода работе (см. 14, стр. 15).

В 1171 г. Ибн-Рушд вернулся в Кордову, где вскоре занял уже ставшую наследственной в его роду должность великого кадия. Государственная служба, несмотря на свои положительные стороны, отнимала много времени и отвлекала от осуществления научных замыслов. В одном из своих трудов философ жалуется, что мог допустить кое-какие ошибки, поскольку был занят посторонними неотложными делами и не имел под рукой нужных источников, оставшихся в его кордовском доме; в другом сочинении он сетует на то, что недостаток времени вынудил его ограничиться наиболее важными вопросами, сравнивая себя с погорельцем, кото-

рый выхватывает из огня лишь самые необходимые пожитки.

В 1182 г. Ибн-Рушд замещает Ибн-Туфейля на должности лейб-медика халифа. В 1184 г., после смерти Абу-Якуба, халифский престол перешел к его сыну Абу-Юсуфу Якубу. У нового правителя Ибн-Рушд был в не меньшем фаворе, чем у прежнего. Часами, бывало, засиживался он в покоях халифа на подушке, отведенной для самых близких друзей хозяина, ведя с ним ученые беседы и время от времени обращаясь к нему со словами: «Послушай, брат мой». А между тем над ним уже сгушались тучи.

Гроза разразилась в 1195 г. Абу-Юсуф повелел сжечь сочинения Ибн-Рушда, а самого философа сослал в местечко аль-Ясана, близ Кордовы. Распоряжение было отдано халифом в Кордове тогда, когда он возвращался с похода на кастильцев.

Средневековые арабские авторы комментируют это событие по-разному. Некоторые из них ищут мотивы, побудившие халифа подвергнуть Ибн-Рушда опале, в чрезмерной фамильярности последнего, выразившейся, в частности, в том, что он назвал повелителя правоверных в одной из своих книг просто королем берберов, как это было принято у ученых, без обычных пышных титулов и эпитетов. Предполагали также, что причиной немилости Абу-Юсуфа были его подозрения по поводу близких отношений между Ибн-Рушдом и братом халифа Абу-Яхьей, тогдашним губернатором Кордовы. Согласно еще одной версии, по Андалузии разнесся слух о приближающейся гибели рода людского от небывалого урагана, и губернатор Кордовы созвал по этому случаю наиболее мудрых и уважаемых

людей города; Ибн-Рушд дерзнул дать упомянутому метеорологическому явлению естественнорациональное объяснение, а когда один из теологов спросил его, верит ли он в передаваемый Кораном рассказ о племени Ад, погибшем при аналогичных обстоятельствах, воскликнул: «Бог ты мой, само существование племени Ад нереально, так что же говорить о причине его гибели!» Говорили, наконец, что некие злопыхатели раздобыли комментарий, написанный собственно Ибн-Рушдом, где имелась фраза: «Ясно, что аз-Зухра (Венера) есть божество», показали эту фразу в отрыве от контекста халифу и, приписав ее самому философу, объявили его язычником.

Решение халифа подвергнуть Ибн-Рушда опале нельзя объяснить простым заговором царедворцев лично против одного из фаворитов Абу-Юсуфа. Во-первых, помимо Ибн-Рушда репрессиям подверглись и другие представители андалузской интеллигенции: ученые, врачи, судьи, поэты и даже некоторые богословы; во-вторых, халифский эдикт накладывал общий запрет на изучение философии, в связи с чем предусматривал изъятие и уничтожение всех подозрительных сочинений, кроме книг по медицине, астрономии и арифметике; наконец, в-третьих, опала Ибн-Рушда продолжалась относительно недолго: после успешного завершения похода, принесшего Абу-Юсуфу почетное прозвище аль-Мансур (Победитель), халиф вернулся в Марокко, куда пригласил Ибн-Рушда и других ученых. Речь здесь, следовательно, шла о другом — о стремлении халифа угомонить религиозных фанатиков, дать их агрессивным чувствам хотя бы временный выход и тем самым

обеспечить спокойствие в своих владениях на Пиренейском полуострове.

Мытарства, выпавшие на долю Ибн-Рушда в дни опалы, не могли не отразиться на его здоровье — 10 декабря 1198 г. он скончался. Случилось это в Магочко. Через три месяца по просьбе родственников философа его останки были переправлены в Кордову.

Биографы отмечают высокие моральные качества Ибн-Рушда, его скромность и снисходительность к недругам. Нравственный облик его был столь чист, что вызывал положительный отклик даже у людей, не симпатизировавших ему как мыслителю. Так, в своих психологических набросках-портретах, посвященных мусульманским философам, Ибн-Сабин, весьма нелестно и даже язвительно отзываясь об интеллектуальных способностях Ибн-Рушда и, в частности, отмечая его рабскую зависимость от Аристотеля, добавляет: «Следует вместе с тем признать, что это был человек несамолюбивый, преисполненный справедливости и сознающий свои недостатки» (53, стр. 510).

И еще одна черта Ибн-Рушда изумляла его современников — трудолюбие. Говорили, что за всю его жизнь люди не знали вечера, когда бы он не писал или не читал. Лишь дважды Ибн-Рушд был вынужден нарушить свой обычай: в день собственной свадьбы и в день смерти отца.

Свидетельством исключительной трудоспособности и разносторонности научных интересов Ибн-Рушда служит и оставленное им творческое наследие. Оно включает в себя сочинения по философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. По форме его тру-

ды делятся на комментарии и самостоятельные работы. Комментарии философского (и частично естественнонаучного и медицинского) содержания были составлены им к произведениям Аристотеля, Платона («Государство»), Александра Афродизийского («О разуме»), Николая Дамаскина («Первая философия»), Фараби (трактаты по логике), Ибн-Сины («Урджуза о медицине») и Ибн-Баджи («Трактат о соединении человека с деятельным разумом»). Всего Ибн-Рушдом было написано 38 комментариев, из которых 28 сохранилось на арабском языке, 36 — в древнееврейском и 34 — в латинском переводе. Большинство сочинений этой категории представляет собой толкования к трудам Аристотеля, перечислять которые значило бы перебрать все работы Стагирита, кроме оставшейся недоступной для арабских философов, включая и Комментатора, «Политики».

Толкование аристотелевских произведений осуществлялось Ибн-Рушдом в форме малых, больших и средних комментариев. Малые комментарии, или парафразы (джамы), представляют собой почти самостоятельные трактаты: изложение аристотелевского текста в них не отделено от глоссы, материал переставляется по усмотрению комментатора, а при необходимости уточнения смысла привлекаются и другие работы. Толкования подобной формы существовали и до Ибн-Рушда: мы встречаем их, например, у Фараби и Ибн-Сины. Способ толкования в больших комментариях (шарх или тафсир) характеризуется тем, что Ибн-Рушд сохраняет структуру комментируемого сочинения, но делит его на ряд законченных с точки зрения передачи определенной идеи фрагментов и перемежает

их глоссами, обособляя от них аристотелевский текст словами: «Аристотель сказал...» До Ибн-Рушда аналогичным образом поступали при толковании Корана. В отличие от больших средних комментариев, или компендии (талхис), приводят лишь начала разъясняемых фрагментов, остальная же их часть пересказывается без отделения слов Аристотеля от слов комментатора. Судя по некоторым замечаниям в тексте, большие комментарии создавались после средних и малых. Большинство сохранившихся до нас комментариев составляют парафразы. Большие комментарии в значительной части известны лишь в древнееврейском и латинском переводах. Так же мало дошло до нас на языке оригинала средних комментариев.

Уже одних этих толкований к необъятному философскому наследию Аристотеля было бы достаточно, чтобы обессмертить имя их создателя. Это был действительно научный подвиг — не владея греческим языком и исходя лишь из сравнительного анализа наличных переводов сочинений Стагирита и его комментаторов, проникнуть в тончайшие изгибы мысли великого античного философа и представить разработанные им учения в освобожденной от неоплатонистских примесей форме. Да и сами эти комментарии можно назвать таковыми только в ограниченном смысле, ибо кордовский мыслитель вполне самостоятельно трактовал в них (особенно в комментариях к «Метафизике» и к книге «О душе») вопросы, которые остались после Аристотеля нерешенными, но приобрели ко времени жизни Ибн-Рушда первостепенное, актуальное значение.

Из других трудов рассматриваемой категории

для уяснения собственных взглядов кордовского мыслителя большое значение имеет комментарий к платоновскому «Государству», которое было известно ему, как и предшествовавшим мусульманским философам, в изложении Галена. От комментариев к аристотелевским работам данное произведение отличается тем, что автор толкуемого в нем сочинения не только лишен ореола непогрешимости, но и подвергается критике, особенно в тех случаях, когда Платон дает своей политической доктрине религиозно-идеалистическое обоснование, совершенно не имеющее, по убеждению Ибн-Рушда, доказательной силы. Из работы Платона Ибн-Рушд черпает материал для построения практической части своего учения о государстве, теоретическим введением к которому служат мысли, заимствованные им главным образом из «Никомаховой этики» Аристотеля. Кроме того, в комментарии ощущается влияние некоторых идей Фараби. Последнее обстоятельство усиливает сходство социологических воззрений Ибн-Рушда и Фараби, которым они, разумеется, были обязаны прежде всего общности вдохновлявшего их источника.

Что же касается оригинальных философских трудов Ибн-Рушда, то важнейшим из них является написанный около 1180 г. трактат, в котором доказывается несостоятельность обвинений, выдвинутых перед перипатетиками Абу-Хамидом Газали в «Опровержении философов». По установившейся в западной историко-философской литературе традиции это произведение именуют «Опровержением опровержения», хотя, как мы помним, у Газали речь шла о «непоследовательности» философов, так что название работы Ибн-Рушда было бы точнее перевести

соответственно как «Непоследовательность „Непоследовательности“ [Газали]». По форме изложения этот трактат Ибн-Рушда напоминает большие комментарии. Собственно, это и есть комментарий с цитированием фрагментов истолковываемого сочинения («Абу-Хамид говорит...») и чередующимися с ними глоссами («Я говорю...»); разница состоит лишь в том, что в глоссах не только уточняется смысл рассуждений Газали, но и шаг за шагом доказывается их несостоятельность. Естественно, что Ибн-Рушд при этом излагает и собственные взгляды по самым широким проблемам, затрагиваемым в трактате Газали, что делает «Опровержение опровержения» ценнейшим источником сведений о мировоззрении самого кордовского мыслителя.

В критике Абу-Хамида Газали Ибн-Рушд бескомпромиссен, порой резок и саркастичен так, как если бы он спорил со своим современником. И его нетрудно понять, ибо эта критика была адресована фактически ашаритам, поскольку именно их теории Газали противопоставлял воззрениям аристотеликов, а последователи аль-Ашари, как замечает сам Ибн-Рушд в «Книге об открытии путей аргументирования догм общины», в его время «почитались большинством людей за поборников сунны», т. е. выступали практически в качестве представителей мусульманской ортодоксии. Вместе с тем у Ибн-Рушда нет-нет да и прорываются нотки удивления и даже огорчения по поводу того, как человек с такой широкой философской эрудицией ради защиты заведомо ложных воззрений мог опуститься до недостойных ученого методов ведения спора. И тогда он ищет оправдания для

своего оппонента в объективных условиях, хорошо знакомых ему самому по жизни андалузцев. «Приводить такие софистические доводы низко, — восклицает он, например, в одном месте, — 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 которых он жил» (4, стр. 418).

Кроме «Опровержения опровержения» к философским трудам Ибн-Рушда относятся «Рассуждения о разуме», «Рассуждение о силлогизме», «Книга о рассмотрении вопроса относительно способности или бессилия разума, находящегося в нас и называемого «материальным», постичь отрешенные от материи формы — вопроса, который Аристотель обещал нам рассмотреть в книге „О душе“», два трактата о соединении «отрешенного от материи разума» с человеком, «Рассуждение об определении с точки зрения Абу-Насра (в имеющихся на руках у людей книгах его об искусстве логики) и с точки зрения Аристотеля», «Книга о рассмотрении вопросов метафизики в „Книге исцеления“ Ибн-Сины», «Вопрос о времени», «Книга об устранении сомнения тех, кто возражает Мудрецу и его доказательству существования первой материи, и разъяснение того, что доказательство Аристотеля есть очевидная истина», «Рассуждение о возражении Ибн-Сине касательно разделения им сущего на абсолютно возможное, возможное благодаря самому себе, но необходимое благодаря другому и необходимое благода-

ря самому себе», «Вопросы о мудрости», «Книга о том, в чем Абу-Наср расходился с Аристотелем относительно «Аподейктики» с точки зрения ее порядка, правил доказательств и определений», «Рассуждение об условном силлогизме», «Вопрос о том, что Аллах, благословенный и всевышний, ведает о единичных предметах», «Рассуждение о небесном теле».

К этому же списку, несомненно, примыкают трактаты, относимые обыкновенно к числу «теологических»: «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» с «Дополнением», «Книга об открытии путей аргументирования догм общины» и «Рассуждение о том, что убеждения перипатетиков и убеждения мутакаллимов из числа представителей нашей общины относительно способа существования мира по смыслу близки». В том, что квалифицировать эти сочинения как богословские — значит допускать *contradictio in adjecto*, мы убедимся при ближайшем знакомстве со взглядами кордовского мыслителя на теологию и религию, ибо эти его взгляды раскрываются как раз в перечисленных трактатах, особенно в первом из них, написанном в зрелые годы жизни философа, примерно тогда же, когда он завершил работу над «Опровержением опровержения». С идей, развиваемых в этом трактате, мы и начнем рассмотрение философских взглядов Ибн-Рушда.

УЧЕНИЕ О ПРЕВОСХОДСТВЕ РАЗУМА НАД ВЕРОЙ

1. В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ

Первейшая забота философов мусульманского средневековья от аль-Кинди до Ибн-Рушда заключалась в том, чтобы доказать своим недругам из числа религиозных догматиков законность культивируемой ими дисциплины. Попытки построения подобного рода доказательств наталкивались на одну чрезвычайную трудность: аргументы философов не имели в глазах догматиков никакой силы, ибо «логизировать» для последних означало то же самое, что «философствовать» — предаваться воспринятым у язычников еретическим занятиям.

Одну из первых попыток преодолеть эту «некоммуникабельность» философов в споре с догматиками предпринял аль-Кинди. «Философ арабов» рассуждал так: «Противники истины с необходимостью должны приобретать ее, поскольку им так или иначе приходится говорить: следует или не следует приобретать ее. Если они скажут: «Следует», — то они должны искать ее. А если они скажут: «Не следует», — то они должны раскрыть причину этого и обосновать свое утверждение с помощью доказательства. А раскрытие причины и доказательство суть не

что иное, как приобретение знания об истинной природе вещей» (33, стр. 60). Поскольку же философия, согласно определению, и является таким знанием, то, стало быть, заниматься ею должны даже ее противники, а уж философам — сам бог велел*.

Как мы видим, основоположник восточного перипатетизма в диспуте с представителями консервативного духовенства стремился завлечь их на почву, на которой стоял сам, и здесь во всеоружии аристотелевской логики расправиться с ненавистными ему «торговцами веры». Иначе поступает Ибн-Рушд. Преследуя ту же стратегическую цель, в трактате об отношении религии и философии он в качестве исходного пункта доказательства выбирает почву, на которой стояли его противники, и обращается прямо к авторитету Корана, так что выражение «сам бог велел», фигурально употребленное в отношении рассуждения аль-Кинди, приобретает у него самый буквальный смысл.

Задача, которую он ставит перед собой в упомянутом трактате, формулируется в терминах мусульманского права: «Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное» (наст. изд., стр. 171). До-

* Этот способ доказательства необходимости философии восходит к утраченному трактату Аристотеля «Протрептик» («Увещание к философии») и до аль-Кинди использовался, например, армянским философом Давидом Непобедимым, а также Климентом Александрийским.

казательство того, что философия не только не противопоказана мусульманской общине, но и предписана ей самим Аллахом, строится на двух основаниях.

Во-первых, «священное» писание мусульман вменяет им в обязанность изучать окружающий мир, ибо только посредством проникновения в сущность вещей как «творений божьих» возможно постичь самого их создателя. Об этом говорят многие стихи Корана: «Назидайтесь, обладающие зрением!» и т. п.

Во-вторых, самым совершенным способом изучения «творений божьих» является тот, что выводит неизвестное из известного с помощью доказательства. Но именно этим занимаются философы, использующие самый совершенный вид рассуждения — аподейктический силлогизм. Отсюда следует, что поскольку древние мудрецы, закладывая основу философии, преследовали те же цели, к достижению которых призывает Коран, то изучение философии и трудов античных мыслителей есть дело, предписываемое самой мусульманской религией.

Ибн-Рушд предусматривает возражения двоякого рода. С одной стороны, могут сказать, что античные мыслители не принадлежат к мусульманской общине и что восходящая к ним наука стала известна ей уже после появления ислама и потому представляет собой еретическое нововведение. На первую часть этого возражения Ибн-Рушд отвечает: исследователь сущего должен подходить к теориям древних селективно и перенимать у них идеи верные и общезначимые. Что же касается второй части возражения, то она отклоняется ссылкой на то, что и сама мусульманская юриспруденция была

разработана только после возникновения ислама, хотя это не служило никому поводом для обвинений ее в еретических новшествах.

С другой стороны, противники философии могут указать на случаи, когда люди, приобщившись к языческой мудрости, ведут себя недостойно в жизни, и объяснить это тем, что именно так подействовало на них знакомство с философскими книгами. Ибн-Рушд на это отвечает: причину такого поведения людей, увлекающихся философскими книгами, следует искать не в самих этих книгах, а в том, кто именно за них берется, как он их изучает и какой наставник руководит занятиями. Кроме того, добавляет он, порочное поведение характеризует многих, можно сказать даже большинство мусульманских законников, хотя по роду своей профессии они-то и должны были бы являть образец «практической добродетели».

После этого Ибн-Рушд приступает к рассмотрению самой трудной и деликатной стороны проблемы, а именно вопроса о том, в каком отношении друг к другу находятся философия и религия с точки зрения содержания высказываемых ими суждений. В общей форме Ибн-Рушд утверждает, что если религия истинна и если она призывает к поискам истины, то исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, а согласуется с ней и служит доводом в ее пользу. Детализируя свою мысль, Ибн-Рушд утверждает далее, что если из исследования, покоящегося на демонстративном знании, следуют некоторые выводы относительно определенного круга вопросов, то возможны два случая: религия либо

обходит эти вопросы молчанием, либо каким-то образом затрагивает их.

В первом случае между демонстративным и догматическим знанием не может возникнуть никакого противоречия. Если же касательно этих вопросов религия имеет какие-то суждения, то по своему буквальному смыслу таковые либо согласуются с демонстративным знанием, либо противоречат ему. Если согласуются — тем лучше; если же нет, то возникает необходимость в аллегорическом толковании тех или иных слов «священного» текста. В самом ответственном месте рассуждения — там, где дело идет о возможности прямого столкновения выводов науки с высказываниями вероучения, — Ибн-Рушд тверд и предельно четок: «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке» (наст. изд., стр. 178).

Теперь общая задача трактата, сформулированная в его преамбуле, приобретает новый вид — обосновать саму правомочность философов давать «священным» текстам аллегорическое толкование. Кордовский мыслитель доказывает эту правомочность в двойном плане: юридическом и моральном.

Необходимость доказательства юридического права философов на свободную интерпретацию «священных» текстов диктовалась тем, что оно могло быть оспорено на основании иджмы — единодушного мнения авторитетных представителей мусульманской общины. Ко времени Ибн-Рушда почти все вопросы, связанные с житей-

скими, повседневными делами людей, были решены на основании иджмы, так что правоведам и кадиям в этой области, можно сказать, делать было уже нечего. Но этого нельзя было сказать относительно вопросов общетеоретического, мировоззренческого характера. Ашаритская доктрина рассматривалась фактически как ортодоксальное учение в большинстве мусульманских стран, население которых придерживалось суннизма, но она не получила, как таковое, официально признанного статуса на основании согласного мнения авторитетов, так что в Магрибе и Андалузии можно было еще высказывать взгляды, противоречившие принципам ашаритской теологии (см. 49, стр. 151).

Именно этим обстоятельством не преминул воспользоваться кордовский мыслитель, выдвинув довод, отрицающий законность лишения философов права на иносказательное толкование «священных» текстов. Довод этот заключается в том, что единодушие относительно того или иного теоретического вопроса в ту или иную эпоху может быть установлено лишь в случае, если данная эпоха уже завершилась, если известны наперечет все жившие в эту эпоху ученые, если надежные источники сообщают о мнении каждого из них относительно рассматриваемого вопроса, если они единогласно отрицают наличие в религии буквального и внутреннего смысла, если каждому человеку доступно знание любого вопроса и если путь к познанию религии один для всех людей. Возможность достижения иджмы, оговоренная такими условиями, оказывалась, таким образом, сведенной на нет. Но Ибн-Рушду и этого мало. Поскольку установление единодушного мнения в исламе не приобре-

ло строго институализированной формы (здесь не было, например, ничего, подобного советам кардиналов на христианском Западе) и поскольку не было определено даже, чьи именно мнения должны быть при этом приняты во внимание, Ибн-Рушд с полным правом требует, чтобы иджма учитывала также точку зрения самих философов.

Покончив с юридической стороной вопроса, Ибн-Рушд приступает к обоснованию морального права философов на иносказательное толкование «священных» текстов. Необходимость такого обоснования определялась тем, что противники философии могли всегда подвергнуть сомнению истинность философского толкования, для чего им достаточно было лишь указать на противоречия во взглядах самих интерпретаторов. Ибн-Рушд, разумеется, не может поручиться за абсолютную безгрешность последних. Его рассуждение поэтому направлено на доказательство того, что если философы и не могут претендовать на безусловную истинность своих толкований, то они по крайней мере являются единственной категорией лиц, которым ошибки в этой области прощаются.

Аргументация такова: специалисты, расходящиеся между собой во взглядах относительно таких вопросов, как проблема вечности или сотворенности мира и т. п., либо правы и потому заслуживают поощрения, либо допускают ошибку, но в таком случае достойны снисхождения; снисхождения же они заслуживают потому, что уже не в их власти выбирать между тем или иным воззрением, коль скоро весь строй мысли подводит их к именно этому, а не какому-то другому убеждению. Это подтверждается и сло-

вами пророка: «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Но поскольку специалисту нельзя вменить в вину даже судебные оплошности, то этого тем более непозволительно делать при допущении ошибок, когда кто-нибудь «судит о бытии: такое-то оно или не такое». Ибн-Рушд при этом подчеркивает, что ошибки прощаются только специалистам, а в последнем случае речь может идти только о философах. И здесь Ибн-Рушд от защиты философии переходит в наступление на богословов.

2. ТЕОЛОГИЮ — В ОТСТАВКУ

Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку, пишет Ибн-Рушд, точно так же не заслуживает снисхождения тот, кто судит вкривь и вкось о сущем, если он не знаком с рациональными основоположениями и способом извлечения из них выводов. Кого подразумевает кордовский мыслитель под этими профанами, станет ясно после ознакомления с одной из важнейших его концепций, связанной с классификацией людей по складу ума с точки зрения используемых ими рассуждений.

На свете, говорит Ибн-Рушд, существует три разновидности людей. К одной разновидности относятся те, кто вовсе не способен к толкованию «священных» текстов; это риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы

лишен способности к риторическому суждению. К другой разновидности относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьей разновидности относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке.

С точки зрения приписываемых этим категориям людей способов рассуждения истоки рассматриваемой концепции * следует искать в аристотелевском «Органоне», особенно в «Первой аналитике» и «Топике». Однако ближайшим образцом они восходят к традициям восточноперипатетической логики, детально разработанной в трудах Фараби. Последний рассматривает пять видов силлогизмов и суждений: аподейктический, диалектический, риторический, софистический и поэтический. Из них аподейктический свойствен философским рассуждениям и служит для того, чтобы «научить истине и объяснить ее в отношении предметов, природа которых такова, что они дают какое-то знание»; диалектический используется теми, кто «стремится взять верх над собеседником в предметах общепринятых и общеизвестных»; риторический же нужен тогда, когда требуется убедить слушателя в чем-то и «успокоить его душу без достижения достоверного знания» (39). Следует, однако, отметить, что Ибн-Рушд, описывая «диалектиков» и «риториков», наделяет их также черта-

* Эта концепция на мусульманском Востоке имела свою историю. С ней мы, в частности, встречаемся у Газали и Ибн-Туфейля (у последнего три разряда людей олицетворяются в образах Хайя, Асаля и Саламана).

ми, соответствующими двум остальным видам рассуждений, перечисляемых Фараби. А именно: для того чтобы «одержать верх над собеседником», «диалектики» сплошь и рядом прибегают к софистике, а для того чтобы «успокоить душу» «риториков», применяются «поэтические» высказывания, суть которых состоит в том, что они воздействуют исключительно на имажинативную силу души, вызывая в ней отрицательные или положительные эмоции, и потому не имеют никакого отношения к установлению или отрицанию истины.

Категорию лиц, которая стоит на уровне диалектических (по Аристотелю, основанных на вероятностных посылках) рассуждений, Ибн-Рушд отождествляет с «мутакаллимами», с представителями мусульманской, иудейской и христианской теологии. Промежуточное положение богословов между философами и «широкой публикой» — вот что, по убеждению Ибн-Рушда, делает их величайшим злом для общества. В отличие от «риториков», довольствующихся буквальным смыслом вероучения, «диалектики» пытаются подобно «аподейктикам» рассуждать о сущем, теоретизировать, но theologов с философами лишь формально сближает сходная проблематика и терминология; по существу же они отстаивают положения «общепринятые» или «общераспространенные», т. е. те же религиозные догматы, в которые слепо верит «широкая публика». Деятельность theologов с точки зрения расцвета «интеллектуальных добродетелей» не только бесполезна, но и вредна. Вредна она и потому, что провоцирует выступления «черни» против философов как еретиков и безбожников, и потому, что препятствует ученым поставить

свои знания на службу той же «широкой публике».

Но может быть, их деятельность полезна с точки зрения культивирования «практических добродетелей», поддержания нравственности и спокойствия в обществе? Нет, отвечает Ибн-Рушд, она и здесь не только бесполезна, но и вредна. Бесполезна потому, что высокие материи, о которых разглагольствуют теологи, все равно непонятны «широкой публике», а вредна потому, что их рассуждения — постольку, поскольку они опираются на вероятностные посылки, — могут привести лишь к разнобою в толковании «священных» текстов, вызвать всеобщий разброд и ввергнуть людей в пучину распрей и кровопролития вроде тех, которыми была полна история мусульманской общины, расколовшейся на множество сект, богословских школ и направлений.

Что же предлагает делать с теологами Ибн-Рушд? Аллегорический роман Ибн-Туфейля, как мы помним, завершается тем, что Робинзон приглашает Пятницу к себе на остров, берет этого «диалектика» под свое шефство и занимается его перевоспитанием. Ибн-Рушд не такнисходителен к теологам. Практически он выступает за их изоляцию от общества — за то, чтобы богословам запретить выступления перед «широкой публикой», а философам — перед богословами. Другими словами, будь он на месте автора «Романа о Хайе, сыне Якзана», его герой не отвез бы Асаля к себе на остров, а посадил его на каком-нибудь другом необитаемом острове, и притом в надежде, что Пятница там непременно погибнет. Во всяком случае, рассказывая в «Комментариях к „Государству“ Платона» о

созданной им модели идеального государства, Ибн-Рушд в одном месте вновь возвращается к своей классификации, упоминая, однако, на этот раз лишь две категории людей — «аподейктиков» и «риториков». Теологи лишаются права быть гражданами «добродетельного города».

Но «риторики» там все же остаются. И это очень важно для понимания позиции Ибн-Рушда в отношении возможности приобщения к науке «широкой публики», а следовательно, и для уяснения вопроса о его «демократизме» или «аристократизме».

3. ФИЛОСОФ И ОБЩЕСТВО: ИСТИНА И «ИСТИНА»

Ибн-Рушд, как об этом только что говорилось, предостерегал философов от посвящения в свои сокровенные мысли теологов. И это понятно: поскольку в действительности богословы еще располагали реальной силой, они могли принести философам и их науке неисчислимы бедствия. Вместе с тем кордовский мыслитель с еще большей настойчивостью подчеркивает пагубность распространения философских идей в «широкой публике».

В отличие от героя романа Ибн-Туфейля, который с наивностью человека, родившегося и выросшего на необитаемом острове, пытался было направить на путь философского знания Саламана и его подданных, Ибн-Рушд жил среди людей и, как трезвый мыслитель, отдавал себе отчет в том, какая огромная дистанция разделяла «интеллектуальную элиту» от подавляющего большинства членов окружавшего его об-

щества. «Если бы каждый индивид, — говорит он в комментарии к «Государству» Платона, — был способен обрести все человеческие совершенства, природа совершила бы нечто напрасное»; «это особенно очевидно в отношении высших совершенств, так как не всякий человек предрасположен быть воином, оратором, поэтом, а уж тем более философом» (10, стр. 112—113). С точки зрения Ибн-Рушда, отнять у «широкой публики» религиозные убеждения значило бы оставить общество без регулирующих человеческую жизнь нравственных принципов и ввергнуть его в пучину нигилизма и анархии.

Ибн-Рушд, конечно, не был демократом-просветителем, но из отношения кордовского мыслителя к «риторикам» нельзя делать вывода и о его антидемократизме. Нельзя делать по той простой причине, что разработанная им классификация людей основывается скорее на психологическо-гносеологических, чем классовых, принципах. Отметим в связи с этим, что у Ибн-Туфейля (с которым Ибн-Рушд, конечно, разделял взгляд на «широкую публику») костяк «черни» составляют люди как раз не бедные, а те, что стяжают богатства, добиваются высоких должностей, используют религию в престижных или иных каких-то своекорыстных целях, а олицетворением «риториков» выступает не кто иной, как сам правитель острова — Саламан.

Итак, философы должны мириться с необходимостью существования «риториков», составляющих громадное большинство общества. Но тогда они должны избрать себе и определенную линию поведения в жизни, так чтобы и наука развивалась на благо того же общества, и общество в лице «риториков» не препятствовало

бы развитию философии, пребывая в блаженном неведении об истинном положении вещей в окружающем мире. Такая линия в наиболее четкой форме (с поправкой на экзотеричность трактата) очерчивается Ибн-Рушдом в последнем разделе «Опровержения опровержения».

Поскольку любой философ, утверждает здесь Ибн-Рушд, прежде чем быть им, является обыкновенным человеком, т. е., прежде чем философствовать, должен жить, и жить по необходимости среди тех, кто далеко не всегда способен возвыситься до «умозрительных добродетелей», иными словами, до научного знания, то его первейшая обязанность заключается в том, чтобы на людях придерживаться заветов религии, общих для окружающего его коллектива. И тут же Ибн-Рушд делает весьма любопытное, на первый взгляд даже странное, замечание: «Поэтому самые верные слова — те, что гласят: каждый пророк есть мудрец, но не каждый мудрец — пророк» (3, стр. 583). Между тем именно в данном афоризме, если вникнуть в его сокровенный смысл, заключена вся суть учения Ибн-Рушда об отношении философии к религии.

Для окончательного уяснения концепции Ибн-Рушда, касающейся отношения философов к «широкой публике», начнем с рассмотрения второй части афоризма. Что значит «не каждый мудрец — пророк»? Это значит, что не каждый философ способен препарировать свои идеи так, чтобы они могли быть выражены в образной форме, или, другими словами, быть приведены в согласие с риторико-поэтическими речениями пророков, которые стремились не столько изучать бытие, как таковое, сколько в максималь-

но доступной форме изложить и освятить своим именем правила человеческого общежития. Отсюда и те «благочестивые» сентенции, которыми в этом не предназначенном для узкого круга сочинении Ибн-Рушд сопровождает изложенные выше соображения относительно правил поведения философа в обществе. Суть этих сентенций сводится к следующему: ученый, живя в «теологизированном» обществе, не может быть свободным от него; он не может тешить себя иллюзией относительно возможности существования «чистой» науки, базирующейся исключительно на доводах разума, ибо по меньшей мере в вопросах этики ему приходится считаться с господствующими моральными нормами, которые не имеют характера естественнонаучных или математических истин; но поскольку эти практические принципы в том виде, в каком они изложены в «священных» текстах, неразрывно связаны с некоторыми теоретическими проблемами (вопрос о бренности или бессмертии человеческой души и т. д.), то философ должен держать свою точку зрения при себе, ибо в противном случае он будет по справедливости квалифицирован как антиобщественный элемент, который своими речами способен лишь подорвать религиозные убеждения, а следовательно, и моральные устои «широкой публики», не будучи при этом в состоянии убедить ее в истинности проповедуемых им взглядов; в отношении несдержанного в своих публичных выступлениях ученого позиции философов и теологов совпадут, но совпадут лишь акцидентально: если богословы обрушатся на него за крамольное содержание его выступлений, то философы станут упрекать своего собрата за небрежение общест-

венным долгом — блюсти на людях букву «священных» текстов.

Ну а что же может означать первая часть парадоксального афоризма «каждый пророк есть мудрец»? Эти слова могут означать только то, что, поскольку откровение передается пророком прочим смертным в символической форме, каждый образ «священных» текстов ввиду отсутствия в них четкости, необходимой для научного рассуждения, может быть истолкован как иносказательное выражение научной истины — для этого требуется лишь их аллегорическое толкование, которое подходит к вероучению, как к набору метафор*. Кордовский мыслитель, конечно, ясно осознавал сложность стоявшей перед философами задачи, но это не мешало ему смотреть на перспективы ее решения с полным оптимизмом. У Ибн-Рушда был достаточно богатый опыт в юридической казуистике, и одно из главных его сочинений по мусульманскому праву выглядит как коллекция примеров, демонстрирующих возможность толкования соответствующих текстов в полярно противоположных значениях. Его оптимизм основывается на том, что «священные» тексты либо вовсе ничего не говорят о тех или иных вопросах, интересующих ученых; либо по своему буквальному смыслу не противоречат их взглядам; либо содержат в себе высказывания, сами находящиеся друг с другом в противоречии; либо выражают заключенные в них

* В качестве психологической основы учения Ибн-Рушда о возможности «научного переосмысления» «священных» текстов можно рассматривать выдвинутую им концепцию имагинативных форм как потенций форм умопостигаемых (об этой концепции речь будет идти ниже).

идеи в такой форме, что их можно толковать в каком угодно смысле; либо же прямо противоречат мнению ученых, но последние в таких случаях всегда могут сослаться на то, что это противоречие лишь иллюзорное, поскольку оно проистекает из буквального толкования «священных» текстов, что это лишь образно-символическая сторона их изложения, предназначенная для «широкой публики», и что сокровенный их смысл раскрывается только перед поборниками «демонстративного знания». Ибн-Рушд уверен, что посредством аллегорического толкования «священных» текстов ему удастся выдать хоть белое за черное, сославшись при этом на то, как обилен арабский язык омонимами и словами, допускающими толкование в диаметрально противоположных значениях. Кордовский мыслитель ссылается, в частности, на арабские слова, обозначающие одновременно яркий свет и кромешную тьму, громадное и ничтожное.

Можно было бы привести немало образцов переосмысления Ибн-Рушдом стихов Корана применительно к теориям перипатетиков (или попыток — из известных тактических соображений — представить диспуты теологов с философами как обыкновенный спор о словах), но будет достаточно проиллюстрировать этот способ «аргументации» лишь парой примеров, имеющих непосредственное касательство к решению основной задачи его трактата об отношении между философией и религией.

В самом его начале, цитируя коранический стих: «Назидайтесь, обладающие зрением!», Ибн-Рушд истолковывает первое слово в смысле «исследуйте», «подвергайте теоретическому рас-

смотрению, а затем, пользуясь повелительной формой всего высказывания, интерпретирует его как прямое указание всевышнего культивировать натурфилософию. Между тем из самого коранического текста вовсе не явствует аутентичность предлагаемого Ибн-Рушдом толкования, так что Ибн-аль-Араби мог точно с таким же основанием тому же слову в том же стихе придать совершенно отличный — мистико-интуитивистский — смысл.

В другом месте Ибн-Рушд приводит слова Корана: «Он тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке, которые — мать книги; и другие — сходные по смыслу. Те же, в сердцах которых уклонение, — они следуют за тем, что в нем сходно, домогаясь смятения и домогаясь толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят: «Мы уверовали в него; все — от нашего господ» (III, 5)*. Казалось бы, это высказывание категорически возбраняет давать Корану какие бы то ни было толкования, и уж тем более стихам, которые «сходны по смыслу», или, попросту говоря, двусмысленны, лишены четкости. Но Ибн-Рушда это нисколько не смутило. Поскольку в арабском языке того времени не существовало никакой пунктуации, он отредактировал последнюю фразу так: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха и твердых в знаниях». После этого ему оставалось только переосмыслить выражение «твердые в знаниях» как обозначающее философов и попутно еще раз отвергнуть притязания теологов

* Здесь и далее при ссылках на Коран в скобках указывается римской цифрой сура и арабской — стих. — *Прим. ред.*

на правомочность «диалектического» толкования «божьего слова» — для богословов Ибн-Рушд рекомендовал сохранять «пунктуацию» с «точкой» после слов «никто, кроме Аллаха».

Давая «священным» текстам трактовку, отвечавшую интересам развития научного знания, Ибн-Рушд рассчитывал на отмеченную выше недостаточную институализированность в исламе форм принятия решений относительно спорных вопросов мировоззрения. Но его расчеты не оправдались. Жизнь показала, что в «теологизированном» обществе решающее слово принадлежит богословию, выносятся ли оно относительно вопросов, входящих в сферу «практического» разума, или проблем разума «теоретического». Несмотря на то что в мусульманском мире действительно не было ни церковных соборов, которые регламентировали бы толкования «священных» текстов, ни «отцов церкви», чьи учения пользовались бы силой непререкаемого авторитета, ни инквизиции, которая угрожала бы отступникам от санкционированной системы взглядов на бытие пытками и казнью, тем не менее андалузское духовенство добилось того, что Ибн-Рушд подвергся репрессиям по эдикту халифа — друга философа и единственного человека в государстве, формально сочетавшего в своем лице светскую власть и власть духовную. И случилось это вскоре после того, как кордовский мыслитель завершил работу над трактатом об отношении философии к религии.

УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ

1. О ВЕЧНОСТИ МИРА

Борьба Ибн-Рушда против бесполезной и даже вредной во всех отношениях богословской братии отражала стремление передовых умов его времени найти формально-юридическую опору для достижения главной цели — дать существу такое толкование, которое бы в максимальной степени устранило из него вмешательство божественного промысла. Борьба за эмансипацию бытия от влияния сверхъестественных сил велась во многих направлениях, но ключевым вопросом в ней, по мнению как сторонников научного знания, так и их противников из лагеря богословия, был вопрос о вечности или сотворенности мира. Дальновидный Газали прекрасно оценил значение этой проблемы, заявив в «Опровержении философов», что признание вечности мира и вытекающее из этого допущение бесконечной серии естественных причин делают излишним и постулирование «первой причины», т. е. ведут практически к атеизму.

В выдвигаемых Ибн-Рушдом доводах в пользу несотворенности мира можно различить три способа аргументации: основанный на доказательствах, приводимых для подтверждения дан-

ного тезиса Аристотелем; базирующийся на аллегорическом толковании Корана; полемический, используемый для защиты учения восточных перипатетиков от нападков Абу-Хамида Газали и богословов из школы аль-Ашари.

Первый способ аргументации представляет мало интереса, поскольку он повторяет доводы Стагирита. Этот способ характерен для комментариев Ибн-Рушда к работам Аристотеля, особенно к «Физике», к книге «О возникновении и уничтожении» и к «Метафизике». Напротив, второй способ, будучи совершенно чуждым «аподейктическому» образу мышления Ибн-Рушда, интересен, однако, тем, что представляет собой образец практического применения метода аллегорического толкования к решению этого важнейшего мировоззренческого вопроса. С этим видом «доказательства» мы встречаемся в «Рассуждении, выносящем решение...», где на основе «анализа» стихов Корана, касающихся сотворения мира, утверждается, что речь в них идет лишь об изменении формы универсума, бытие которого бесконечно как в прошлом, так и в будущем. Согласно Ибн-Рушду, слова Корана «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде» предполагают «некое бытие, предшествовавшее данному бытию», т. е. указывают на безначальность существования Вселенной, а слова «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей...» * предполагают «другое бытие после данного бы-

* В XIX в. азербайджанский просветитель Аббас-Кули в сочинении «Тайны небесного царства» будет толковать эти слова Корана как указание на непрерывное рождение во Вселенной новых звезд и солнечных систем.

тия», или, иначе говоря, подразумевают неуничтожимость мира в будущем.

«Несолидность» подобного рода доказательств извечности и нетленности Вселенной была, однако, столь очевидна, что Ибн-Рушд и не пытался воспользоваться им даже в своей полемике с теологами на страницах «Опровержения опровержения». В упомянутой книге мы встречаемся с третьим способом аргументации, представляющим наибольший историко-философский интерес. Разделы, посвященные обсуждению данного вопроса, занимают добрую четверть этого фундаментального труда, что само по себе позволяет нам изложить содержащуюся в них полемику не иначе как лишь в весьма упрощенной и схематической форме.

Дискуссия между авторами двух «Опровержений» включает в себя доводы восточных перипатетиков («философов»), контраргументы Газали (и ашаритов) и оспаривающие состоятельность последних рассуждения Ибн-Рушда. Спор ведется по поводу четырех доказательств вечности мира, рассматриваемых Абу-Хамидом Газали в «Опровержении философов».

Первое доказательство.

Философы отрицают возможность того, чтобы нечто, имеющее начало во времени, исходило от какого-либо вечного принципа. Если бы мир был сотворен, то должно было бы существовать нечто, определяющее его возникновение, ибо в противном случае он пребывал бы в прежнем своем состоянии чистой возможности; вместе с тем о таком определяющем начале можно спросить: становилось оно в момент сотворения чем-то новым или нет? Если нет, то мир опять же продолжал бы находиться в состоянии чистой

возможности; если да, то об этом определяющем начале можно было бы спросить: каким другим детерминантом определялся его переход в новое состояние в момент творения мира и почему это произошло именно в данный, а не в какой-то другой из совершенно равноценных в отношении возможности творения моментов времени? И тогда мы либо получили бы бесконечный регресс, либо дошли бы до такого принципа, который определяет вечно.

Газали выдвигает против этого доказательства двойное возражение. Во-первых, говорит он, философов можно спросить, на каком основании они оспаривают мнение тех, кто убежден в сотворенности мира некоей извечной волей, которая решила, чтобы мир возник именно тогда, когда он возник. Философы, с точки зрения теологов, в данном случае претендуют на то, что они опираются на определенную аксиому, хотя на самом деле ее здесь нет, ибо иначе она пользовалась бы общим признанием. Между тем людей, убежденных в сотворенности мира во времени, бессчетное множество. С другой стороны, философы совершенно незаконно сравнивают вечную волю бога с конечной волей людей, у которых возникновение объекта желания не может отставать от появления самого желания. Во-вторых, философы обязаны признавать творение мира во времени, поскольку они признают наличие в нем причинно-следственных отношений, которые не могут образовать бесконечного регресса.

Ибн-Рушд, отвергая мимоходом ссылку Газали на общепринятость догмата о сотворенности мира извечной волей, замечает, что условие истинности какого-либо положения не состоит в

признании его всеми людьми. Что же касается существа возражений Газали, то первое из них носит чисто софистический характер: поскольку Газали не мог утверждать возможность отставания результата действия от самого акта действования, наделенного волей, и от его решения действовать, он заявил, что от желания действования может отставать результат его действия. Но ведь весь вопрос заключается в невозможности отставания результата действия от самого акта действования. Главный же порок этого рассуждения заключается в том, что о «воле», которую религия приписывает богу, судят по аналогии с волей человека. Во втором возражении Газали игнорируется тот факт, что все имеющее начало во времени проистекает из кругового движения небесных сфер, но не постольку, поскольку это движение постоянно, а поскольку оно всегда обновляется.

Второе доказательство.

Философы утверждают, что под предшествованием бога миру следует подразумевать предшествование в сущности, а не во времени, ибо в противном случае оказалось бы, что до мира и связанного с его движением времени протекло бы время, которое имело бы конец, не имея начала, что невозможно. Если же время, выражающее меру движения, должно быть извечным, то извечность должна быть свойственна и тому, что движется, а именно миру. Наконец, извечность мира вытекает и из несомненной, с точки зрения теологии, истины, согласно которой бог был способен создать мир за бесконечное число лет раньше, чем он это якобы сделал, так как отрицание данной истины было бы равносильно отрицанию всемогущества творца.

Газали на это возражает так: предшествование бога миру и времени следует понимать в том смысле, что время сотворено и что бог вначале существовал без мира и времени, а затем с миром и временем. Предположение наряду с богом и еще не сотворенным миром времени есть ошибка человеческого воображения, бесильного представить себе начало чего-то, чему бы не предшествовало некое «прежде», т. е. время. Точно в такую же иллюзию воображение впадает тогда, когда предполагает за пределами мира пустое пространство, хотя таковое не может быть мыслимо, поскольку протяжение есть необходимый атрибут тела. К аналогичной ошибке воображения восходит и последний довод философов, который легко опровергнуть, сравнив время с местом: разве всевышний не мог сотворить сферу мира больше или меньше существующей на один локоть, два локтя и так далее до бесконечности? Если философы скажут «не мог», то тем самым отвергнут всемогущество бога; если же скажут «мог», то припишут пустоте какую-то величину, но это абсурдно, так как пустота есть ничто.

Ибн-Рушд прежде всего отмечает беспредметность всего спора о предшествующем и последующем, поскольку извечному не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в нем. Философов это обстоятельство не смущает, ибо они считают, что движущийся мир в целом не имеет начала, и могут указать, каким образом то, что имеет начало во времени, происходит из извечного. Что же касается сравнения времени с местом, то оно несостоятельно, ввиду того что в отличие от тела время и движение не имеют положения и не образуют целого.

Третье доказательство.

Философы настаивают на том, что если мир был вечно возможен, то, стало быть, он существовал вечно, ибо в этом случае он никогда не был бы невозможным; если же предположить, что возможность его существования имела начало, то из этого вытекало бы признание такого времени, когда мир был невозможен, что в свою очередь было бы тождественно признанию бессилия бога.

Газали признает гипотетическую возможность возникновения мира в любой из моментов протекшего до этого времени; вместе с тем он указывает, что начало мира не наступило в любое время, поскольку действительность не совпадает с возможностью. Подобно этому нет предела возможностям прибавления к существующему миру некоего тела, затем еще одного тела и так до бесконечности, что, однако, не предполагает наличия абсолютно заполненного бесконечного пространства.

Ибн-Рушд проводит различие между утверждениями тех, кто выводит вечность мира из единой по числу возможности его возникновения, и утверждением Газали о бесконечных по числу возможностях миров, допущение которых превращало бы их в единичные тела, что вело бы к нелепому выводу: существующий мир составлял бы часть какого-то другого мира, другой — третьего и т. д., и тогда этот ряд либо завершился бы миром, извечным как нечто единичное, либо же уходил бы в бесконечность, что нелепо. А если необходимо прервать этот ряд, то уж лучше всего сделать это на окружающем нас мире.

Четвертое доказательство.

Философы считают, что любой предмет до своего возникновения есть либо возможно сущее, либо невозможно сущее, либо необходимо сущее. Возникающий предмет не может быть невозможно сущим, так как невозможное вообще не существует; он не может быть и необходимо сущим, ибо необходимое вообще не бывает несуществующим; значит, этот предмет есть возможно сущее. Поскольку же помимо материи нет иного субстрата, с которым эта возможность могла бы сочетаться, то, стало быть, первома-терия никогда не возникала.

Газали парирует этот довод философов ссылкой на то, что возможность есть не более чем понятие разума, не имеющее в объективной действительности ничего такого, атрибутом чего она могла бы служить. В частности, если возможность нуждается в чем-то, возможностью чего она была бы, то и невозможность нуждалась бы в таком же реально существующем субстрате, что нелепо.

Ибн-Рушд вскрывает абсурдность рассуждений Газали, пытающегося с помощью номинилистических аргументов опровергнуть приводимый им довод философов в пользу извечности материи. «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» (4, стр. 474). То, что сказано о природе возможности, справедливо и в отношении всех прочих истинных

понятий разума, поскольку истинное, как гласит его определение, есть то, что существует в душе таким, каким оно существует вне души. Поэтому же несостоятельна и ссылка Газали на абсурдность наделения невозможности каким-либо субстратом.

В заключительной части изложенной выше полемики Ибн-Рушд аналогичным образом доказывает бесконечность существования мира в будущем. Основу аргументации составляет тезис, согласно которому все, что имеет начало, имеет и конец, а все безначальное бесконечно.

Исследователи творчества Ибн-Рушда отмечают параллели между рассуждениями о вечности мира в «Опровержении опровержения» и некоторыми концепциями западноевропейских философов не только средневековья, но и нового времени (упоминают, например, полемику между Кларком и Лейбницем, антиномии Канта и т. п.). Возможность какого-то влияния в данном случае оспаривать нельзя, поскольку латинские переводы обоих «Опровержений», по словам Л. Готье, «в ту эпоху были на руках у всех эрудированных мыслителей» (47, стр. 196). Главное, однако, здесь, видимо, заключается в изумительной широте охвата Ибн-Рушдом (и Газали) разнообразных аспектов проблемы, энциклопедичности изложения доводов за и против вечности мира, накопившихся в истории философии со времен Аристотеля.

Из греческой философской литературы наиболее отчетливые следы на аргументации, принятой всеми тремя сторонами полемики, оставила книга христианского комментатора Аристотеля — Иоанна Филопона «О вечности мира», направленная против неоплатоника Прокла, ко-

торый выдвинул 18 доказательств в пользу несотворенности Вселенной. Эта книга была рано переведена на арабский язык, а поскольку в ней излагались и аргументы Прокла, то на мусульманском Востоке из нее черпали доводы как сторонники, так и противники креационизма.

Что же касается автора «Опровержения опровержения», то одна из главных его забот заключалась в том, чтобы выявить в этой полемике те идеи, которые он приписывал Аристотелю, отделив от них воззрения, свойственные лишь ближневосточным последователям Стагирита, прежде всего Ибн-Сине, и взгляды, которые оказались ложно приписанными философам Абу-Хамидом Газали либо возникли в результате неправильного толкования «Доводом ислама» подлинных концепций перипатетизма*. Только после такой селекции он приступал к последовательной защите тех доводов в пользу вечности мира, которые представлялись ему выражающими «истинную» точку зрения аристотелизма, а также тех, которые выдвигались Фараби и Ибн-Синой, но лишь постольку, поскольку они согласовывались с первыми.

2. О МАТЕРИИ, ЕЕ ФОРМАХ И ДВИЖЕНИИ

Ибн-Рушд не в меньшей мере, чем Газали, видел непосредственную связь вопроса о веч-

* Ибн-Рушд, впрочем, оговаривается, что он слишком высокого мнения о своем оппоненте, чтобы допустить ту или другую версию, и склонен объяснить все объективными условиями жизни Газали.

ности или сотворенности мира с более широкой проблемой отношения к природным процессам сверхъестественных сил. Вместе с тем кордовский мыслитель понимал, что утверждение вечности мира само по себе еще не равнозначно признанию самодеятельности природы, имманентности наблюдаемых в ней форм и закономерностей, что при трактовке вопроса о происхождении вещей возможно больше решений, чем простое согласие или несогласие с точкой зрения креационизма.

В комментарии к XII книге аристотелевской «Метафизики» Ибн-Рушд излагает основные способы решения этого вопроса теми, «кто утверждает о действующей причине и возникновении [вещей]». Два полярно противоположных взгляда, говорит он, выдвигаются, с одной стороны, авторами учения о скрытом предсуществовании («кумун»), а с другой — последователями учения о творении из ничего. Под авторами учения о скрытом предсуществовании Ибн-Рушд, видимо, подразумевает Анаксагора и последователей Ибрахима ан-Наззама, основоположника одной из мутазилитских школ, утверждавшего о делимости тел на бесконечно малые корпускулы, каждая из которых является одновременно и субстанцией и акциденцией (эти корпускулы, учил он, могут проникать одна в другую, так что свойства тел определяются преобладанием в них того или иного рода субстанций-акциденций). С точки зрения последователей этой школы, по словам Ибн-Рушда, «все наличествует во всем, возникновение представляет собой не что иное, как выхождение вещей одной из другой, и при возникновении действитель нужен для вывода и отличения их друг от друга. Ясно, что

действователь, по их мнению, есть не более чем двигатель» (15, стр. 1497—1498).

Что же касается сторонников учения о творении вещей из ничего, продолжает Ибн-Рушд, то к ним относятся все те, кто рассматривает действователя в качестве абсолютного демиурга, творческий акт которого не нуждается в предшествующей ему материи. «Таково общепринятое мнение мутакаллимов нашей и христианской общин, так что Иоанн Грамматик Христианин был даже убежден, что возможность наличествует в одном только действователе, как об этом рассказывает Абу-Наср [Фараби] в „Изменяющемся сущем”» (15, стр. 1498).

Сверх этих двух концепций существуют промежуточные точки зрения. Таковые подразделяются на две, причем одна из них в свою очередь имеет еще две разновидности. Для всех этих точек зрения обще то, что их сторонники рассматривают возникновение как изменение субстанции, отрицая творение вещей из ничего. «Одно из этих мнений — это мнение тех, кто полагает, что действователь — это тот, кто творит, созидая форму и утверждая ее в первоматерии. Это так называемый даритель форм. К числу таких [мыслителей] принадлежит Ибн-Сина. Другие же полагают, что подобный действователь существует двойким образом: либо отрешенно от первоматерии, либо не отрешенно. [Действователь], не отрешенный [от материи], — это, с их точки зрения, например, огонь, вызывающий огонь, или человек, порождающий человека; отрешенный же [действователь] — это тот, кто порождает животное или растение, не создавая [их] из подобного [им] животного или растения. Таково учение Фемистия, а возможно,

и Абу-Насра [Фараби], как это явствует из его высказываний о двух философиях *, хотя сомнительно привнесение этого действителя в животных, размножающихся половым путем.

Что касается третьего учения, то это то, которое мы взяли у Аристотеля. По этому учению, действитель производит сочетание материи и формы, приводя в движение и изменяя материю таким образом, что выводит в актуальное состояние заключенную в ней потенцию формы. Этот взгляд сходен со взглядом тех, кто полагает, что действитель действует, соединяя и приводя в порядок разрозненные формы, а именно тех, кто разделяет учение Эмпедокла» (15, стр. 1489—1499). Точка зрения Аристотеля, по мнению Ибн-Рушда, является как бы синтезом всех прочих концепций, устраняющим в них крайности и сохраняющим моменты истинности: «Все, кто высказывается за творение, скрытое предсуществование, соединение и разделение, шли к этой мысли, но не дошли до нее» (15, стр. 1499). Раскрывая в более детализированном виде аристотелевское понимание «соединения формы с материей», Ибн-Рушд пишет: «Высказывание Аристотеля о том, что подобное возникает из подобного или близкого подобному, вовсе не имеет того смысла, будто подобное своей сущностью и своей формой воздействует на форму ему подобного. Это высказывание имеет тот смысл, что [подобное] выводит форму ему подобного из потенциального состояния в актуальное, но как действитель оно выступает вовсе не потому, что привносит

* Речь идет о трактате Фараби «Соединение точек зрения двух мудрецов — божественного Платона и Аристотеля».

в первоматерию нечто извне. С субстанцией дело обстоит так же, как и с акциденциями: горячее не привносит в нагревающееся тело теплоту извне — здесь потенциальное становится горячим актуально. Точно так же обстоит дело с величиной, относящейся к становлению, а именно если величина при становлении переходит из одного количества к другому, то этот переход совершается не благодаря какому-то количеству, приводящему в эту величину извне. Точно так же и перемещение не есть нечто истекающее извне от двигателя» (15, стр. 1500).

Ибн-Рушд примыкает к точке зрения Аристотеля. Однако, отстаивая ее, он перешагивает те рубежи, перед которыми тот остановился при опровержении платоновского учения о мире идей, причем попытка кордовского мыслителя преодолеть дуализм формы и материи связана с критикой тех уступок неоплатонизму, которые он подметил в философии предшествовавших ему восточных перипатетиков — Фараби и особенно Ибн-Сины. Основные пункты этой критики таковы.

Предшествующие перипатетики, говорит он, стремились примирить Аристотеля и Платона, не постигнув сути аристотелевского учения. Ибн-Рушд неоднократно возвращается к аристотелевским аргументам против учения Платона об идеях, чтобы доказать несостоятельность взглядов тех мыслителей, которые рассматривают эти универсалии как самосушье и отрешенные от материи субстанции. Из этих взглядов, утверждает кордовский мыслитель, следуют нелепые выводы, не говоря о том, что они совершенно не способствуют пониманию единичных сущностей как таковых; их высказывания об универ-

салиях в общем суть «поэтические речения», используемые для поучения широкой публики. Для демонстрации абсурдности утверждений о том, что единичное обязано своим существованием общему, платоновской идее, Ибн-Рушд обращается к своему излюбленному примеру с рядом людей, порождающих друг друга, не прибегая к какой-то универсалии, обозначающей человека вообще, или к примеру врача, который обходится своим искусством и в излечении больного не испытывает никакой потребности в платоновской идее здоровья.

Ибн-Рушд не без основания связывает уступки, допускаемые Ибн-Синой платонизму и теологии, с разделением сущего на возможное и необходимое, из которых первое выступает в качестве возможного благодаря самому себе и необходимого благодаря другому, т. е. богу. Опровержению этой концепции Ибн-Рушд посвятил специальный трактат, известный нам только по названию, но к ее критике он неоднократно возвращается и в других своих работах, в частности в комментариях к аристотелевской «Метафизике» и в «Опровержении опровержения». В последних отмечается нелепость приписывания предметам одновременно возможности и необходимости, коль скоро мир рассматривается как нечто совечное богу — в вечных предметах сама возможность необходима, так что вечно возможное и необходимое суть эквивалентные понятия.

Другой важнейший пункт критики Ибн-Рушдом философии Ибн-Сины заключается во вскрытии несостоятельности его учения о сущности и существовании. Рассматривая существующие в мире субстанции, Ибн-Сина различал

в них сущность и существование, утверждая при этом, что сущность онтологически предшествует существованию и что последнее выступает как нечто дополняющее сущность. В противоположность этому Ибн-Рушд утверждает, что единичные субстанции существуют первичным образом и что, хотя ум может различать в них сущность и существование, онтологически то и другое составляют в них единство (такое единство Ибн-Сина признавал лишь за богом). Приоритет в бытии, говорит кордовский мыслитель, принадлежит индивидуальным субстанциям, а общее является таковым лишь в той мере, в какой оно есть в то же время единичное.

Как мы видим, критика Ибн-Рушдом уступок, допускаемых Ибн-Синой платоновскому идеализму, есть не что иное, как критика решения им проблемы универсалий с позиций умеренного реализма. Кордовский мыслитель, однако, видел угрозу научному мировоззрению в решении этой проблемы и с противоположной позиции — с позиции номинализма. Выше мы уже имели возможность ознакомиться с номиналистическими контраргументами Газали, направленными против утверждения философов об извечности материи. К аналогичным приемам он прибегает и в ряде других случаев, в частности при опровержении каузальности. Учению Ибн-Сины об универсалиях Газали противопоставляет репрезентативную теорию абстракций, которая в свою очередь является прямым логическим выводом из онтологии ашаризма.

«По нашему мнению, — пишет Газали в «Опровержении философов», — в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, кото-

рую чувство расчленишь не способен, 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» (4, стр. 550).

Необходимость борьбы на два фронта — с элементами реализма в философии Ибн-Сины, превращающей материю в чисто пассивное начало, лишь способное иметь предрасположение к принятию извне форм видимого мира, и с элементами номинализма в аргументации Газали, направленной против извечного существования материи и присущности общего (возможности, причинности и т. п.) индивидуальным суб-

станциям, — необходимость такой борьбы определила и своеобразие трактовки Ибн-Рушдом проблемы соотношения формы и материи.

В приводившемся выше фрагменте из комментариев к «Метафизике» Ибн-Рушд уже наметил общую линию собственного (и приписываемого им Аристотелю) решения указанной проблемы: формы не создаются в вещах вместе с самими этими вещами в едином акте творения, как утверждают ашариты, и не привносятся в материю неким «дарителем форм» в процессе вечного творения, как утверждает Ибн-Сина, а имманентны извечной, несотворенной перво-материи и лишь переходят в ней из потенциального состояния в актуальное. Проницательность кордовского мыслителя состояла в понимании им того, что, коль скоро материя рассматривается лишь как чистая абстракция нашего разума, нельзя ни успешно отстоять натуралистического объяснения мира от теологов, отвергавших объективное существование возможности, а следовательно, и вечности материи, ни преодолеть уступок, допускавших последним Ибн-Синою, который, лишая материю всякой положительности, превращал ее практически в ничто и таким образом становился на точку зрения Платона.

В комментариях Ибн-Рушда к аристотелевской «Метафизике» говорится, что если рассматривать материю как то, что лишено индивидуальной формы, как лишь чисто интеллигибельную сущность, то это было бы равнозначно сведению ее к абсолютному небытию, к чему-то такому, что не обладает объективным существованием. «А если так, то то, благодаря чему материя отличается от небытия и выступает как нечто такое, что существует вне души, есть не

что иное, как то, что она является субстратом для чувственно воспринимаемого, зримого единичного предмета, а не то, что в материи мыслится». Тезис, согласно которому материя существенно образом связана с конкретными, чувственно воспринимаемыми предметами, подкрепляется учением Ибн-Рушда о «телесной форме».

В учении Аристотеля подлунный мир представляет собой мир сложных субстанций, состоящих из смешения четырех элементов — земли, воды, воздуха и огня. Четыре элемента в свою очередь состоят из первоматерии и субстанциальной, или элементной, формы. Чтобы заполнить брешь между аристотелевской первоматерией и элементной формой, комментаторы Стагирита ввели понятие «телесная форма». Ибн-Сина определял «телесную форму» как то, что предрасположено к принятию трех измерений, подчеркивая, что эта форма не тождественна самой трехмерности, ибо форма относится к категории субстанции, а трехмерность — к категории количества. В отличие от Ибн-Сины Ибн-Рушд рассматривает «телесную форму» как тождественную неопределенной трехмерности, т. е. протяженности*. Что данная концепция по сути своей имела целью утверждение имманентности форм самой материи и была направлена против восходящего к Платону представления о привхождении их в материю извне, — это прекрасно понял Джордано Бруно, который в диалоге «О причине, начале и едином» устами Теофила говорил: Аверроэс «утверждает, что материя в своей сущности содержит пространственные из-

* Такова же точка зрения Ибн-Туфейля (см. 30, стр. 357—358).

мерения неопределенными, желая этим подчеркнуть, что они получают определение благодаря той или иной фигуре или тем или иным размерам сообразно тому, как в природе изменяются формы. Из этого взгляда видно, что материя производит их как бы из себя, а не получает их как бы извне» (24, стр. 263).

Рассматривая протяженность как необходимое условие дифференциации форм и изменения их в материальном субстрате, Ибн-Рушд вплотную подходит к идее перехода количественных изменений в качественные. В «Рассуждении о небесном теле» он пишет: «Все это согласуется с тем, что является благодаря чувственному восприятию. Так, например, когда теплотворная форма действует в воде, вода претерпевает увеличение в своих измерениях и эти измерения приближаются к измерениям воздуха. Далее, когда вода достигает наибольшей величины измерений, возможных в воде, предмет освобождается от формы воды и наибольшей величины измерений, свойственной воде, и приобретает форму воздуха и величину измерений, свойственную приобретению формы воздуха. Противоположное имеет место тогда, когда в воздухе действует хладотворная форма... Но что касается измерений в безотносительном смысле, а именно тех, в отношении которых мы используем слово «тело» в его безотносительном смысле, то первая материя никогда не освобождается от нее так же, как она никогда не освобождается от прочих акциденций, общих для всех тел, изменяющихся к своим противоположностям, либо для двух или более из них, например от свойства быть прозрачным, общего для огня и воздуха» (17, стр. 309).

Из отрицания трактовки материи как простой отрицательности у Ибн-Рушда с необходимостью вытекает понимание происходящих в ней процессов как потока непрекращающихся изменений, в котором бытие и небытие теряют свой абсолютный характер. Ибн-Рушд пишет: «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“ Природа, в которой выражается это «нечто третье», не может являться ни абсолютным бытием, ни абсолютным небытием — в них немислимо становление или уничтожение. Такую природу представляет «то, что философы называют материей; это она является причиной возникновения и уничтожения» (4, стр. 470—471).

Согласно Ибн-Рушду, о небытии можно говорить лишь как об акциденции, как о моменте становления и уничтожения, как об их условии, но условия не менее существенном, чем материя и форма. Такое небытие эквивалентно потенциальному бытию. Но если становление есть переход от потенциального (или «несовершенного») бытия к актуальному, а уничтожение — от актуального к потенциальному, то между этими процессами стирается всякая грань: «Когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование» (27, стр. 498).

При этом кордовский мыслитель неоднократно подчеркивает, что начало возникновения и

уничтожения, равно как роста, уменьшения, превращения, перемещения, т. е. движения в широком смысле слова, заключено в самой природе материи, служащей субстратом для проявляющихся в ней и в ней же «угасающих» форм*. «...Движение, — пишет, например, Ибн-Рушд, — есть необходимый атрибут субстрата», — и добавляет: — «...движение возможно только в том, что также и покоится, но не в абсолютном небытии, ведь в абсолютном небытии не заключена никакая возможность, иначе абсолютное небытие могло бы обратиться в бытие. Следовательно, небытие, необходимо предшествующее тому, что имеет начало во времени, должно быть связано с субстратом и отделяется от него, [когда какая-то вещь возникает], как это происходит со всеми другими противоположностями. Так, например, когда теплое становится холодным, не сама теплота переходит в холод, а тот предмет, который был холодным, воспринимает тепло и служит его субстратом» (4, стр. 448—449).

Говоря об активности природы, Ибн-Рушд ссылается на точку зрения философов, убежденных в том, что элементы имеют души, создающие тот или иной вид животных, растений и минералов. Оговариваясь, что у древних мыслителей не было единогласия относительно того, насколько сходны эти «души» с душами в общепринятом их понимании, он отождествляет их функцию с функцией «деятельного разума» Ибн-Сины. Обращение к представлению о душе

* Говоря о том, что материя познается через изменения, Дунс Скот недаром каждый раз ссылается на один и тот же авторитет — на Комментатора (см. 28, стр. 886, 890).

при попытке объяснения активности природы вполне понятно, ибо душа, согласно перипатетикам, есть энтелехия естественного тела, в котором двигатель находится в сущностном сочетании с движущимся. С другой стороны, по словам Ибн-Сины, она «есть жизнь в чистом смысле». Но хотя материальный мир самодеятелен, ввиду чего Ибн-Баджа и сравнивал его с «единым животным», активность природы тем не менее должна чем-то отличаться от жизнедеятельности одушевленных существ в прямом смысле этого термина, т. е. занимать какое-то промежуточное положение между жизнью и полной пассивностью — смертью. И это положение соответствовало бы положению небытия как потенциального бытия, как момента и условия всех тех изменений, которые происходят в материи.

Такая аналогия в средневековом мусульманском мире существовала, и она воплощалась в представлении о сне. Мусульманские суфии-пантеисты сравнивали со сном состояние природы как единства абсолютного бытия — бога и абсолютного небытия — материи; это ее состояние представлялось им в виде своеобразной «пограничной ситуации», которую они называли горизонтом, имея в виду грань, разделяющую жизнь и смерть. Сходная метафора встречается и в сочинении Газали «Оживление религиозных наук». Но что еще более важно, подобную трактовку сна мы встречаем у Аристотеля в книге «О происхождении животных». Только в свете этой аналогии можно понять фразу, оброненную Ибн-Рушдом в том же «Опровержении опровержения»: «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» (4, стр. 537).

Ибн-Рушд категорически опровергал индивидуальное бессмертие и, конечно же, не с ним связывал аналогию между состоянием души во время сна и после смерти. Эта аналогия подсказывалась ему убеждением в том, что нет непреходимой грани между живой материей и материей, которую считают косной, что мертвой материи вообще не существует и что даже в царстве минералов теплится некий род жизни*. Для подтверждения этого тезиса Ибн-Рушд приводит, в частности, такие доводы: душа живет не только при полном отпавлении своих функций или когда ее активность приторможена сном, но и тогда, когда управляемое ею тело погибает, ибо даже в этом случае от нее остаются какие-то части, которые возвращаются к неким «тонким неосязаемым телам»; одни и те же вещества при определенном сочетании могут образовать какое-то растение, затем, когда его съест то или иное животное, претвориться в

* Не исключено, что именно эта аналогия побудила Ибн-Туфейля назвать своего героя — этого в самом буквальном смысле дитя природы — именем Живой, сын Бодрствующего.

кровь и семя и в будущем дать жизнь другой особи данного вида животных; вопреки убеждению теологов в том, что бог создал человека непосредственно из праха, человеческий организм в своем становлении проходит все промежуточные звенья, отделяющие его от неживой природы*.

Исходя из некоторых рассуждений Ибн-Рушда, касающихся постепенного перехода низших форм бытия в высшие, можно заключить, что у него имелись догадки об эволюционном происхождении растений, животных и человека. Это особенно касается одного его высказывания в конце «Опровержения опровержения», где говорится, что «единая вещь», сама собой развиваясь, переходит от одной стадии (таур) к другой и ведет к превращению неорганических тел в существа, сознающие свою сущность, т. е. наделенные разумной душой. Подобного рода заключение подтверждается тем фактом, что на средневековом мусульманском Востоке эволюционистские идеи, можно сказать, носились в воздухе, кристаллизуясь подчас в более или менее развернутые теории, например, в трактатах «Чистых братьев», в «Четырех беседах» Низами Арузи, в «Искандер-намэ» Низами Гянджеви. Идея развития человека из неживой природы, как мы знаем, составляет одну из главных мыслей аллегорического романа Ибн-Туфейля. Вместе с тем у Ибн-Рушда мы каждый раз

* Согласно Ибн-Бадже, «от одного рода к другому, более совершенному, природа переходит не иначе как после создания ею некоторого посредствующего звена» (29, стр. 302), например грибов — между минералами и растениями, морских губок — между растениями и животными, обезьян — между животными и человеком.

сталкиваемся с какой-то недоговоренностью. Так, рассуждение о звеньях, опосредствующих возникновение человека из праха, он внезапно обрывает фразой: «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» (4, стр. 525).

Точно с такой же недомолвкой сталкиваешься и в вопросе о ближайшем определении той «интимной силы», которую Ибн-Рушд усматривает в фундаменте природы. «Кто признает существование душ после смерти и их численное множество, — пишет он, — 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, которые созидают тела в подлунном мире и все содержащееся в них. У философов не возникает никаких сомнений в том, что в элементах существует небесная теплота, которая есть субстрат тех сил, которые созидают животных и растения; но некоторые из философов называют эту силу некоей естественной небесной силой, в то время как Гален называет ее формирующей силой, а иногда — творцом; он говорит: существует, по-видимому, некий мудрый созидатель живых существ, что видно из науки о строении органических тел; но где находится этот созидатель и какова его субстанция — это слишком возвышенный для человека вопрос» (4, стр. 557).

В этих рассуждениях, так же как и в других случаях, когда речь идет о деликатных вопросах, ставящих философа лицом к лицу с догматами

религии, Ибн-Рушд следует своему обычному правилу, предоставляя читателям самим догадываться о его сокровенных убеждениях, завуалированных ссылками на теории античных мыслителей. Конечно, при таком способе изложения взглядов некоторые из них кажутся расплывчатыми, но смазанными здесь остаются, к счастью, только детали; общая же картина прорисовывается достаточно четко. А в данном случае она обнаруживает стремление Ибн-Рушда объяснить все процессы, происходящие в природе, действием посясторонних, естественных причин.

3. О ПРИЧИННОСТИ И МИРОВОМ ПОРЯДКЕ

«Искусство логики, — пишет Ибн-Рушд в «Опровержении опровержения», — 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» (4, стр. 510). Свои взгляды на причинность Ибн-Рушд развивает в полемике с ашаритами и с опирающимся на их доводы Абу-Хамидом Газали. Эти доводы основываются на сведении каузальных связей к простому «обычаю» и на толковании бога как единственной причины не только всего сущего, но и тех представлений о сущем, которые возникают в субъекте познания. В опровержение этих доводов Ибн-Рушд указывает на то, что их авторы, исходя из тех же посылок, должны отрицать и истинность своих собственных утверждений, а также на то, что подобные доводы одновременно

подрывают и устои религии, поскольку они устраняют в мире мудрость, а стало быть, и управляющее им мудрое начало. Кроме того, пишет Ибн-Рушд, «совершенно очевидно, что у вещей есть сущность 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 [...] и тогда все вещи были бы одновременно и чем-то одним и чем-то не одним [...]. Но если отрицается природа единого, то отрицается и природа сущего, а если отрицается природа сущего, то необходимо [признавать] несуществование [всего]» (4, стр. 509).

В связи с этим кордовский мыслитель специально останавливается на термине «обычай», с помощью которого мутакаллимы пытались объяснить как действия творца, так и причину возникновения у людей представления о каузальных отношениях. Ибн-Рушд не отрицает возможности применения этого термина по отношению к явлениям, которые не носят необходимого характера, но о которых думают, основываясь на мнении, что они необходимы. «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... Если мутакаллимы имеют в виду обычай, то есть обычный порядок существующих вещей, то ведь обычай бывает только у одуше-

ленных 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» (4, стр. 510—511).

Отвергая контингентное (случайностное) объяснение явлений теологами (которые пытались таким путем подтвердить догмат о способности бога творить чудеса, прерывая цепь взаимной детерминации вещей), Ибн-Рушд, таким образом, вовсе не склонялся к отождествлению причинности с необходимостью, не отрицал объективного характера случайности. Когда мутакалим, говорит Ибн-Рушд, при отрицании во «внешнем мире» причинно-следственных отношений ссылаются на необязательность проистекания из данного явления привычного действия, они игнорируют то обстоятельство, что для появления такого действия часто требуются и некоторые дополнительные причины, все равно, действуют ли они отдельно от данной причины или вместе с нею, и что, с другой стороны, некоторые дополнительные причины способны воспрепятствовать проистеканию действия от данной причины, хотя последняя и будет налицо. Ибо, вообще говоря, «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» (4, стр. 509).

Помимо спекуляции богословов на случаях, когда «внешние условия могут привести к тому, что действия не будут с необходимостью вытекать из причин», Ибн-Рушд опровергает и дру-

гой их довод — тот, что спекулирует на непознанности причин того или иного явления. «Если мутакаллимы, — пишет он, — 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» (4, стр. 508).

Рассуждения кордовского мыслителя, направленные против отрицания теологами объективных причинных связей (а это отрицание, как мы видели, вытекало из отождествления каузальности с необходимостью, с одной стороны, и из игнорирования относительности человеческого знания — с другой), имели главной своей целью доказательство несостоятельности основного богословского тезиса, согласно которому каждое явление своим существованием обязано исключительно творческой деятельности бога. Поскольку же для подкрепления этого тезиса мутакаллимы постоянно ссылались на «чудеса», то Ибн-Рушд особенно настойчиво подчеркивает всеобщность причинно-следственных связей и невозможность выпадения из системы таких связей ни единого предмета. Если бы хоть какая-то часть явлений, пишет он, «была бы полностью независимой от других, то есть если бы одни из них не служили причиной других, тогда мир не мог бы быть единым связным целым» (3, стр. 380). Рассматривать же мир не как еди-

ное связное целое, добавляет Ибн-Рушд, — значит не только противоречить здравому рассудку, но и выступать против одного из главных доказательств бытия божьего, используемых самими же богословами, — а именно телеологического. «Мутакаллимы [...] — пишет он, — 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» (4, стр. 510).

Говоря о переплетении многообразных причинно-следственных отношений, Ибн-Рушд, конечно, имел перед глазами прежде всего ближайший к человеку «мир возникновения и уничтожения»; этот мир потому и назван был так философами, что образующие его четыре стихии с их четырьмя противоположными качествами (теплота, холод, влажность и сухость), сочетаясь друг с другом в разных пропорциях, создавали неисчислимое множество субстанций и форм их взаимодействия и тем самым превращали его в гигантский калейдоскоп то появляющихся, то вновь исчезающих феноменов. Вместе с тем кордовский мыслитель подчеркивает зависимость процессов, происходящих в подлунном мире, от более широких и постоянных процессов, характеризующих жизнь Вселенной. «Мы не должны сомневаться, — пишет он, — 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 кото-

рой обуславливает как их действия, так и их существование» (4, стр. 511). Эту внешнюю причину Ибн-Рушд усматривает в небесных телах, которые своим движением сообщают «миру возникновения и уничтожения» теплоту, необходимую для реализации всех происходящих в нем процессов. Основное внимание кордовский мыслитель уделяет здесь, разумеется, влиянию на подлунный мир Солнца, хотя он не отрицает возможности прямого или косвенного воздействия на земные процессы и со стороны других светил.

Именно движение небесных сфер, по учению Ибн-Рушда, является тем деятельным началом, которое выводит формы подлунного мира из потенциального состояния в актуальное. В действии этого начала нет ничего мистического или сверхъестественного. Оно отлично и от творения из ничего, о котором говорят «мутакаллимы из числа представителей трех общин», и от вхождения в сопричастие с материей самосущих идей, о котором говорит Платон, и от действия «дарителя форм», о котором говорят Ибн-Сина и другие философы, в чьих учениях предполагается, будто «вещи служат причиной друг друга лишь в том смысле, что создают предрасположения к принятию форм от внешнего начала» (4, стр. 512). Это действие, сказывающееся на жизни подлунного мира через распространение в нем тепла и света, попеременное наступление дня и ночи, смену времен года и соответствующие им изменения в циклах природы, по своей реализации ничем не отличается от действия других естественных причин.

Но между ними есть и разница. Дело в том, что действие небесных тел относится к действию

причин в «мире возникновения и уничтожения» как общее к частному. Подобные отношения существуют и во взаимодействии явлений природы, в которой господствуют четыре стихии. Так, например, теплота и влажность являются условием жизни, поскольку они суть нечто «более общее», чем жизнь, так же как жизнь есть нечто «более общее», чем разумность. Однако то наиболее общее условие, которое составляет движение небесных сфер для процессов, происходящих в подлунном мире, отличается от подчиненных ему условий одним существенным свойством — в силу якобы неизменности небесной материи, эфира, оно постоянно и вечно, в то время как причины, действующие в подлунном мире, подчиняются свойственному ему закону возникновения и уничтожения. А это в свою очередь означает, что движение небесных тел вносит в процессы, происходящие в «мире возникновения и уничтожения», элемент постоянства, упорядоченности и единства.

Вместе с тем, отмечает Ибн-Рушд, хотя небесные тела вечны и не претерпевают никаких превращений, они все же изменяют свое местоположение и поэтому с точки зрения постоянства и изменчивости сами занимают промежуточное положение между миром преходящих вещей и неким «извечным, единым по числу, совершенно неизменным началом».

Ибн-Рушд, естественно, отождествляет это начало с богом традиционных религий: ведь «религии являются необходимыми политическими искусстваами», обязывающими каждого беспрекословно принимать на веру существование творца (3, стр. 581—582). Но сам кордовский мыслитель, как мы помним, учит не слишком

доверять словам. «Бог» — термин омонимичный. С точки зрения народной религии, бог — это антропоморфное существо, обретающееся на небе. Ибн-Рушд не возражает против того, чтобы «широкая публика» представляла его себе в таком виде; более того, он считает даже пагубным для общества внедрение в сознание публики концепции абстрактного божества, лишённого чувственно воспринимаемых качеств и не имеющего определенного местопребывания, ибо это привело бы к разубеждению «широкой публики» в существовании творца со всеми вытекающими из этого социальными последствиями. Но публика не теоретизирует. Гораздо большее беспокойство в нем вызывает та разновидность антропоморфизированного, личностного существа, бытие которой отстаивают теологи.

Мутакаллимы, согласно Ибн-Рушду, наделяют бога если не телесными, то во всяком случае духовными качествами человека. При ближайшем рассмотрении, иронизирует он в «Опровержении опровержения», становится ясно, что, «уподобив мир произведениям ремесла, созданным человеческой волей, знанием и могуществом, они рассматривают Аллаха как вечного человека. Когда же им возразили, что он в таком случае должен был бы иметь и тело, они ответили, что он вечен, а тела преходящи. Так они были вынуждены предположить некоего бесплотного человека, созидającego все сущее. Но это учение есть не что иное, как метафора и поэтическая речь, а метафорические речения, конечно, весьма убедительны, но только до тех пор, пока их не подвергнут исследованию, — вот тогда-то их недостатки всплывают наружу» (3, стр. 425). Кордовский мыслитель прежде всего

доказывает несостоятельность волюнтаристического представления о боге, указывая на то, что наделение всевышнего волей означает приписывание ему пассивных состояний, а также стремления к чему-то такому, чего ему недостает. Учению о всевышнем как о личностном существе, определяющем каждое единичное явление и чинящем во Вселенной произвол «подобно единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев» (4, стр. 516), он противопоставляет теорию, гласящую о том, что высшее начало, которое вызывает к жизни единичные явления, действует согласно естественным законам и относится к этим явлениям так же, как глава иерархизированного государства — к делам его граждан.

Ибн-Рушд — вслед за другими перипатетиками — называет это неизменное начало разумом — «разумом, отрешенным от материи», ибо только разум объемлет те объекты познания, которые неизменны, а следовательно, не связаны с преходящими материальными предметами. Но «разум» тоже омоним. Рассказывая о генезисе понятия космического разума у философов, Ибн-Рушд пишет: «Когда они увидели, далее, что порядок, господствующий в природе и в действии природы, следует какому-то разумному замыслу, очень напоминающему тот, что бывает у ремесленника, они подумали, что должен существовать разум, заставляющий эти природные силы действовать разумным образом» (3, стр. 435). Ибн-Рушд многократно подчеркивает, что использование слова «разум» применительно к человеку и к неизменному началу, царствующему во Вселенной, является тем случаем,

когда «две различные вещи могут сущностно отличаться друг от друга и не иметь между собой ничего общего, кроме имени, когда у них нет ни ближайшего, ни отдаленного общего рода» (3, стр. 295).

Это неизменное начало, согласно Ибн-Рушду, не может быть разумом в обычном словоупотреблении или разумным божеством хотя бы потому, что интеллект, так же как и воля, предполагает в субъекте пассивные состояния, а также переход от несовершенства к совершенству и возможность одновременного проистекания от него двух противоположностей (ибо разум в отличие от чувств способен воспринимать два противоположных объекта вместе). И в этом случае, пишет Ибн-Рушд, те, кто приписывают всевышнему разум, превращают «бога в вечного человека, а человека — в смертного бога» (3, стр. 468). Космический интеллект у Ибн-Рушда не обладает фактически знанием не только об индивидуальном, но и об универсальном, точнее, он содержит в себе то и другое в нерасчленимом единстве. «Только потому, что познаваемые нами предметы отделены друг от друга, — пишет Ибн-Рушд, — мы не можем воспринимать актуально бесконечного, и если существует знание, в коем познаваемые предметы соединены, то по отношению к нему конечное и бесконечное тождественны» (13, стр. 345).

«Знание», о котором говорит здесь кордовский мыслитель, является также омонимом. Ибн-Рушд многократно подчеркивает, что это знание составляет тождество не только с познающим (как это имеет место и с человеческим разумом), но также с «существующими вещами». В наиболее полной форме сущность косми-

ческого интеллекта раскрывается в том месте «Опровержения опровержения», где говорится: «Этот разум необходимо есть гармония, служащая причиной той гармонии, которая наличествует в существующих вещах, и его восприятию нельзя приписывать знания об универсалиях, не говоря уже об индивидах. Ибо универсалии суть умопостигаемое, которое выступает как результат и нечто последующее по отношению к существующим вещам, между тем как существующие вещи выступают как результат по отношению к этому разуму. Данный разум необходимо воспринимает существующие вещи, воспринимая гармонию и порядок, кои наличествуют в них, через свою сущность, а не благодаря восприятию чего-либо извне [...] Отрешенный [от материи] разум воспринимает только свою собственную сущность, а воспринимая свою собственную сущность, он воспринимает все существующие вещи, поскольку его разум есть не что иное, как гармония и порядок, кои наличествуют во всех предметах, а этот порядок и эта гармония воспринимаются деятельными силами, которые имеют порядок и гармонию, существуя во всех предметах, и которые философы называют «приодами» (3, стр. 339—340).

Итак, кордовский мыслитель проводит последовательное отождествление «отрешенного от материи разума» с мировым порядком, а мирового порядка — с деятельностью природных сил. Мировой порядок есть то, что в конечном итоге определяет реализацию каждой данной возможности в том или ином участке материи, хотя непосредственно в этом процессе участвует ограниченное число «ближайших» причин; «вот по-

чему, — пишет Ибн-Рушд, — Аристотель и говорит, что человек и солнце вместе порождают другого человека» (3, стр. 268). Но этот эмпирически наблюдаемый в каждый ограниченный отрезок времени порядок универсума не может выступать в качестве абсолютного условия реализации мировых процессов, ибо последние определяются бесконечным множеством каузальных связей, уходящих в прошлое. Таким условием не может быть и сумма этих связей, ибо последние не поддаются никакому суммированию ввиду безначальности существования мира, движения и времени. Предельной причиной всех явлений, происходящих во Вселенной, может быть тот же мировой порядок, но рассматриваемый под некоей формой вечности. Это и есть «отрешенный от материи» космический интеллект.

В учении Ибн-Рушда этот интеллект обозначает не только порядок мира, но и заключенную в нем энергию, которая обнаруживает себя в деятельности, не являющейся ни свободной, произвольной, ни необходимой, обусловленной какой-либо природой. «Убедительное доказательство, — пишет по этому поводу Ибн-Рушд, — подтверждает существование действителя, наделенного силой, которая не есть ни воля, ни природная способность (которую, однако, шарият 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 его)» (4, стр. 403).

«Отрешенный от материи» космический разум отождествляется Ибн-Рушдом с аристотелевским «нусом». Но у Аристотеля речь идет о супранатуральном интеллекте, который пребывает за гранью Вселенной и по которому томится все сущее в тщетном стремлении достичь его совершенства как своей предельной цели. Кордовский же мыслитель подчеркивает онтологическое тождество космического разума конечным проявлениям мировой гармонии. В этом смысле его позиция приближается к позиции тех древних мыслителей, о которых он говорит в тринадцатом рассуждении «Опровержения опровержения», — мыслителей, по взглядам которых «бог есть целокупность сущего» (3, стр. 463). Точка зрения Ибн-Рушда, следовательно, может быть ближайшим образом охарактеризована как точка зрения последователя натуралистического пантеизма.

Вместе с тем кордовский мыслитель разделяет те антиисторические взгляды на природу, которые были свойственны аристотелевской «первой философии». Как известно, космос у Аристотеля вечен и неизменен, причем именно как космос — как нечто упорядоченное и совершенное. Такая концепция универсума была порождена в значительной мере протестом против космогонических представлений более ранних мыслителей, говоривших о первоначальном хаосе и всеобщем смешении вещей, что, с точки зрения Стагирита, было равносильно утверждению о случайном возникновении мира. Отсюда и ограничение Аристотелем космоса в пространстве, и допущение им космического разума, поддерживающего гармонию и движение Вселенной.

У Ибн-Рушда путь к антиисторизму также устлан самыми благими побуждениями — желанием доказать несостоятельность утверждений теологов о том, что мир состоит из хаотического конгломерата атомарных субстанций и акциденций, что во Вселенной нет места для закономерных, природой вещей обусловленных явлений, что сама форма универсума (местоположение астрономических полюсов, направление движения небесных сфер и т. д.) возникла по чистой случайности. Именно из стремления покончить с волюнтаристско-креационистским и иррационалистическо-контингентным объяснением сущего кордовский мыслитель, с одной стороны, доказывал бесконечность мира во времени, а с другой — необоснованно оконечивал его, рассматривая целокупность Вселенной как вечное настоящее, как запрограммированность мировых процессов согласно раз и навсегда данным законам, что в свою очередь было связано с утверждением замкнутости Вселенной в пространстве и неизменности содержащихся в ней форм.

Но это только одна, а именно онтологическая, сторона вопроса. В гносеологическом же плане, разрабатывая учение о мировом разуме как высшем принципе единства и законосообразности универсума, Ибн-Рушд стремился сделать прозрачной, доступной, хотя бы в пределе, человеческому пониманию ту целокупность детерминаций, которая определяет в конечном счете все, что дано человеку в рамках его опыта. Вместе с тем представление об этом разуме служило Ибн-Рушду своеобразным «убежищем незнания», символом, восполняющим недостатки естественнонаучных, прежде всего космологических,

знаний того времени. Обращение к космическому интеллекту, в частности, обуславливалось тем, что, хотя мусульманскому средневековью была уже достаточно хорошо известна кинематика движения небесных тел, оно оставалось в полном неведении относительно динамики этого движения. По этой же причине кордовский мыслитель сохранял учение об иерархии разумов небесных сфер, каждый из которых воплощает в себе специфические закономерности «управляемого» им участка Вселенной и одновременно выступает в качестве начала, воспринимающего гармонию и энергию вышестоящей сферы и передающего их сфере нижестоящей.

Таким образом, с гносеологической точки зрения учение Ибн-Рушда о космическом интеллекте можно рассматривать как следствие объективизации метафизического идеала завершеного человеческого знания.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. «ВЕЧНЫЙ РАЗУМ» В БРЕННОЙ ДУШЕ

Всеобщность причинных связей, в которых раскрывается законосообразная гармония универсума, рассматривается Ибн-Рушдом в качестве объективной предпосылки познаваемости мира человеческим разумом. В отношении субъекта познания эта оптимистическая точка зрения подкрепляется трактовкой человека как чудесного творения природы, устанавливающего связь «между несовершенными чувственно воспринимаемыми реальностями, то есть теми, к действию которых всегда примешана потенциальность, и высшими реальностями, к действию которых вовсе не бывает примешана потенциальность, а именно отвлеченными [от материи] разумами» (7, стр. 186). Ибн-Рушд при этом подчеркивает, что именно первая материя, содержащая потенциально все формы бытия, таит в себе возможность появления на земле разумной жизни и что, поскольку все потенциальное необходимо переходит в актуальное состояние, в той или иной своей части она должна непременно порождать философскую мысль и ее носителей.

Вместе с тем в отличие от пантеистов суфийского направления, придерживавшихся анало-

гичного представления о человеке как о микрокосмосе и в связи с этим утверждавших о способности его постигать истину (бога) через мистическую интуицию, Ибн-Рушд рассматривает процесс познания как нелегкое восхождение от того, что дано человеку в ощущении, к тому, что постигается только разумом, от того, что ближе к нему, к тому, что ближе к действительности. Искатель истины не может миновать ни одной из ступеней познания и на каждой из них рискует оступиться: вероятность ошибки имеется уже на уровне чувственного восприятия (когда, например, какой-то цвет или движение соотносят с тем или иным предметом), воображение обманчиво в большинстве случаев, а что касается понятий в разуме, то, хотя сами по себе они и не лгут, их сочетания сплошь и рядом могут оказаться в разладе с отношениями, существующими «вне души».

Свое учение о высшей познавательной способности человека — о разуме — Ибн-Рушд развивает, исходя из психологической теории Аристотеля. Согласно этой теории, способность к разумной деятельности у человека предшествует самой этой деятельности, представляя собой как бы чистую доску (*tabula rasa*), на которую только акт мышления наносит определенное содержание, почерпнутое из чувственных образов, — фантазм. В связи с этим Аристотель различал двойкий разум: деятельный, активный интеллект, который все производит, и страдательный, пассивный интеллект, который может всем стать. Вводя понятие страдательного разума, Стагирит, вероятно, стремился установить какую-то связь между мышлением и деятельностью низших, чувственных потенций души, од-

нако сущность этого разума и его отношение к активному интеллекту и низшим психическим силам у него остались нераскрытыми. Восполнением этого пробела в аристотелевском учении о душе занимались впоследствии многие комментаторы, в том числе и Александр Афродизийский, впервые введший термин «материальный разум» для обозначения того интеллекта, который Аристотель называл пассивным.

В толковании материального разума, предложенном Александром Афродизийским, Ибн-Рушд подвергает детальному критическому разбору два основных положения: 1) этот разум является функцией тела; 2) до того как стать актуальным, он представляет собой нечто чисто негативное — подобие письменных знаков, которые еще не нанесены на доску. Возражая против первого из этих положений, Ибн-Рушд говорит: если бы материальный интеллект был психической силой, проистекающей из смешения четырех элементов, то разум ничем бы не отличался от чувств, из чего бы следовали многие абсурдные выводы: имея собственную форму, интеллект был бы способен воспринимать лишь строго ограниченный круг однородных объектов, не мог бы воспринимать в одном познавательном акте противоположности, а также самого себя, подвергался бы с годами «износу», хотя на самом деле в отличие от чувств ум с течением времени не слабеет, а, напротив, крепнет, и т. д. Короче говоря, Александр Афродизийский игнорирует в данном случае требование, которое Аристотель вслед за Анаксагором предъявлял разуму: чтобы познавать, он не должен быть «смешан» с телом.

Точно такие же возражения вызывает у Ибн-Рушда сведение Александром Афродизийским материального разума к простому предрасположению. Говорить о способности к восприятию умопостигаемых форм как о чем-то чисто негативном и не имеющем для себя даже определенного субстрата, по мнению Ибн-Рушда, — это все равно, что говорить об абсолютном небытии, в котором, как известно, не заключена никакая возможность. Следуя аналогии, выдвинутой Александром Афродизийским, Ибн-Рушд указывает, что материальный разум отличается от материи только тем, что он в потенции есть все умопостигаемое, а не чувственно воспринимаемое, и что, подобно тому как материя в себе самой содержит формы единичных вещей, не приобретая их из какого-то внешнего источника, точно так же материальный разум является не предрасположением к мышлению, а носителем этого предрасположения, не тем, что пока не нанесено на чистую доску, а самой этой доской.

Реальным субстратом для понятий, ждущих перехода из потенциального состояния в актуальное, Ибн-Рушд считает формы воображения. Воображение, говорит он, — это не чувство, как полагал Демокрит, ибо в воображении мы воспринимаем отсутствующие предметы, часто ошибаемся и создаем произвольные сочетания из имевшихся у нас в прошлом ощущений; это и не мнение, как думал Эмпедокл, так как действие воображения зависит от нашего желания и не сопровождается суждением; наконец, это и не соединение чувства с мнением, как утверждал Платон. Формы воображения единичны, так же как и представления, возникающие в

общем чувстве, на которое оно опирается. Вместе с тем эти формы обладают некоторыми свойствами, приближающими их к понятиям, что обнаруживается, например, в способности ягненка воспринимать в конкретных образах волка и овцы «идеи» враждебности и дружелюбности. Кордовский мыслитель не соглашается с точкой зрения Ибн-Сины, согласно которой данная способность определяется особой силой «догадки». Эта способность, пишет Ибн-Рушд, есть свойство воображения вообще, но особенно у «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» (4, стр. 529). С помощью таких особого рода общих представлений строят, например, свои соты пчелы, ими же руководствуются в своей работе ремесленники, например плотники.

Переход содержащихся в материальном разуме понятий из потенциального состояния в актуальное Ибн-Рушд объясняет деятельностью активного интеллекта, символизирующей законосообразное действие природных сил в подлунном мире. Следуя за Аристотелем, он сравнивает этот процесс с процессом образования ощущений. «Это сходство, — говорится в большом комментарии к книге «О душе», — еще более полно прослеживается между видимым предметом, приводящим в движение чувство зрения, и умопостигаемым предметом, приводящим в движение разум. Ибо как видимый предмет, каким является цвет, приводит в движение чувство зрения только тогда, когда благодаря нали-

чию света он стал цветом актуально, после того как он был им потенциально, точно так же формы воображения приводят в движение материальный разум только тогда, когда они становятся умопостигаемыми актуально, после того как они были таковыми потенциально. И именно поэтому (как будет видно ниже) Аристотелю понадобилось постулировать деятельный разум, который является разумом, выводящим формы воображения из потенциального состояния в актуальное... Отношение умопостигаемых форм к материальному разуму сходно с отношением формы цвета к силе зрения» (13, стр. 318).

Таким образом, в качестве субстрата материального разума у Ибн-Рушда выступают имгинативные формы, предрасположенные стать интеллигибельными, а в качестве принципа, заставляющего формы воображения актуально приводить в движение материальный разум, — активный интеллект. При переходе в актуальное состояние материальный интеллект становится «обладающим разумом»: в нем зарождаются первые понятия и аксиоматические принципы, основанные на опыте. Обладающий разум со своей стороны выступает в качестве начала, которое побуждает человека к умозрительному знанию, уже не нуждающемуся в опыте, а оперирующему исключительно абстракциями. На этой ступени — ступени «приобретенного разума» — человеческий интеллект уподобляется деятельному разуму, который, следовательно, оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли. Блаженство, испытываемое в ходе приобщения к деятельному разуму, или, другими словами, в процессе теоретическо-

го познания мира, по мнению Ибн-Рушда, доступно далеко не всем, да и те, кому дано его испытать, вкушают плоды трудов своих лишь на закате жизни.

Как мы видели, свое учение о материальном разуме кордовский мыслитель излагает в полемике с Александром Афродизийским. Острота этой полемики оставалась бы непонятной, если бы она не обнаруживала более или менее очевидной связи с критикой в адрес Газали и Ибн-Сины. Как нам известно, первый из тезисов Александра Афродизийского, вызвавших возражения Ибн-Рушда, заключается в отождествлении рационального познания с чувственным. Но, исходя именно из этого тезиса, Газали отвергал наличие общих понятий в разуме и их коррелятов в объективной действительности. Точка зрения Абу-Хамида Газали, пишет по этому поводу Ибн-Рушд, «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 чувство многократно воспринимает 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» (см. 4, стр. 552). Что же касается второго тезиса — того, что сводит ма-

* Имена Зейд и Халид эквивалентны выражению «Иван и Петр» в русском языке.

териальный разум к чистому предрасположению, — то он совершенно тождествен концепции Ибн-Сины, согласно которой материальный интеллект, так же как и материя, представляет собой простую способность принимать формы от самосущего активного интеллекта: к принятию единичных форм материя предрасполагает естественные причины, к принятию универсальных форм материальный разум предрасполагает воображение, но и в том и другом случае формы проистекают из супранатурального принципа — от «дарителя форм».

То, что, критикуя Александра Афродизийского, Ибн-Рушд имел в виду точки зрения Газали и Ибн-Сины, подтверждается трактовкой, которую он дает активному разуму. «Этот разум, — пишет Ибн-Рушд, — совершает два действия. Одно из них связано с его отрешенностью [от материи], а именно, как это свойственно отрешенным [от материи] разумам, он умпостигает себя, [причем в этом акте] умпостигающее и умпостигаемое тождественны во всех отношениях. Другое действие заключается в том, что он умпостигает те предметы разумного восприятия, которые находятся в материальном разуме, то есть переводит их из потенциального состояния в актуальное» (7, стр. 183). Легко заметить, что обе затрагиваемые здесь функции деятельного разума противопоставляются как раз тем представлениям, которые связаны с номинализмом Газали и реализмом Ибн-Сины, ибо суть приведенного высказывания состоит в том, что общее потенциально существует объективно, а образование понятий есть процесс, происходящий в самом познающем субъекте.

Критика Ибн-Рушдом того толкования страдательного разума, которое предлагал Александр Афродизийский, определялась, однако, не только тем, что оно сближалось с посылками, на основании которых Газали и Ибн-Сина давали одинаково несостоятельные, с точки зрения кордовского мыслителя, решения проблемы универсалий. Она была обусловлена и другим обстоятельством: хотя сам Александр Афродизийский отрицал индивидуальное бессмертие (материальный разум тленен так же, как и тело, с которым он «смешан»), тем не менее оба его положения о пассивном интеллекте подводили к противоположному выводу, к которому позднее и пришли Ибн-Сина и Газали. В самом деле, утверждая бренность человеческого тела, Ибн-Сина допускал бессмертие индивидуальной человеческой души, ссылаясь на то, что она связана с телом лишь как с акцидентальной причиной и имеет вечную природу знаний, привходящих в нее из деятельного разума. Что же касается Газали, то, по его утверждению, душа запечатлена в теле и соединена с ним неразрывными узами. В «Опровержении философов» он употребляет все свое искусство на то, чтобы вскрыть ложность десяти доказательств, выдвигавшихся перипатетиками для подтверждения субстанциальности души и ее независимости — в отношении деятельности разумной силы — от функционирования телесных органов. Но мусульманский теолог при этом преследовал единственную цель — доказать, что бессмертие есть удел как души, так и тела, что воскрешение в загробном мире носит не только духовный, но и телесный характер, что такой же характер должны носить воздаяния и наказания, ожидающие в

потусторонней жизни праведников и грешников.

Если подходить к учению Ибн-Рушда не абстрактно, а с учетом антитеологической направленности всего его творчества, то критика им концепции Александра Афродизийского приобретает совершенно конкретный смысл, отнюдь не подтверждающий мнения о том, что она являлась, по выражению Ж. Тэри, критикой «квинтэссенции материализма» Александра Афродизийского с позиций «по существу религиозного мыслителя» (см. 59)*.

Точки зрения Ибн-Рушда и Александра Афродизийского совпадают в главном — в отрицании бессмертия индивидуальной человеческой души. По учению кордовского мыслителя, тленность низшей, животной части души очевидна: в своем существовании она зависит непосредственно от жизнедеятельности тела; кроме того, если бы, например, способность к чувственному восприятию была непреходящей, то она вечно содержала бы в себе образы ощущения и не нуждалась бы для их восприятия во внешних объектах. Между взаимодействием ощущаемого предмета и воспринимающим его органом и взаимодействием этого предмета с окружающей его средой принципиального различия нет: в обоих случаях возникновение формы есть следствие

* Мы не будем останавливаться на вульгарном представлении о материализме как доктрине, сводящей все психические процессы, включая рациональное познание, к телесным отправлениям. Следуя такому представлению, С. Ван ден Берг, например, в комментариях к английскому переводу «Опровержения опровержения» утверждает даже, что Газали, возражая против доводов философов в пользу объективного существования общего, исходил из материалистических принципов.

естественной детерминации, ввиду чего и питающая, и ощущающая, и вожделеющая, и воображающая силы души возникают и уничтожаются.

Примерно такая же детерминированность характеризует, согласно Ибн-Рушду, деятельность разумной части души, так что если воображение тленно так же, как ощущения, на которые оно опирается, то, стало быть, тленен и разум, черпающий для себя материал из форм воображения. Человек, допускающий бессмертие душ (а именно такова была точка зрения не только теологов, но и Ибн-Сины), впадает в противоречие, сопряженное с признанием актуальной бесконечности: прибавление душ вновь умерших людей к сонму бесчисленных душ усопших до этого человеческих существ означало бы превышение на какую-то величину одного бесконечного другим, что невозможно.

Но наряду с этим кордовский мыслитель указывает на принципиальное различие между разумом и способностью к чувственному восприятию. В отличие от ощущений понятия, с одной стороны, преходящи, а с другой — нет; преходящи они постольку, поскольку суть понятия того или иного индивида, а непреходящи в той мере, в какой являются общими для всех индивидов, объемлемых родом «человек». Если бы понятия, по Ибн-Рушду, были только преходящими, то они были бы так же индивидуальны, как ощущения, но в таком случае люди вообще были бы не способны передавать знания друг другу. Вот почему, пишет он, «знания являются вечными»: понятия «возникают и уничтожаются только акцидентально», ибо «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» (27, стр. 551—552). С этой точки зрения и души людей, с одной стороны, множественны (принципом индивидуализации здесь выступает материя), а с другой — едины и, как таковые, составляют некую целостность, обладающую такой же вечной природой, как род «человек».

Это, однако, не значит, что Ибн-Рушд стоял на точке зрения монопсихизма, как думали многие представители средневековой западноевропейской философии. Если бы Ибн-Рушд действительно придерживался этой точки зрения, то Фома Аквинский и Альберт Великий были бы правы, укоряя кордовского мыслителя: можно ли себе представить, чтобы одна и та же душа одновременно была мудрой и безумной, радовалась и печалилась? Между тем с точно такими же доводами против монопсихизма выступал уже Газали: «...душа Зейда — это не душа Амра или еще кого-нибудь другого... если бы эти души были тождественны, то были бы также тождественными их знания» (27, стр. 417). На что Ибн-Рушд отвечал: «...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 «различие» 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» (27, стр. 418).

Ясно, что ни о каком «общечеловеческом» разуме у Ибн-Рушда речи быть не может. Дело у него идет лишь о единстве человечества с точки зрения сути его бытия, т. е. в отношении при-сущности ему разумной души, которая выступает в данном случае как общая форма (в отличие от индивидуальной души какого-нибудь Зейда или Амра) и в качестве таковой подобно всем прочим общим формам обладает вечным, непреходящим бытием. Ибн-Рушд поэтому говорит о вечности материального и деятельного разумов, из которых первый обозначает вечную способность вечного человечества к познанию, а второй — наличие вечного условия для осуществления этой возможности. Что же касается представления о вечном человечестве, то оно не содержит в себе ничего нового по сравнению с соответствующей концепцией Аристотеля, который, например, во второй книге сочинения «О возникновении животных» пишет, что хотя сущности, пребывающие в подлунном мире, переходящи как индивиды, однако в отношении объемлющего их вида вечность возможна, вследствие чего всегда существует род людей, животных и растений.

Учение о причастности всех людей к единому разуму нельзя также связывать (как это делают некоторые авторы) с будто бы имевшимся у Ибн-Рушда стремлением решительно всех людей наделить способностью идти по пути интеллектуального развития. Такая трактовка противоречит уже изложенной выше теории Ибн-Рушда, касающейся врожденных склонностей людей к одному из трех способов рассуждения. В данном случае, видимо, лучше говорить о стремлении Ибн-Рушда утвердить равенство способно-

стей к постижению истины не для индивидов, а для народов и поколений. Учение о единосущем и вечном разуме с этой точки зрения могло бы содержать в себе мысль, развиваемую Ибн-Рушдом в «Рассуждении, выносящем решение...»: познание мира не является прерогативой одной какой-то страны или религиозной общины; оно осуществляется мыслителями различных стран и не сразу, а в бесконечном чередовании людских поколений. И тогда можно было бы согласиться с замечанием, высказанным Э. Ренаном в связи с рассмотрением этого учения: «Не будучи выражено с такой точностью, какая в настоящее время требуется от философских изысканий, подобное решение удовлетворяло основным условиям проблемы и определяло с достаточной ясностью роль абсолютного и относительного в деле познания» (37, VIII, стр. 84).

2. СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ В МИРЕ ДОБРА И ЗЛА

Разумеется, своим учением о единосущем и вечном интеллекте Ибн-Рушд стремился одновременно выполнить требование, которое он сам выдвигал перед философами, живущими в «теологизированном» обществе: ни в утвердительной, ни в отрицательной форме не подрывать основных догматов господствующей религии, в том числе и догмат о бессмертии души. Более того, для «широкой публики», пишет он, необходимо убеждение в неизбежности не только духовного, но и телесного воскрешения в судный день, ибо надежды и страх, которые она связывает с этим днем, более возбуждаются телесны-

ми, чем духовными, образами. Сами же по себе сказки о загробном воздаянии и наказании не только ложны, но и аморальны. В комментариях к «Государству» Платона Ибн-Рушд пишет, что эти рассказы имеют целью воспитать в людях лжедобродетель, поскольку если человек, следуя религиозным представлениям о потустороннем воздаянии, будет воздерживаться от наслаждений на этом свете, то он будет это делать исключительно в надежде на то, что сторицей возместит в раю понесенный им от этого ущерб (хотя, впрочем, райские радости вряд ли могут прельстить обладателя «умозрительных добродетелей»: ведь эти радости исчерпывает довольно скудный ассортимент удовольствий далеко не возвышенного свойства: яства, напитки, гурии).

Кордовский мыслитель, конечно, отдавал себе также отчет в том, что сказки о бессмертии и потусторонней жизни помимо всего прочего возникли из естественного стремления людей к вечности, из страха перед конечностью человеческого бытия. Истинный мудрец, по идее Ибн-Рушда, может легко расстаться с этой иллюзией. Он знает, что бытие лучше небытия, что душа необходима растениям и животным, в частности, как раз потому, что ввиду своей сложности и непрочности органические тела, не будь они наделены элементарными психическими потенциями, не смогли бы ни одного мгновения существовать даже в качестве индивидов и что благодаря той же душе, заключенной в ней силе размножения растениям и животным обеспечена физическая вечность в отношении рода и вида. Но мудрец кроме этого знает и то, что природа гарантирует ему не только родовое, физическое

бессмертие, но и непреходящую духовную жизнь в качестве индивида, ибо мысль его не умирает с его физической смертью, а становится достоянием грядущих поколений. Вот почему, пишет Ибн-Рушд, человек не может обойтись без «умозрительных добродетелей» ни в «посюсторонней», ни в «потусторонней» жизни. И в этом, согласно его учению, заключается коренное отличие философии от религии: религия, с точки зрения мудреца, нужна лишь для «земной» жизни, ибо она является не более чем прикладным «политическим искусством», одной из «практических дисциплин», играющих подчиненную роль по отношению к «теоретическому знанию», или философии.

Отсюда соответствующая трактовка деятельности лиц, которым традиция приписывает роль «посланников божьих», передатчиков «откровения» и законоучителей. В отличие от соответствующих концепций предшествовавших перипатетиков Востока психологическая теория Ибн-Рушда оставляет пророчество без всякого рассмотрения. Кордовский мыслитель не верит в какие-то особые интеллектуальные способности пророков, как и во все те чудодейства, которые религиозная традиция приписывает Мухаммеду, Иисусу и Моисею. В частности, пишет Ибн-Рушд, не «расчленение моря» при исходе израильтян из Египта сделало пророком Моисея, а то, что он принес своему народу «закон», т. е. религию как совокупность норм поведения людей в обществе. Точно так же единственным свидетельством пророческой миссии Мухаммеда может служить Коран, «чудесная природа» которого состоит в том, что он может «убедить» в необходимости следовать «практическим доб-

родителям» всех и, кроме того, без труда поддается аллегорическому толкованию «избранными».

В критике религиозных принципов нравственности Ибн-Рушд следует своей концепции отношения философии к религии, обрушиваясь не на «священные» тексты, а на теологов, которых он обвиняет в искажении внутреннего смысла «откровения». Кордовский мыслитель прежде всего отвергает теистический субъективизм и этический волюнтаризм ашаритской теории, согласно которой все нравственные ценности определяются заповедями и повелениями бога в том виде, в каком они изложены в «священных» текстах. Если придерживаться этой теории, пишет Ибн-Рушд, то необходимо утверждать, что нет ничего, что было бы само по себе благом или злом, а такое утверждение противоречило бы не только очевидности, но и самым «святым» обязанностям мусульман (например, для правоверного поклонение единосущему Аллаху есть благо само по себе, а не какое-то условное, конвенциональное благо). Воззрения теологов, считающих благо и зло чем-то основанным на мнении или установлении людей, софистичны и «напоминают взгляды Протагора» (5, стр. 172).

Благо и зло в мире, таким образом, существуют сами по себе, имеют ли они естественный или социальный характер. Что касается естественного блага, то для «широкой публики» Ибн-Рушд признает его источником бога, оговариваясь при этом, что оно сопровождается злом, проистекающим из «необходимости материи». Так, например, огонь приносит явную пользу, но в то же время, бывает, губит животных и

растения. Точно так же чувство осязания у животных является необходимым условием их существования, но вместе с тем оно же приносит им часто страдания. Проводя эту точку зрения, Ибн-Рушд не боится бросить вызов общераспространенным представлениям о милосердии и всемогуществе творца. Он открыто заявляет: есть вещи, не подвластные самому богу; всевышний не может, например, изменить природу огня и осязания так, чтобы они приносили только пользу, как не способен превращать преходящие вещи в вечные и, наоборот, не в силах сделать сумму углов треугольника равной четырем прямым, цвет — слышимым и т. д.

Выдвинутая Ибн-Рушдом концепция блага и зла в природе вполне «вписывается» в его пантеистическое мировоззрение, в трактовку бога как символа, обозначающего систему естественных детерминаций, которая, понятно, не может нарушить в ней же заложенных законов. Точно так же обстоит дело с предлагаемым им толкованием блага и зла, сопутствующих действиям людей: в его время эта проблема рассматривалась в тесной связи с вопросом о божественной благодати и той ответственности, которую должен нести человек в потустороннем мире за поступки, совершенные им в земной жизни, но для кордовского мыслителя ее обсуждение служило по существу только поводом для чисто философской разработки вопроса о соотношении свободы и необходимости.

В исламе упомянутая проблема на протяжении веков вызывала острые споры, так как в самом Коране содержатся высказывания, дающие ей диаметрально противоположные интерпретации. Согласно одним его стихам, в мире не было

и нет ничего, что не определялось бы всецело волей Аллаха; согласно же другим стихам, человек наделен свободой воли и, стало быть, в действиях своих выступает как вполне автономное существо. Первая группа стихов утверждает всемогущество творца, но вместе с тем отрицает его справедливость, ибо в них подразумевается, что в загробном царстве люди несут незаслуженное наказание за деяния, предписанные им самим же владыкой судного дня; вторая группа стихов Корана утверждает в этом смысле справедливость бога, но зато отрицает его всемогущество. В «Книге об открытии путей аргументирования догм общины» кордовский мыслитель разбирает основные способы решения этой дилеммы мусульманскими теологами — мутазилистами, признававшими свободу человеческой воли (Ибн-Рушд, правда, оговаривается, что с деталями их доктрины он не знаком), джабритами, говорившими об абсолютной предопределенности поступков людей, и ашаритами, претендовавшими на компромиссное решение, но державшимися, как это показал Ибн-Рушд, той же самой фаталистической точки зрения джабритов. Кордовский мыслитель отвергает как абсолютную свободу человеческой воли, так и абсолютную предопределенность человеческих поступков.

Действия людей, согласно Ибн-Рушду, не могут носить абсолютно предопределенный характер, так как в этом случае люди ничем бы не отличались от неодушевленных существ, они не испытывали бы никакой потребности в том, что обычно называется волей и выбором, для них отпала бы необходимость заниматься земледелием, военным искусством, кораблевождением,

медициной, короче, всеми теми ремеслами, с помощью которых целеустремленно приобретается благо и устраняется зло. Но с другой стороны, их действия нельзя рассматривать и как абсолютно свободные. Во-первых, мы не можем вершить в мире произвол, поскольку наши действия подчиняются внешним детерминациям. Во-вторых, само наше желание совершить то или иное действие носит детерминированный характер: внешние причины «не только способствуют или препятствуют выполнению действий, которые мы намерены совершить, но и выступают как причины того, что мы желаем одну из двух противоположностей, ибо воля есть не что иное, как стремление, вызываемое в нас воображением чего-то или суждением о чем-то, между тем как это суждение не зависит от нашего выбора, а есть нечто такое, что бывает у нас, проистекая из внешних обстоятельств» (6, стр. 85). Наконец, в-третьих, наши желания детерминированы свойственным нам темпераментом, который обусловлен тем или иным сочетанием элементов в нашем организме.

Понимание Ибн-Рушдом соотношения свободы и необходимости раскрывается в трактовке им слова, обозначающего второе из этих двух понятий. Термин «необходимость», пишет он, употребляется в трех смыслах: в смысле невозможности «из-за материи» чему-то существовать без чего-то другого, например когда мы говорим, что животное, наделенное кровью, не может существовать без дыхания; в смысле принуждения, являющегося противоположностью выбора, ввиду чего древнегреческие поэты описывали этот род необходимости как нечто мучительное и тягостное; в смысле обязательной присущности

чему-то известного качества, когда, например, мы говорим, что небеса по необходимости вечны. Свобода («выбор»), по Ибн-Рушду, следовательно, противопоставляется не вообще необходимости, а только одной ее форме — принуждению, т. е. тому, что джабиты, а вместе с ними и ашариты, как отмечает Ибн-Рушд, считали единственным принципом, определяющим все действия на свете, безразлично, опосредствованы они психическими импульсами или нет.

Ибн-Рушд опровергает ашаритское учение о фатальной предопределенности всех поступков каждого индивида, взятого в отдельности. Богом (системой природы), по его словам, определено лишь то, что одни люди предрасположены к добру, другие — к злу (альтернативой такого положения вещей могло бы быть только несуществование людей вообще). Причастность конкретного индивида к той или иной категории определяется множеством «промежуточных» причин, которые обуславливают его темперамент, волю и мышление, в силу чего данный индивид может стать таким-то или не стать.

Хотя воля и разум человека повинуются закону необходимости, эта необходимость вместе с тем подразумевает и его стремление к благу. Подлинное же благо, или счастье, возможно тогда, когда рациональная душа контролирует действия животных потенций так, чтобы человек стремился к тому, к чему стоит стремиться, в той мере и в такое время, в какие сочтет нужным практический интеллект. Но поскольку природа наделяет людей различными задатками, счастье достижимо в полной мере лишь в идеальном государстве, в котором умозрительные

добродетели, доступные немногим, будут способствовать развитию практических добродетелей, доступных каждому.

3. ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

Ибн-Рушд определяет человека как существо по природе политическое, имея в виду не столько то обстоятельство, что он не может в одиночку обеспечить себе необходимые для физического существования средства, сколько то, что лишь в человеческом общежитии возможно развитие добродетелей, хорошее воспитание и упорядочение жизни на основе закона. Следует при этом учитывать, что кордовский мыслитель, как и его предшественники, не проводит различия между государством и обществом, полагая, что государство и есть некоторая система социальных отношений.

Гармоническое развитие государства как цельного организма осуществимо, по мнению Ибн-Рушда, только в том случае, когда его граждане специализируются в одном каком-либо искусстве, соответствующем их предрасположению к той или иной добродетели. «Чтобы отдельный индивид был наделен всеми этими добродетелями, — пишет Ибн-Рушд, — невозможно, а если бы и было возможно, то такого индивида отыскать было бы трудно. Скорее всего совершенство существует преимущественно во многих индивидах, взятых вместе. Для отдельного же индивида без помощи других, видимо, невозможно обрести и какую-нибудь одну из этих добродетелей. Для приобретения своей добродетели человек нуждается в других людях, и

поэтому он по своей природе есть существо гражданское» (10, стр. 112—113). В узкой специализации граждан Ибн-Рушд не видит ничего зазорного (что вполне соответствовало характеру труда ремесленников в условиях средневековья): если человек выбирает себе профессию с ранней молодости и занимается ею в течение долгого времени, то он может достичь высокого мастерства, что, несомненно, отвечает интересам как государства в целом, так и данного индивида.

Разделение труда, в учении Ибн-Рушда, предполагает не только взаимодополнение, но и соподчинение профессий. «Поскольку дело обстоит так, как мы описали, — пишет он, — необходимо, чтобы существовала группа людей, совершенных в нескольких видах человеческого совершенства и помогающих друг другу в достижении полного совершенства; менее совершенный следует за всесторонне совершенным как средство для подготовки к его полному совершенству, а всесторонне совершенный приносит пользу менее совершенному, давая ему начала своего совершенства. Дело здесь обстоит так же, как с искусством верховой езды и ремеслом уздечных дел мастера. Ибо ремесло того, кто делает узду, служит искусству верховой езды в качестве подготовки к нему, а искусство верховой езды показывает, каким образом можно улучшить узду и как оба могут объединиться для достижения общей цели» (10, стр. 114).

Феодално-иерархическая структура общества для Ибн-Рушда была, разумеется, не более чем воплощением разделения труда. В этом плане он рассматривает и вопрос о политическом подчинении одних граждан другим. «Если бы в

каждом человеке, — пишет он, — существовала возможность достичь всех этих добродетелей и если бы в то же время каждый человек был обязан их обрести, то он был бы и тем, кто служит, и тем, кому служат, и тем, кто повелевает, и тем, кем повелевают, и природа, таким образом, совершила бы нечто напрасное. Ведь в этом случае все люди были бы предрасположены быть господами, но это невозможно, так как необходимо, чтобы у господина был некто ему подчиняющийся» (10, стр. 190). Вообще же отношение всех добродетелей к группам граждан, по мнению Ибн-Рушда, подобно отношению сил души к ее частям, так что государство будет мудрым в умозрительной части, посредством которой оно будет управлять всеми остальными частями, так же как человек мудр в своей разумной части, посредством которой он управляет всеми низшими, животными потенциями собственной души.

Для привития и развития добродетелей у граждан в идеальном государстве используются два метода. Первый метод — убеждение. Такое в свою очередь предполагает два способа обращения к людям — посредством поэтических и риторических речений, если дело идет о воспитании «широкой публики», и посредством доказательных, аподейктических речений, если дело идет о развитии добродетелей у «избранных». Диалектические речения из воспитательной практики исключаются, что означает отсутствие какой-либо потребности в теологии и теологах. Второй метод — принуждение, которое в идеальном государстве — явление, необходимое главным образом для борьбы с внешними врагами. Ибн-Рушд сравнивает этот метод с «джихадом» —

священной войной мусульман против неверных*.

Следуя за Платоном, Ибн-Рушд делит граждан на три сословия, из коих одно дает материальные ценности, другое обеспечивает защиту от врагов, а третье осуществляет обучение и воспитание граждан. Первое сословие включает в себя тех, кто посредством многообразных ремесел производит предметы, необходимые для поддержания жизни, а также торговцев. Второе сословие — это воины, которые после накопления достаточного опыта могут стать чиновниками, хранителями законности и порядка внутри государства. Третье сословие представлено мудрецами, философами, которые в силу познания истины и блага устанавливают законы и управляют всем государством.

Значительную часть своего комментария к «Государству» Платона кордовский мыслитель посвящает вопросу о воспитании граждан идеального государства, точнее, представителей воинского сословия. Однако в методику обучения, изложенную в книге Платона, Ибн-Рушд вносит существенную поправку: автор «Государства», пишет он, рекомендовал начинать воспитание с музыки, но этого мнения он придерживался потому, что в его время еще не существовало ис-

* Примечательно, что в комментарии к «Никомаховой этике», там, где заходит речь о необходимости исправления закона, если в нем обнаруживается порок, связанный со слишком общими формулировками, Ибн-Рушд отвергает толкование джихада как войны, которую нужно всегда и повсюду вести с неверными. Мир, говорит он, предпочтителен всегда, а война нужна только изредка; что же касается мусульман, то, следуя этому общему требованию шариа, они сами натерпелись от джихада многих бед.

кусства логики; поскольку же таковое уже разработано, правильнее начинать именно с этого искусства, а затем переходить последовательно к арифметике, геометрии, астрономии, музыке, оптике, механике, физике и, наконец, к метафизике.

Излагая платоновское учение о методах воспитания, Ибн-Рушд иллюстрирует его примерами, почерпнутыми из жизни мусульман. Так, соглашаясь с мнением о недопустимости использования сказок при воспитании детей, он проводит аналогию между сказками и распространенными среди мусульман представлениями о боге как причине добра и зла. Точно так же, приводя слова Платона о том, что воинам не приличествует подражать кричащим женщинам, сумасшедшим, пьяницам, а тем более ржанию лошадей, ослов и мулов, шуму морского прибоя, Ибн-Рушд замечает: «Я говорю: нужно уничтожить арабские поэмы, которые следуют арабской привычке изображать эти предметы и подражать вещам, подобным этим. Поэтому не следует позволять поэтам в этом государстве подражать всему» (10, стр. 133). Под «этим государством», следует отметить, Ибн-Рушд подразумевает государство, в котором он жил сам.

В этой же связи кордовский мыслитель указывает, что к тем навыкам и знаниям, которые должны быть прививаемы воинам, могут успешно приобщаться и женщины. «В данных же государствах, — пишет он, имея в виду мусульманское общество, — способности женщин держатся под спудом, так как берут их здесь для одного только деторождения. Поэтому-то они и поставлены здесь на службу своим мужьям и [на всю жизнь] привязаны к делу деторождения,

нянченья и кормления» (10, стр. 166). В этом критическом высказывании по поводу положения женщины в мусульманском обществе нельзя усматривать одно только сочувствие или сострадание к слабому полу. Как и Платон, кордовский мыслитель руководствовался в данном случае практической необходимостью обеспечения равноправия полов в интересах воспитания физически и духовно полноценного потомства, ибо именно женщина прежде всего ответственна за то, каким вырастет ее чадо — будущий гражданин.

Естественно, что в своем комментарии к «Государству» Ибн-Рушд подробно останавливается на вопросе о том, какими качествами должен обладать глава идеального государства, поскольку именно от него зависит в самой большой мере возможность обретения добродетелей гражданами. Этот глава, говорит он, должен быть избираем из членов воинского сословия. Чтобы акт выбора не привел к разброду, лица, ответственные за его проведение, обязаны разъяснять гражданам, что все они братья, что все они сыны и дочери единой матери-земли, что судьба наделила одних из них темпераментом золота, других — серебра, третьих — меди и что тем не менее от тех, чей темперамент соответствует составу меди или серебра, могут родиться дети, способные стать людьми с темпераментом, соответствующим более благородному металлу. Глава избирается из категории граждан с темпераментом золота. Он должен обладать физическим совершенством, любить теоретические науки, располагать хорошей памятью, отстаивать правду, быть несамолюбивым, великодушным, храбрым, решительным, красноречивым, прони-

цательным, способным быстро схватывать средний термин силлогизма. Кроме этих «прирожденных» качеств он должен иметь еще одно — «приобретенное» — свойство, а именно не владеть ничем таким, что выделяло бы его из среды сограждан.

В перечне требований, предъявляемых главе идеального государства, обращает внимание одно обстоятельство: предводитель образцовой общины здесь описывается только как вождь и философ; никаких способностей пророческого характера, которые приписывались идеальному правителю Ибн-Синой и Фараби, в комментарии Ибн-Рушда от него не требуются. Правда, глава государства, по Ибн-Рушду, должен иметь способность к толкованию закона, который он называет шариатом, однако эта способность, соответствующая деятельности мусульманских юристов, ставится ниже по значению сравнительно с практическим разумом правителя. Кордовский мыслитель не наделяет главу идеального государства никакими «жреческими», религиозными функциями.

Ибн-Рушд также определяет категории «заблудших» городов, или государств. Эти категории в целом совпадают с ложными государствами Платона, но вместе с тем обнаруживают некоторые сходства с аналогичными городами, описанными в социологических трактатах Фараби. Вслед за Платоном кордовский мыслитель дает живую картину политического и нравственного упадка государств, превратившихся в «заблудшие». Граждане таких государств (чьи характеры соответствуют формам данного государственного устройства) попадают в плен стяжательства, жажды власти, чувственных наслаж-

дений, эгоистических устремлений. Путь морального падения людей ведет от идеального строя к аристократии, тимократии, олигархии и демократии, которая неизбежно выливается в тиранию, худшим видом которой Ибн-Рушд считает тиранию духовенства.

Как и в разделе, посвященном методам воспитания граждан «добродетельного» государства, Ибн-Рушд, описывая все эти перипетии политических метаморфоз, иллюстрирует их примерами из жизни Андалузии. Рассказывая, например, о превращении тимократии в плутократию, он обращается к истории Альморавидов. Сначала, говорит он, при первом представителе этой династии, Юсуфе Ибн-Ташфине, Альморавиды, казалось бы, придерживались закона; при сыне его Али в государстве стал воцаряться дух тимократии и корыстолюбия; наконец, в правление внука Юсуфа государство стало гедонистическим. Аналогичные изменения произошли с древними арабами, когда при халифе Муавии они стали жертвами тимократии. Говоря же о приходе тирании, Ибн-Рушд прямо ссылается на недавнюю для него историю Кордовы.

Следует, однако, отметить, что критика общественно-политических порядков в Андалузии захватывала у Ибн-Рушда преимущественно период правления предшественников и соперников господствовавшей при нем династии Альмохадов. Кроме того, эта критика касалась лишь нравственной стороны поведения Альморавидов, но никак не затрагивала вопросов о политическом строе, не говоря уже о социальных и экономических отношениях, в альморавидском государстве. И конечно же, у него невозможно найти даже намека на идеалы демократии, кото-

рые в зачаточной форме прорисовываются в трактате Фараби о добродетельном городе. Прогрессивность Ибн-Рушда как социального мыслителя не выходила за рамки абстрактно-метафизического гуманизма, свойственного передовым представителям городской культуры арабомусульманского средневековья. Бюргерство Андалузии не осознавало себя как самостоятельную политическую силу и потому было далеко не предрасположено к наступлению на феодальные порядки, как это было позже с молодой буржуазией Западной Европы. Ибн-Рушд не видел иного идеала социально-политического устройства, помимо того же феодально-монархического строя, при котором жил сам. Этот идеал требовал лишь нравственного усовершенствования граждан образцового государства, но Ибн-Рушд не задавался вопросом о том, как можно этого достичь и возможно ли это вообще. Ссылки на то, что выработанному им идеалу отвечал образ жизни арабских племен до прихода Муавии *, ничего не давали, поскольку этот образ жизни, если отбросить приписываемые ему нравственные добродетели, нисколько не отвечал требованиям модели идеального государства, предполагавшего высокий уровень разделения труда и развитое производство.

Социально-политические идеалы, подобные тем, которые излагаются в комментариях Ибн-Рушда к «Государству» Платона, не внушали никаких опасений господствующим классам и правителям, ибо они были ничьими идеалами

* Эпоха раннего ислама по сей день служит образцом социально-политического устройства для многих теоретиков «мусульманского социализма».

или в лучшем случае идеалами высшей интеллектуальной элиты, которая ввиду эмбрионального состояния буржуазии обладала известной самостоятельностью, независимостью от всех остальных социальных слоев и классов. Отсюда мечтания о разумной организации общественной жизни и создании государственной машины, управляемой философом.

Андалузскому обществу эпохи Ибн-Рушда было еще далеко до тех времен, когда начинается разложение феодального способа производства с его сословно-ремесленным укладом жизни, когда личность перестает быть индивидом и приобретает самоценность в собственных глазах и в глазах окружающего общества. Это непосредственным образом отразилось на отсутствии даже постановки проблемы личности в общественно-политическом учении кордовского мыслителя. Идеалом гражданина здесь выступает человек, целиком подчиненный требованиям гармоничного развития общества в целом. Средневековая арабо-мусульманская культура создала целую литературу, посвященную «адабу» — учению о всестороннем развитии человека. Однако идеи этого учения, столь щедро рассыпавшиеся великими мыслителями арабо-мусульманского средневековья, далеко не всегда находили для себя благоприятную почву. Высшие круги общества воспринимали его скорее как руководство для приобретения атрибутов внешней учености, аристократических манер и правил изысканной речи. Подлинными носителями качеств, отвечающих требованиям «адаба», выступали лишь единичные люди, такие, каким был сам кордовский мыслитель, какими были Ибн-Туфейль и Ибн-Баджа. Именно поэтому, между прочим, Ибн-

Баджа счел более вероятной возможность достижения счастья людьми, подобными ему самому, в полной изоляции от общества (за что и был подвергнут критике Ибн-Рушдом).

Лишенная идеала самоценной и гармонически развитой личности, социальная доктрина Ибн-Рушда являла собой резкий контраст гуманизму европейских мыслителей нового времени. И в то же время это учение было созвучно идеям Возрождения, поскольку с этими идеями его сближало глубокое убеждение в возможности организации общественной жизни на твердом фундаменте научного знания, в возможности устранения от власти представителей духовенства и богословия.

ИБН-РУШД И АВЕРРОИЗМ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Характер социологических воззрений Ибн-Рушда и его концепции развития человеческого познания отражал в себе дух цивилизации, творцы которой в гораздо меньшей степени, чем деятели европейской культуры нового времени, помышляли об утверждении себя в качестве личностей-первопроходцев в той или иной области жизни. Как в политике, так и в философии арабо-мусульманские мыслители стремились не столько совершать революции, сколько, по выражению Бируни, ограничиваться тем, с чем имели дело древние, и совершенствовать то, что можно усовершенствовать. Но если в своих общественно-политических учениях они действительно ограничивались попытками лишь усовершенствовать то, что до них было, то их вклад в науку и философию объективно предвещал тот исторический переворот в мировоззрении человечества, которым ознаменовалась в Европе эпоха становления буржуазии. Следовательно, судить об Ибн-Рушде лишь как о толкователе Аристотеля — значит не только игнорировать его личную скромность, отмеченную еще Ибн-Сабинном, не только быть ослепленным его монументальным комментаторским наследием, но и

не учитывать эту специфику средневековой арабо-мусульманской культуры.

Ибн-Рушд не считал себя системосозидателем, но это вовсе не означает, что вся его деятельность сводилась к очищению аристотелизма от неоплатонистских элементов, внесенных в него предшествовавшими восточными перипатетиками. Применительно к новым условиям борьбы против теологии он развил материалистические идеи Аристотеля, обогатил их новыми диалектическими концепциями и догадками, разработав учение, образующее самобытную ступень в эволюции пантеистического объяснения мира.

Ввиду неблагоприятно сложившихся тогда в большинстве арабских стран исторических условий философия Ибн-Рушда не могла оказать сколько-нибудь значительное влияние на развитие духовной культуры населявших их народов. Как продолжение рационалистической линии в средневековой арабской философии, вершину которой составило учение Ибн-Рушда, можно рассматривать лишь социологическую теорию крупнейшего представителя испано-магрибинской научно-философской школы Ибн-Халдуна (1332—1406). Э. Розенталь выявил ряд аспектов учения Ибн-Рушда о государстве, в которых он предвосхищал социологические взгляды магрибинского мыслителя: «увязывание» общетеоретических принципов с конкретными явлениями политической жизни Андалузии и Северной Африки, толкование религии как «необходимого политического института», трактовка «асабийи» (у древних арабов — солидарность членов одного племени) как общественно-политической силы и генетической основы «корпоративной жизни государства» (57, стр. 79—80).

К этому можно было бы добавить сходство взглядов Ибн-Рушда и Ибн-Халдуна на бесполезность богословской деятельности в жизни общества и тлетворность участия теологов в управлении государством. Как справедливо отмечает Э. Розенталь, вопрос о влиянии философии Ибн-Рушда на историко-социологические идеи Ибн-Халдуна нуждаются в дальнейшем изучении. Однако и теперь можно с достаточным основанием полагать, что философия Ибн-Рушда, которого Ибн-Халдун знал и даже комментировал, не могла не повлиять на мировоззрение магрибинского мыслителя, на его убеждение в том, что все явления в мире подчинены порядку, закону, происходят по определенным причинам, связаны между собой и превращаются друг в друга. Исходя именно из этого убеждения, Ибн-Халдун выдвинул требование превратить историю из «истории царей и пророков» в особую дисциплину, которая должна образовать «важнейшую ветвь философии», и, обобщив опыт хозяйственной, политической и культурной жизни известных ему стран и народов, создал учение о фазах развития человеческого общества, зависящих от того или иного типа производственной деятельности людей, и о свойственных каждой фазе формах политической организации и культуры.

Более благоприятным образом сложилась судьба философского наследия Ибн-Рушда в средневековой еврейской философии, которая как на востоке, так и на западе мусульманского мира развивалась в тесных контактах с арабомусульманской философией и в значительной своей части представлена памятниками, первоначально написанными на арабском языке. Важ-

нейшие труды кордовского мыслителя были переведены и прокомментированы еврейскими учеными в XIII в. Они использовали его сочинения и комментарии при написании собственных произведений и при толковании трактатов крупнейшего еврейского мыслителя эпохи средневековья Моисея Маймонида. Мнение о том, что последний испытал влияние идей Ибн-Рушда и даже был его учеником, которое встречается в некоторых работах по истории средневековой философии (например, у А. Штёкля), неверно. Оно восходит к сообщению магрибинского ученого XVI в. аль-Хасана ибн-Мухаммеда аль-Ваззана (Льва Африканского) о том, что Маймонид будто бы учился и даже жил у Ибн-Рушда вплоть до того времени, когда последний был подвергнут опале, и, дабы не выдать своего учителя, бежал в Египет. Как доказал еще С. Мунк (см. 56), эта версия невероятна, так как, преследуемый альмохадскими властями, Маймонид покинул Андалузию, переехав в Каир в 1165 г. Маймонид, ставший лейб-медиком султана Салах ад-Дина (знаменитого Саладина средневековых хроник), написал здесь на арабском языке свой основной труд «Путеводитель заблудших» («Мойре невухим»). Приблизительно в это же время (1190 г.) он писал одному из своих учеников: «Я получил в последнее время все то, что Ибн-Рушд написал о произведениях Аристотеля [...] и увидел, что он вполне верно понял истину; но до сих пор я не мог найти свободного времени изучить его сочинения» (37, т. VIII, стр. 109). Одобрение Моисеем Маймонидом того, как Ибн-Рушд понимал «истину», не случайно: черпая идеи из одной и той же философской традиции и находясь в одних и

тех же исторических условиях, оба мыслителя независимо друг от друга пришли в ряде вопросов к сходным выводам. Следует, однако, отметить, что взгляды, воспринятые еврейскими аристотеликами из наследия Ибн-Рушда, оказали на них более радикальное влияние, чем умеренное свободомыслие Маймонида.

Еврейские философы занимались переводами произведений Ибн-Рушда, в частности, в толедской школе переводчиков, основанной в XII в. специально для перевода на латинский язык трудов мусульманских философов и ученых. Именно в Толедо была начата работа по переводу произведений Ибн-Рушда Михаилом Скотом и Германом Немцем, которые в 1217—1256 гг. перевели большие комментарии Аверроэса к аристотелевским сочинениям «О небе», «О душе», «Метафизика», средние комментарии к книгам «Риторика», «Поэтика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Никомахова этика» и малые комментарии к мелким естественнонаучным работам Стагирита. Творчество этих переводчиков помимо Толедо протекало также при дворе Гогенштауфенов в Сицилии, которая была другим наиболее ранним центром распространения идей Ибн-Рушда в христианском мире.

В этот мир кордовский мыслитель вошел как «комментатор по преимуществу», снискав в качестве такового славу непревзойденного мастера даже в глазах противников; поклонники же арабского философа осыпали его не менее восторженными похвалами как толкователя Аристотеля, чем те, которые сам Ибн-Рушд адресовал Стагириту как «истолкователю» природы. Что касается собственных сочинений Аверро-

эса, то они стали доступны западноевропейским читателям значительно позже его комментариев. Между тем философские взгляды кордовского мыслителя были взяты на вооружение в идейной борьбе, разгоревшейся в Западной Европе, уже тогда, когда его знали там только по комментариям, что, несомненно, само по себе может служить наглядным свидетельством творческого характера подхода Ибн-Рушда к интерпретации аристотелизма, самостоятельности и оригинальности его мысли.

Париж был первым университетским городом Европы, в котором имя Аверроэса стало связываться с умонастроениями, оппозиционными к ортодоксальной теологии. Комментарии Ибн-Рушда к работам Аристотеля здесь стали известны примерно в 1230 г. В это время аристотелевское учение сталкивалось с противоборством склонявшихся к платонизму францисканских богословов, между тем как доминиканские теологи пытались приспособить его к требованиям христианского мировоззрения. Переработкой аристотелевского учения в духе католицизма занялись два профессора богословского факультета Парижского университета — Альберт Великий (1193—1280) и Фома Аквинский (ум. в 1274 г.); их деятельность на этом поприще явилась примером христианизации великого античного философа, о результатах которой В. И. Ленин писал: «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» (2, стр. 325).

Именно этим попыткам выхолостить из учения Стагирита живое содержание противодействовало другое направление среди последователей Аристотеля в Парижском университете — направление, сложившееся на факультете искусств и

опиравшееся при объяснении аристотелевских концепций на толкования Ибн-Рушда. Крупнейшим представителем этого направления был Сигер Брабантский (ум. ок. 1282 г.), который выступил с утверждениями о вечности мира, о невозможности для бога знать единичные предметы и явления, о единстве и вечности надындивидуального человеческого разума и бренности индивидуальной души. В вопросе об отношении между верой и знанием он придерживался той точки зрения, что некоторые логически необходимые философские выводы могут не согласоваться с христианской догмой, и, таким образом, выступил как один из первых в европейской философии поборников концепции «двойственной истины».

О быстроте, с какой идеи кордовского мыслителя завоевали признание в свободомыслящих кругах Парижского университета, свидетельствует то, что в 1256 г. по поручению папы Альберт Великий выступил со специальным полемическим трактатом «О единстве разума против Аверроэса», а около 1270 г. Фома Аквинский составил трактат с аналогичным названием, в котором, однако, говорилось не «против Аверроэса», а уже «против аверроистов». Что касается темы, лежащей в основе обоих этих трактатов, то она была не столь «академична», как это может показаться на первый взгляд: речь в них шла об аверроистском тезисе, отрицавшем индивидуальное бессмертие, возможность телесного и духовного воскрешения в судный день, способность бога отличить в загробном царстве праведника от грешника, Петра от Иуды, т. е. о тезисе, подрывавшем самые основы христианской эсхатологии, морали и веры вообще.

Из этих двух знаменитых доминиканских теологов наиболее тщательному разбору и критике подверг аверроистские (или выдаваемые за таковые) положения Фома Аквинский, обрушившийся на тех своих единоверцев, которые дерзнули поставить авторитет Аверроэса выше авторитета христианской религии и записаться в ученики человека, которого стоило бы называть не перипатетиком, а разрушителем перипатетической философии. Кроме тезиса о единственности человеческого разума и вытекающего из этого тезиса утверждения о брэнности индивидуальной души (опровержению которых помимо названного выше специального труда посвящены многие разделы в сочинении «Сумма против язычников» и в комментариях к трактату «О душе») Фома Аквинский рассматривает и другие основополагающие принципы аверроизма, гласящие о вечности мира и невозможности творения его из ничего, о детерминированности психической деятельности людей (особенно резкие возражения у католического богослова вызывает утверждение Ибн-Рушда о детерминированности человеческой воли) и, разумеется, о превосходстве разума над верой.

Католические теологи в свое время с удивлением восприняли новую манеру, введенную Аквинатом в комментаторскую практику. Действительно, если его учитель Альберт Великий писал свои толкования еще без выделения глоссы из истолковываемого текста (способ, воспринятый им у Ибн-Сины), то св. Фома берет комментируемый им труд в расчлененной на отдельные части форме и подвергает их детальному анализу. Этот способ толкования Аристотеля Аквинат воспринял у Аверроэса, оказавшись —

в этом смысле — под влиянием им же опровергаемого автора.

В связи с этим следует отметить беспочвенность утверждений некоторых исследователей о каком-то идейном влиянии кордовского мыслителя на мировоззрение Фомы Аквинского. Так, например, Асин Паласиос составил целый список заимствований, якобы сделанных Аквином у Аверроэса, и выдвинул термин «теологический аверроизм» для обозначения метода «примирения разума и веры», который, по его утверждению, был воспринят католическим теологом у арабского философа. Не говоря о том, что данная гипотеза не подкрепляется хронологией сочинений св. Фомы, она ложна по существу дела. Аквинат, действительно, в своих работах использует некоторые концепции восточного перипатетизма (главным образом Ибн-Сины), либо односторонне подчеркивая в таковых слабые стороны, либо извращая их смысл; широко используется им «по прямому назначению» и религиозно-философское учение Абу-Хамида Газали. Однако говорить о тождестве взглядов Ибн-Рушда и Фомы Аквинского на соотношение веры и знания — значит выдавать черное за белое: и Ибн-Рушд и Аквинат не признавали двух истин, но для св. Фомы философия — это служанка богословия, а богословие — истолкователь вероучения, между тем как для кордовского мыслителя философское знание означает адекватное знание истины, теология — затемнение истины, а вероучение — «практическое искусство», необходимое для «широкой публики».

О дальнейшем распространении аверроистских идей в Париже говорит их осуждение в 1270 г. местными богословами во главе с епи-

скопом Тампье. Под запрет попали следующие тезисы:

1. «Интеллект всех людей един и по числу один и тот же.

2. Ложно и неподобающе утверждать: человек познает.

3. Воля человека желает или выбирает, исходя из необходимости.

4. Все, что происходит в этом мире, подчиняется закону небесных тел.

5. Мир вечен.

6. Никогда не было первого человека.

7. Душа, которая есть форма человека, подобно тому как и человек, погибает вместе с разрушением тела.

8. Душа, отделившись после смерти, не страдает от телесного огня.

9. Свобода решения — это пассивная потенция, а не активная, и по необходимости она приводится в движение тем, к чему стремится.

10. Бог не познает частности.

11. Бог не познает чуждое ему самому.

12. Деяния человека не направляются божественным провидением.

13. Бог не может дать разрушимой и смертной вещи бессмертие и нетленность» (35, стр. 337).

Хотя большинство подвергшихся осуждению положений принадлежит Сигеру Брабантскому, имя его в этом документе не упоминается. Однако оно прямо называется в последовавшем за ним аналогичном документе, принятом теми же богословами в 1277 г. и содержавшем уже 219 запрещенных тезисов.

В конце XIII в. точно такой же перечень еретических тезисов, включавший концепции

Ибн-Рушда, был составлен Жилем Римским под названием «Ошибки философов». Помимо этого сочинения Жиль Римский написал целую серию трактатов, посвященных опровержению отдельных «ошибок» кордовского мыслителя, который клеймится им как человек, впервые заявивший о том, что христианская, иудейская и мусульманская религии при всей их возможной практической полезности основаны на лжи.

На рубеже XIII и XIV вв. с такими же яростными нападками на Ибн-Рушда выступил Раймунд Луллий, известный своей фанатичной ненавистью к исламу. Аверроэс был в его глазах воплощением «мусульманства», и он требовал наложить официальный запрет на чтение и преподавание трудов Комментатора. На Венском соборе 1311 г. он пишет три прошения Клименту V, рекомендуя создать новую военную систему для уничтожения «мусульманства», организовать специальные школы для изучения арабского языка и осудить Ибн-Рушда вместе с его поклонниками из числа христиан. Раймунда Луллия особенно возмущает концепция «двойственной истины». В одном из своих небольших трактатов, направленных против авероистов, от имени «госпожи Философии» он сетует на учение, согласно которому некоторые суждения могут быть ложными с точки зрения «естественного света» разума и истинными с точки зрения религии. «Госпожа Философия» торжественно отвергает всякие попытки представить ее чем-то большим, чем служанкой богословия. «Я, — говорит она, — простая служанка теологии. Как же можно требовать, чтобы я могла ей противоречить? О я, несчастная! Где

те благочестивые мудрецы, которые придут мне на помощь?» (37, VIII, стр. 150).

В годы, когда аверроистские тезисы предавались анафеме Жилем Римским и Раймундом Луллием, Ибн-Рушд из простого мусульманского философа, невольно «совратившего» некоторых «неустойчивых» католиков, становится «богохульником» мирового масштаба. Его объявляют создателем учения «о трех обманщиках» (Моисее, Иисусе и Мухаммеде), соавторами которого в эту и последующие эпохи называли попеременно то Фридриха II, то Боккаччо, то Макиавелли, то Кардана, то Кампанеллу, то Джордано Бруно, то Ванини, то Гоббса, то Спинозу. Поскольку именно Ибн-Рушду приписывалось авторство этого, вероятно, самого бескомпромиссного и смелого для эпохи средневековья атеистического воззрения, следует несколько поближе ознакомиться с его действительными историческими истоками.

Учение о «трех обманщиках», вне всякого сомнения, имело восточное происхождение и, видимо, уходило своими корнями в политические и идеологические движения исмаилитов X в., нашедшие свое философское выражение в творчестве членов тайного общества «Чистые братья». Критикуя режим Аббасидов, «Чистые братья» обрушивались прежде всего на мусульманское вероучение как на духовного защитника ненавистного им «государства зла». Они утверждали, что ислам «оплешивел от старости» и может служить лекарством лишь для больных и слабых рассудков, в то время как здравый интеллект питается глубокой и гордой мудростью философии. «Религия, — говорили они, — запятана невежеством, смешана с заблуждениями,

и ни омыть, ни очистить ее иначе, как посредством философии» (41, I, стр. 228). Для «Чистых братьев» все религии были равны, и перед всеми вероисповеданиями они отдавали предпочтение светским наукам и философии, с помощью которых надеялись приблизить пришествие «государства блага».

О том, что откровенный скептицизм «Чистых братьев» по отношению ко всем религиям был связан с исмаилизмом, свидетельствует высказывание средневекового арабского богослова Ибн-Таймийи об одной из исмаилитских сект, члены которой, по его словам, не верили ни в одного из пророков, ни в одно из «священных» писаний и основывали свои рассуждения на учениях «философов-естествоиспытателей», подобно тому как это делали «Чистые братья».

Критика религий достигала максимальной остроты у той из исмаилитских сект, для которой свойственна была и наибольшая политическая активность. Речь идет о секте карматов, под антифеодальными лозунгами которых в конце IX и первой половине X в. проходили восстания крестьян, кочевников и ремесленного люда на всей территории халифата. Карматы не только отвергали все вероисповедания, но и выступали с разоблачением ислама, христианства и иудаизма как учений, построенных на преднамеренном обмане народа. Три человека, утверждал один из их вождей, внесли в человечество порчу — пастырь (Моисей), лекарь (Иисус) и погонщик верблюдов (Мухаммед). Карматы рассматривали религии не просто как плод фантазии «трех обманщиков», а как духовное средство для материального порабощения людей.

Учение карматов вызвало сочувственное внимание у многих выдающихся деятелей средневековой арабо-мусульманской культуры. С большой симпатией к ним относились Рудаки и Насир-и Хисрау; тайным их поклонником был Ибн-Сина; несомненные следы влияния карматских идей обнаруживаются в творчестве арабского философа и поэта аль-Маарри, заявлявшего, что религия — это ложь и лицемерие, что ее создала алчность, стяжательство ее сохранило, а власть традиции утвердила в человеческих душах. Карматское учение проникло и в иудейскую среду, оставив, например, отпечаток на творчестве близкого к исмаилитам еврейского философа Юды бен-Ниссима ибн-Мальки, характеризовавшего победу религии над философией как торжество мрака над светом, а ее господство над людьми — как владычество глупости.

Неизвестно, какими именно путями учение о «трех обманщиках» проникло в средневековую Европу. Но факт остается фактом — оно пришло с Востока, и свидетельством тому служит приписывание его авторства Ибн-Рушду. Интересно при этом отметить, что в христианском мире учение о «трех обманщиках» окрасилось в «местный колорит»: если карматы, согласно мусульманским источникам, считали худшим из пророков Мухаммеда, то, по домыслам средневековых католических авторов, Аверроэс прежде всего нападал на Иисуса. Одни христианские авторы объясняли эту «тенденциозность» Ибн-Рушда тем, что он пришел в ужас от евхаристии, сочтя христианство за самую безрассудную религию, предписывающую своим адептам поедать собственного любимого бога; другие отмечали, что, несмотря на свое одинаково презрительное

отношение ко всем богооткровенным религиям, он рассматривал Христа как наименее искусного из «трех обманщиков», поскольку-де Иисус добился лишь того, что его в конце концов распяли.

В возникновении легенды о том, что создателем этого атеистического учения был Аверроэс, с социально-психологической точки зрения нет ничего удивительного. В рассматриваемую эпоху Ибн-Рушд был наиболее известным арабским мыслителем, воплощавшим в своем лице всю «нечестивую» мусульманскую ученость, с одной стороны, и служил символом вольнодумства среди самих христиан — с другой. Кроме того, проявляя неприкрытую индифферентность к различиям между тремя мировыми религиями, он рассматривал их совокупно не столько в свете единства их божественного происхождения, сколько с точки зрения тех нелепостей, которые проповедовали теологи — мутакаллимы. Появлению этой легенды, возможно, способствовало и то обстоятельство, что термин «мутакаллимы» в латинских переводах калькировался словом *loquentes*, а последнее воспринималось (например, Жилем Римским) как обозначающее не просто «говорящих», а «говорунов», склонных к краснобайству и пустословию, что придавало этому чисто техническому термину язвительную окраску, сближавшую его со словом «обманщики».

Распространение учения о «трех обманщиках» по времени совпадает с теми изменениями, которые имели место в XIV в. в соотношении между философией и богословием. Эти изменения характеризовались усилившимся размежеванием сфер компетенции науки и теологии, из которых

первая оперировала доказательными, аподейктическими рассуждениями, а вторая — вероятностными, или, по тогдашней терминологии, «диалектическими». Если в предшествовавшее столетие схоласты утверждали, что «естественный свет» интеллекта не способен обнаружить истины, противоречащие Писанию, положения которого могут быть сверхразумными, но не противоразумными, то теперь теологическую тематику стали все более относить к области слепой веры или мистики, давая одновременно простор для антидогматического, рационалистического направления, продолжавшего аверроистские традиции XIII в. Типичным представителем этого направления был последний крупный аверроист в Парижском университете Жан Жанденский (ум. в 1328 г.), который советовал своим современникам оставить попытки примирения веры и знания, ссылаясь на то, что такие попытки способны лишь еще отчетливее выявить несостоятельность догматов религии.

В вопросе об отношении между философией и теологией, как мы видим, латинские аверроисты расходились со своим учителем, придерживавшимся точки зрения единой истины. Это расхождение определялось теми различиями, которые имелись в степени институализированности религиозной практики в условиях ислама и христианства. При ситуации, когда религиозные догмы общемировоззренческого характера не могли быть зафиксированы в том или ином виде на основании иджмы, Ибн-Рушд имел хотя бы формальное право обрушиваться на любых — предшествовавших или современных ему — богословов за те толкования, которые они давали священным текстам. Латинские же аверроисты

не располагали даже таким правом. Они не могли, например, полемизировать с «отцами церкви», чьи мнения относительно тех или иных положений Писания вменялось христианам в обязанность принимать как непререкаемые истины (с точки зрения авторитетности высказывания представителей патристики можно сравнить в исламе лишь с высказываниями сподвижников и непосредственных последователей Мухаммеда, но таковые в отличие от Тертуллиана и других «отцов церкви» не обсуждали вопросов о сотворении мира, о божественных атрибутах и т. д.). Аверроистская критика мутакаллимов поэтому должна была восприниматься в Европе как критика, направленная не только против теологии, но и против религии вообще. А такая критика была равносильна атеизму и считалась тягчайшим преступлением одинаково и в исламе и в христианстве.

В условиях ислама, как показал опыт Ибн-Рушда, возможность пропагандировать концепцию единой истины и одновременно бороться против теологии была чисто теоретической. В условиях же христианства такая возможность исключалась как практически, так и теоретически. Ввиду этого «легальная» борьба против обскурантизма теологов у латинских аверроистов велась на основе концепции «двойственной истины», которая давала известный простор свободомыслию, но в то же время создавала возможность для появления в ее рамках учений с разной степенью лояльности религиозной догматике, что, в частности, определило характер эволюции итальянского аверроизма.

Начало распространению идей Ибн-Рушда в Италии положила деятельность аверроистов Бо-

лонского университета, крупнейшими из которых были Таддео из Пармы, преподававший на факультете искусств в 1318—1321 гг., и Анджело д'Ареццо, преподававший там же в середине 20-х годов XIV в. Однако вскоре центр аверроизма перемещается в Падуанский университет, являвшийся в ту пору средоточием интеллектуальной жизни всей северо-восточной Италии. Распространение и расцвет аверроизма в Падуе были подготовлены существовавшими здесь традициями свободомыслия, носителями которого выступали местные врачи. Врачом был и Петр Албанский, основоположник падуанского аверроизма, умерший во время следствия по обвинению в ереси. Крупнейшими представителями падуанского аверроизма были Павел Венецианский (ок. 1368—1428), Гаэтано Тиенский (1387—1465), Александр Ахиллини (ум. ок. 1520), Марк-Антонио Зимара (1460—1523), Цезарь Кремонини (1550—1631).

Последний итальянский аверроист, как мы видим, дожил до XVII в. Такая долговечность аверроизма в значительной степени объясняется тем, что начиная с XV в. он не представлял особой угрозы властям, ввиду того что позднейшие аверроисты были более лояльны по отношению к вере в рамках учения о «двойственной истине», чем их предшественники — аверроисты XIV в. Не удивительно поэтому, что некоторые итальянские аверроисты позднего поколения вставали на путь отступничества. Так, например, Николетти Верниас, преподававший в Падуанском университете в 1471—1499 гг., вначале решительно отстаивал концепцию единого для всех людей разума, но под конец отрекся от нее и написал специальный трактат

в защиту учения о бессмертии и численном множестве человеческих душ. Аналогичная метаморфоза произошла с учеником Верниаса Августином Нифусом, который столь же решительно выступал за единство общечеловеческого интеллекта, с пренебрежением отвергал доводы Альберта Великого и Фомы Аквинского против Аверроэса, а затем переметнулся на сторону католической ортодоксии и защищал отвергавшуюся им до этого психологическую теорию Аквината. Кроме того, острота концепции единства разума, служившей одной из центральных тем в выступлениях итальянских аверроистов, была сглажена тем, что в XVI в. они стали толковать ее в духе учения Симпликия о распадении единого активного интеллекта на множество бессмертных индивидуальных душ.

Только в свете этой эволюции итальянского аверроизма можно уяснить сущность диспута, тянувшегося десятилетиями в том же XVI в. между аверроистами и александристами (сторонниками психологического учения Александра Афродизийского). Начало диспуту положил «глава александристов» профессор философии и медицины в университетах Падуи, Феррары и Болоньи Пьетро Помпонацци (1462—1525). В своем трактате «О бессмертии души», вышедшем в Болонье в 1516 г. и позднее включенном в список запрещенных книг, он подвергает критике аверроистское учение об объективном существовании надындивидуального человеческого интеллекта. Помпонацци заявляет, что Аверроэс неверно истолковывает Аристотеля, превращая в самосущую реальность то, что может быть только предметом мысли, — единство человеческого интеллекта. Мышление, заявляет он, так

же как и воля, зависит от телесных органов, и, как бы наши понятия ни были далеки по степени своей абстрактности от чувственных восприятий, они нуждаются в них так же, как наша воля в своих актах нуждается в телесном предмете. Вот почему, заключает Помпонацци, человеческая душа, с одной стороны, бессмертна, а с другой — смертна: бессмертна потому, что понятия, которыми оперирует разум, имеют вечную природу, а смертна потому, что разум вынужден постоянно обращаться к чувству.

Нетрудно заметить, что содержащаяся в книге «О бессмертии души» критика концепции единого интеллекта практически обращена не против Ибн-Рушда, а против итальянских аверроистов. Если Помпонацци при составлении этого трактата имел в виду действительно Ибн-Рушда, то он, попросту говоря, ломился в открытую дверь. Ибо, так же как Помпонацци, Ибн-Рушд утверждал о сугубо индивидуальном характере чувственных восприятий; столь же индивидуальны, по его убеждению, и другие «низшие» способности человеческой души, ввиду чего, говорил он, после смерти не может быть места ни памяти, ни любви, ни ненависти, ни различию. Так же как и Помпонацци, кордовский мыслитель утверждал о двоякой природе понятий, которые индивидуальны и потому преходящи в той мере, в какой интеллект выводит их из форм воображения, принадлежащих Ивану или Петру, и в то же время общезначимы и потому «бессмертны», поскольку могут быть достоянием не одного человека, а множества людей, ныне живущих и будущих. Так же как Помпонацци, Ибн-Рушд говорил о детерминированности, конечной зависимости объективных факторов,

человеческой воли. Наконец, так же как Помпонацци, Ибн-Рушд отвергал личное бессмертие и, признавая известного рода единство интеллекта всех людей, отрицал за этим интеллектом самосущее объективное существование, ибо общее, будь то общее понятие или общее свойство вещей, по его учению, существует лишь постольку, поскольку оно и единичное, т. е. в той мере, в какой понятие связано с формами воображения, которые всегда индивидуальны, и в какой общее свойство есть вместе с тем свойство ряда конкретных предметов. Помпонацци, следовательно, по всем принципиальным пунктам своего психологического учения выступает более последовательным аверроистом, чем его оппоненты — итальянские аверроисты, склонявшиеся к признанию самостоятельно существующего коллективного разума и допускавшие в этой связи двусмысленные трактовки вопроса о бессмертии души.

Обратимся теперь к другим основополагающим идеям Помпонацци. Отрицая абсолютную свободу человеческой воли, он одновременно отвергает и представления о предопределенности действий людей божественной волей как представления, стирающие различия между добродетельными и порочными поступками. Вместе с тем Помпонацци указывает на аморальность следования догмату о потусторонних наказаниях и наградах. Человек, совершающий добрые дела, говорит он, и не ждущий вознаграждения за свою добродетель, более нравствен, чем тот, кто совершает их, рассчитывая на награду; точно так же тот, кто избегает порока потому, что порок безобразен сам по себе, заслуживает большей похвалы, чем тот, кто воздерживается от

дурных поступков из страха перед предстоящей в загробной жизни расплатой. Догмат о потустороннем возмездии, утверждает он, необходим как духовная узда для народа; религия, с его точки зрения, выполняет в этом смысле чисто политическую функцию. Что же касается философов, то счастье свое они обретают в посюсторонней жизни, совершенствуя свойственную им добродетель, которая заключается в познании истины. Философия и религия (Помпонацци использует для ее обозначения, так же как и Ибн-Рушд, слово «закон») имеют различные сферы применения. Религиозные законодатели для достижения своих целей обращаются к народу с проповедями; философы же для достижения своих целей обращаются только друг к другу, не разглашая свои рассуждения перед профанами. Истины, говорит Помпонацци, могут быть справедливыми с точки зрения теологии, но несправедливыми с точки зрения философии, и наоборот. С точки зрения богословия надо верить, что прикосновение к мощам способно принести больному исцеление, но с точки зрения философии следует знать, что кости мертвой собаки могли бы дать точно такой же эффект, если бы больной убедил себя в их исцеляющей способности. Все эти идеи суть идеи подлинного аверроиста, и они не имеют почти никакого отношения к Александру Афродизийскому.

Назвать Помпонацци «главой александристов» можно было лишь из чисто технических соображений для отличения его позиции от позиции «главы аверроистов» Ахиллини. Более того, с учетом отмеченной выше близости психологических взглядов Ибн-Рушда и Помпонацци было бы правомернее считать аверроистом

автора трактата «О бессмертии души», чем его оппонентов. В общем, как бы там ни было, знаменитый диспут александристов с аверроистами был по существу внутренним спором единомышленников. И недаром Латеранский собор 1512 г. осудил взгляды и той и другой из спорящих сторон совокупно.

При достаточно широком взгляде на умственную жизнь Италии эпохи Возрождения становится не столь принципиальной несколько более резкая грань, разделявшая аверроистов и Франческо Петрарку (1304—1374), считающегося основоположником европейского гуманизма. Дух взаимоотношений между знаменитым поэтом-гуманистом и последователями Ибн-Рушда хорошо передается в рассказе самого Петрарки о его встрече с одним аверроистом. «Однажды к нему пришел в его библиотеку в Венеции один из тех аверроистов, «которые по обычаю современных философов считают своим неперменным долгом лаять на Христа и на его сверхъестественное учение». Петрарка осмелился в разговоре привести какое-то изречение св. Павла; этот человек нахмурил с пренебрежением брови. «Оставь про себя, — сказал он ему, — ученых такого рода. «Что до меня, то у меня есть учитель, и я знаю, в кого уверовал» *». Петрарка попытался защищать апостола. Аверроист засмеялся. «Ну, — сказал он, — оставайся верным христианином; я же не верю ни одному слову из всех этих басен. Твой Павел, твой Августин и все эти люди, которых ты так уважаешь, бы-

* Это изречение из II послания к Тимофею (гл. I, ст. 12) цитируется в насмешку и относится к Аверроэсу. — Прим. Э. Ренана.

ли просто болтуны. Ах, если бы ты мог читать Аверроэса!.. Ты увидел бы, насколько он выше их всех!» Петрарка, с трудом сдержав свой гнев, взял аверроиста за плащ и попросил его больше не приходить. В другой раз, когда Петрарка позволил себе цитату из св. Августина, говоря с одним из этих вольнодумцев, тот возразил: «Какая жалость, что такой гениальный ум верит в такие пустые басни. Но я возлагаю на тебя большую надежду, и когда-нибудь, наверное, ты придешь к нам» (37, IX, стр. 10—11).

Несмотря на всю остроту описываемых в этом рассказе ситуаций, речь в нем идет о столкновении людей, хотя и с противоположными умонастроениями, но примыкавших к единому историческому движению. Дело в том, что Петрарка принадлежал к тому направлению итальянского гуманизма, которое ради эстетического и нравственного совершенствования личности стремилось обновить христианство на основе платонизма. Представители этого направления, лишённые естественнонаучных интересов, рассматривали аверроизм как воплощение «арабского духа», якобы затемнившего и исказившего тот прекрасный дух Эллады, который только что раскрылся перед ними в сочинениях Платона. И все же в данном случае, как и в случае со спором александристов и аверроистов, мы имеем дело не более чем с двумя участками единого фронта борьбы против господствовавшей феодальной идеологии.

То же самое можно сказать о выступлениях против аверроизма тех гуманистов XV—XVI вв., которые обратились к греческим текстам Аристотеля, дабы «черпать философию из

чистейших источников, а не из грязных ручейков». Подобно флорентийским платоникам, не проводившим никакого различия между аристотеликами схоластического, александристского и аверроистского толка, эти почитатели «подлинного Аристотеля» считали Ибн-Рушда таким же «варварским философом», как Альберт Великий и Фома Аквинский.

Иначе, чем флорентийские платоники Петрарка и Фичино, иначе, чем аристотелики-«пуристы» Барбаро и Патрицци, но в едином строю с ними аверроисты боролись за освобождение человека от оков средневекового миропонимания и мироощущения. На это были направлены их учения о превосходстве разума над верой, о единственном и вечном интеллекте людей, о возможности бесконечного расширения человеческих знаний. «Эти три концепции, — пишет Э. Куксевич, — содержали в себе в зародыше теорию человека, которую можно включить в традицию светского гуманизма, — концепцию человека без бога, концепцию человека без церкви, концепцию высшего и автономного достоинства человека, открытого безграничным возможностям совершенствования» (51, стр. 493).

Конец популярности аверроизма в европейских странах* был столь же естественным, как ее начало. Новые философские веяния, предвзвешившие материализм XVIII в., обнаружили ог-

* Слава об Ибн-Рушде обошла в течение XIII—XVII вв. всю Европу и докатилась до далекой Руси. Основатели Славяно-греко-латинской академии братья Лихуды при составлении курса аристотелевской натурфилософии привлекали комментарии Аверроэса. Лихуды, так же как их ученик — доктор медицины и философии Петр Постников, получили образование в Падуе — центре итальянского аверроизма.

раниченность как натурфилософских, так и теоретико-познавательных принципов аристотелизма. Вместе с авторитетом Аристотеля угасла и слава Комментатора. Но, оценивая историческую роль кордовского мыслителя, не следует забывать, что то «перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века», о котором писал в «Диалектике природы» Ф. Энгельс (1, стр. 346), наиболее яркое свое воплощение нашло именно в аверроизме.

ИБН-РУШД

РАССУЖДЕНИЕ,
ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ
ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ
МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ
И ФИЛОСОФИЕЙ

Публикуемый здесь перевод с арабского,
осуществленный А. В. Сагадеевым,
на русском языке дается впервые

РАССУЖДЕНИЕ, ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Что касается того, что религия призывает к рассмотрению сущего посредством разума и требует его познания разумом, то об этом свидетельствует не один стих книги Аллаха, благословенного и всевышнего, вроде сказанного им: «Назидайтесь, обладающие зрением!» (LIX, 2). Здесь предписывается необходимость рационального или одновременно рационального и религиозного рассмотрения. Таковы же слова всевышнего: «Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей и обо всем, что создал Аллах» (VII, 184). Здесь предписывается настойчиво размышлять обо всем сущем. Всевышний дал знать, что среди тех, кого он отличил и возвысил этим знанием, — Ибрахим (мир

да будет над ним), ибо им, всевышним, было сказано: «И так мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» (VI, 75) и так далее. Им же, всевышним, было сказано: «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено» (LXXXVIII, 17) и еще: «...тех... которые размышляют о сотворении небес и земли» (III, 188). И так в бесчисленном множестве других стихов.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известного, и это есть либо рассуждение, либо [нечто полученное] посредством рассуждения), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного рассуждения, а именно то, что называется доказательством. Итак, религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства. Но возжелавшим познать Аллаха, благословенного и всевышнего, и его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности] и чем отличается аподейктическое рассуждение от рассуждения диалектического, риторического и софистического. [Достичь же] этого невозможно, если прежде не ознакомиться с тем, что такое рассуждение вообще, скольких оно бывает видов, когда оно бывает [подлинным] рассуждением, когда — нет. А поскольку этого в свою очередь невозможно [достичь], предварительно не ознакомившись с составными частями рассуждения, а именно с посылками и их видами, то, стало быть, с точки зрения религии, предписанию которой исследовать сущее необходимо подчиняться, прежде чем исследовать [сущее], верующий обязан ознакомиться с этими предметами, занимающими по отношению к мышлению такое же место, какое орудия — по отношению к труду.

Как правовед из предписания относительно усвоения юридических категорий выводит необходимость знания различных видов юридических рассуждений и того, какие из них являются [подлинными] рассуждениями, а какие — нет, точно так же познающий [сущее] из

предписания исследовать сущее должен выводить необходимость знания рационального рассуждения и его видов. Последнего это касается даже в еще большей степени: если из слов всевышнего «Назидайтесь, обладающие зрением!» правовед выводит необходимость знания юридического рассуждения, то познающему Аллаха тем более надлежит выводить из них необходимость знания рационального рассуждения.

Нельзя говорить, будто подобного рода изучение рационального рассуждения есть ересь, поскольку-де такого не было у первых мусульман. Ибо и изучение юридического рассуждения и его видов представляет собою нечто появившееся после первых мусульман, хотя оно и не рассматривается в качестве ереси; точно так же поэтому мы должны расценивать и изучение рационального рассуждения (для этого есть причина, о которой здесь говорить не место). Но [, как бы то ни было,] большинство принадлежащих к этой [, мусульманской,] общине придерживается рационального рассуждения, за исключением немногих буквалистов, которых [, впрочем,] можно опровергнуть с помощью [священных] текстов.

А поскольку установлено, что с точки зрения религии изучение рационального рассуждения и его видов необходимо так же, как изучение юридического рассуждения, тогда ясно, что если бы рациональное рассуждение и его виды не подвергались до нас ничьему изучению, то мы обязаны были бы [сами] приняться за их изучение так, чтобы более поздний [исследователь] при этом опирался на более раннего, дабы знание таким путем стало более полным. Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если кто-то, помимо нас, уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет. Ведь оценивая годность орудия для осуществления жертвоприношения, никто не принимает во внимание, принадлежит ли таковое нашему единоверцу или иноверцу, если оно от-

вечает требованиям годности. Под «иноверцами» же я подразумеваю тех древних [мыслителей], которые занимались этими предметами до [появления] мусульманской общины. А поскольку древние [мыслители] все, что требуется при изучении вопросов, связанных с рациональными рассуждениями, подвергли самому полному изучению, то мы должны, видимо, иметь под руками их книги, чтобы изучать то, что они говорили по данному предмету, и если все окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это.

Когда мы завершим подобного рода изучение и освоим орудия, посредством которых сможем исследовать сущее и наличествующее в нем указание на способ его сотворения (а кто не знает способа сотворения, тот не знает творения; кто же не знает творения, тот не знает и творца), тогда нам нужно будет приступить к исследованию сущего в таком порядке и таким образом, как этому нас учит искусство познания посредством аподейктических рассуждений.

Ясно также, что эта цель в отношении сущего может быть достигнута лишь в том случае, если его изучение носит преемственный и последовательный характер, если более поздний [исследователь] опирается на более раннего, подобно тому как это имеет место в математических науках. В самом деле, предположим, что в наше время не существует ни геометрии, ни астрономии и что кому-то вздумалось одному, самостоятельно постичь размеры небесных тел, их формы и расстояния между ними. Будь он по природе своей даже мудрейшим из людей, ему не удалось бы этого сделать: не удалось бы, например, узнать ни соотношения размеров Солнца и Земли, ни размеров других светил, если только не по наитию или каким-нибудь другим подобным образом. Скажи такому человеку, что Солнце своими размерами превышает Землю приблизительно в сто пятьдесят — сто шестьдесят раз, он счел бы это высказывание безумством со стороны того, кто так говорит, хотя это вещь, установленная в астрономии столь твердо, что в ней не сомневается ни один из знатоков этой науки.

Но с данной точки зрения в еще большей мере нуждается в сравнении с математикой наука об основах правовередения, а правовередение само завершило изучение этих основ лишь спустя долгое время. Если бы се-

годня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками юридических школ относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба, то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

А если так, то всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их.

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение людям, достойным их изучать, то есть людям, сочетающим в себе два качества: во-первых, природный ум и, во-вторых, богобоязненность и нравственную добродетель, — тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [существовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному его познанию. Это высшая степень невежества и отдаленности от всевышнего Аллаха.

Если же, читая эти книги, кто-то сбился с пути, кто-то поскользнулся из-за недостатка ли природных способностей, из-за беспорядочного ли чтения их, из-за овладевших ли им страстей, из-за того ли, что он не нашел наставника, который руководил бы им в осмыслении их содержания, или из-за стечения у него всех этих обстоятельств либо нескольких из них, то из этого вовсе еще не следует, что к этим книгам нельзя допускать тех, кто достоин их изучать. Ибо подобного рода вред, проистекающий из этих книг,

есть нечто сопутствующее им акцидентально, но не сущностно, а то, что полезно по своей природе и сущности, нельзя отвергать из-за какого-то зла, наличествующего в нем акцидентально. Поэтому-то, когда пророк (мир да будет над ним!) повелел некоему человеку напоить медом своего страдавшего поносом брата, а тот, напоив брата медом, вызвал у него усиление поноса, после чего обратился [к пророку] с жалобой, он сказал: «Аллах правдив; жлет живот брата твоего». Мы можем даже сказать: человек, встречающийся изучать философские книги тем, кто достоин их, ввиду того что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто сущностное и необходимое.

То, что акцидентально сопутствует этой науке, может акцидентально иметь место и в других науках. Действительно, у скольких правоведов юриспруденция стала причиной их неблагочестивости и погружения в мирские [наслаждения]! Более того, мы находим, что так обстоит дело с большинством из них, хотя само их ремесло требует от них как раз практической добродетели. Не исключено, стало быть, что с наукой, требующей практической добродетели, может акцидентально случиться то же, что акцидентально случается с наукой, требующей умозрительной добродетели.

Поскольку все это установлено и мы, [принадлежащие] к мусульманской общине, убеждены в том, что эта наша божественная религия истинна и что именно она побуждает и зовет нас к обретению того счастья, которое заключается в познании великого, всемогущего Аллаха и его творений, то, стало быть, это установлено и для каждого мусульманина в форме убеждения, отвечающей его врожденным качествам и природе. Ибо в отношении убеждения люди по природе своей находятся на различных уровнях: одни приходят к убеждению через доказательство; другие приходят к тому же, к чему приходят люди, способные составлять доказательство, через диалектические рассуждения, поскольку они по своей природе на большее не способны; наконец, третьи приходят к убеждению через ри-

торические рассуждения так же, как это делают люди, способные составлять доказательство, через аподейктические рассуждения.

Дело в том, что, поскольку наша божественная религия взывает к людям этими тремя путями, убеждение в ее [истинности] становится общим для всех людей, за исключением либо тех, кто упрямо отвергает ее на словах, либо тех, кому из-за их собственного небрежения этими предметами не установлен ни один из тех путей, по которым в религии призывают [шествовать] к [познанию] всевышнего Аллаха.

Пророк (мир да будет над ним!) был избран посланником к светлокожим и темнокожим именно поэтому, то есть потому, что его религия предусматривает [все] пути, по которым призывают шествовать к познанию всевышнего Аллаха. Это ясно выражено в словах всевышнего: «Зови к пути господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!» (XVI, 126).

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А поскольку так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то существе, религия либо умалчивает об этом существе, либо [как-то] определяет его. Если об этом существе религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми категориями, которые умалчиваются и [потому] выводятся законсведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом существе, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он согласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется аллегорическое толкование. Смысл же такого толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведения его к] значению аллегорическому без наоушения обычного в

арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих правовых категорий, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом верования, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке. По поводу этого положения не возникает сомнений ни у одного мусульманина, колебаний — ни у одного верующего. Так насколько же более велика его достоверность в глазах тех, кто [сам] разрабатывает эту мысль и проверяет ее, ставя своей целью соединение того, что постигается разумом, с тем, что передается [религиозной традицией]!

Более того, говорим мы, всякий раз, когда то, что провозглашается в священных текстах, по своему буквальному смыслу противоречит тому, к чему ведет доказательство, если подвергнуть священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. В этом отношении мусульмане единогласно утверждают о необходимости как буквального понимания всех высказываний священных текстов, так и переосмысления их всех посредством аллегорического толкования буквального смысла. Разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет. Ашариты, например, подвергают аллегорическому толкованию стихи [Корана, где говорится] об «обращении» Аллаха (II, 27; VII, 52; XVI, 10), и хадис, [в котором рассказывается] о «нисхождении» [его], между тем как ханбалиты понимают эти [тексты] в их буквальном смысле.

Причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения. Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях, к примиряющему их толкованию. Именно на эту мысль указывается в словах всевышнего: «Он тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке...» — и так далее до его слов «и твердых в знаниях» (III, 5).

Могут возразить: «В священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается аллегорически?» На это мы ответим так. Если единодушие установлено достоверным образом, то это было бы неправомерно; но если оно основано на мнении, то правомерно. Именно поэтому Абу-Хамид [Газали], Абу-ль-Маали и другие выдающиеся теоретики говорили, что нельзя решительно обвинять в неверии тех, кто нарушает единодушное решение [авторитетных представителей общины] относительно толкования подобных вещей.

Что единодушие в теоретических вопросах не устанавливается с той же достоверностью, с какой его устанавливают в вопросах практических, относительно этого ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (то есть если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса, и если при всем этом нам доподлинно известно, что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в священных текстах буквального и внутреннего смыс-

ла. что знание по каждому вопросу не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию священных текстов един для всех людей.

Но, согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто не достоин знать его и не способен его уразуметь. Как сообщает аль-Бухари, например, Али (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Говорите людям о том, что они знают. Разве вы хотите, чтобы Аллаха и посланника его обвинили во лжи?» Примерно то же самое сообщается о некоторых ранних мусульманах. Так вообразимо ли какое-то единодушное мнение, которое дошло бы до нас, относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в священных текстах имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?

Иначе обстоит дело с практическими положениями. По всеобщему убеждению, практические положения должны быть одинаково доведены до сведения всех людей, и, для того чтобы получить относительно их единодушное мнение, достаточно, чтобы данное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения не содержали относительно его никаких противоречий. Этого вполне достаточно для достижения единодушия в практических вопросах в противоположность тому, как обстоит дело с вопросами теоретическими.

Ты можешь возразить: «Если обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие, то что ты скажешь о мусульманских философах, таких, как Абу-Наср [Фараби] и Ибн-Сина? Ведь Абу-Хамид [Газали] в своей книге, известной [под названием] «Опровержение [философов]», определенно обвинил их обоих в неверии по трем вопросам: за утверждение об извечности мира, [за утверждение о том], что всевышнему неведомы единичные предметы (он пребывает слишком высоко над этим!), и за аллегорическое толкование того, что говорится о воскресении тел и состояниях, связанных с потусторонней жизнью?» На это мы ответим так: из высказываний [Газали] на этот

счет явствует, что обвинение им того и другого в неверии в данном случае не является определенным, ибо в книге «Различие [между верой и неверием]» он разъяснил, что обвинение в неверии за нарушение единодушного [решения] является [лишь] гипотетическим.

Более того, из сказанного нами явствует, что относительно подобных вопросов не может быть установлено никакого единодушия, поскольку, как сообщают, по мнению многих ранних мусульман первого поколения — не говоря уже о прочих, — существуют такие толкования, которые подлежат разглашению только перед теми, кто их достоин, то есть перед «твердыми в знаниях», ибо мы предпочитаем остановиться на словах всевышнего «и твердых в знаниях»*. Действительно, если бы ученые не были сведущи в аллегорическом толковании, то у них не было бы и отличительной способности в составлении суждений, обязывающей их к такой вере во всевышнего, какой нет у неученых. Аллах описал их как тех, кто верует в него; это относится только к вере, основанной на доказательстве, и связано всегда со знанием аллегорического толкования. Ибо неученые верующие — это те, чья вера в него основана не на доказательстве, и если та вера, которой Аллах наделил ученых, составляет их отличительное свойство, то она должна быть основана на доказательстве, а если она основана на доказательстве, то она связана со знанием аллегорического толкования. Ибо Аллах, всемогущий и великий, поведал, что для этих [стихов] имеется толкование, [соответствующее] истине, а доказательство может быть направлено только на [выявление] истины. А поскольку так, то относительно толкований, [способностью к] которым Аллах отличил ученых, не может быть полного единодушия. Это самоочевидно для всякого беспристрастного человека.

Вместе с тем мы полагаем, что Абу-Хамид допустил в отношении философов-перипатетиков ошибку, приписав им высказывания, согласно которым Аллаху, святому и всевышнему, вовсе не ведомы единичные предметы. В действительности же они утверждали, что всевышний знает единичные предметы, но это знание не однородно с нашим знанием о них, поскольку наше знание обусловлено познаваемым, возникая и изменяясь

* Объяснение данного места см. стр. 68—69.

вместе с возникновением и изменением последнего, в то время как со знанием всеславного Аллаха о сущем дело обстоит противоположным образом: его знание обуславливает познаваемое, то есть сущее. Поэтому, кто уподобляет эти два [вида] знания, тот отождествляет сущности и свойства противоположностей и тем самым [проявляет] высшую степень невежества. Если «знанием» именуется и возникшее во времени знание, и знание вечное, то здесь просто употребляется омоним. К противоположным вещам подобным образом относят многие имена, например «джалаль» — к великому и малому, «сарим» — к свету и мраку. Здесь нет определения, которое охватывало бы сразу оба [вида] знания в противоположность тому, что воображают себе современные нам мутакаллимы. Этому вопросу мы посвятили особое рассуждение, к [написанию] которого побудил нас один из наших друзей*.

Вообразимо ли, чтобы перипатетики говорили, будто всеславный Аллах не объемлет вечным знанием единичные предметы, если они утверждают, что правдивые сновидения заключают в себе предсказания о единичных [событиях], которые должны произойти в будущем, и что это предвещающее знание возникает у человека во сне благодаря извечному знанию, упорядочивающему Вселенную и управляющему ею. Причем, по их мнению, Аллаху ведомы иначе, чем нам, не только единичные предметы, но и универсалии, ибо известные нам универсалии также обусловлены природой сущего, между тем как с его знанием дело обстоит противоположным образом. Вывод, к которому ведет доказательство, заключается в том, что это знание очищено от атрибутов универсальности и единичности. Так что по этому [вопросу], то есть о том, считать их или нет неверующими, спорить бессмысленно.

Что же до вопроса о том, вечен мир или он имеет начало во времени, то, с моей точки зрения, расхождение между мутакаллимами-ашаритами и древними философами едва ли не сводится к расхождению в употреблении имен. Это особенно касается древних [мыслителей], так как они были согласны между собой относительно наличия трех видов сущего, из которых два

* Речь, по-видимому, идет о так называемом «Дополнении» к настоящему трактату, посвященном, судя по всему, халифу Абу-Якубу. — *Прим. перев.*

составляют крайности и одно — нечто промежуточное между ними. Они были согласны между собой и относительно наименования этих крайностей. Но их мнения разошлись относительно промежуточного [вида].

Одну из этих крайностей составляет такое сущее, которое возникло благодаря чему-то другому и из чего-то, именно благодаря некоей действующей причине и из некоей материи. Этому сущему, то есть его существованию, предшествовало время. Так обстоит дело с телами, образование которых воспринимается чувством: образование, например, воды, воздуха, земли, животных, растений и тому подобного. Все — и древние [мыслители], и ашариты — согласны между собой, называя этот вид сущего возникшим.

Противоположную этой крайность составляет такое сущее, которое не возникало благодаря чему-то и не образовано из чего-то. Этому сущему не предшествует время. Все представители той и другой группы согласны между собой и в данном случае, называя это сущее извечным. Такое сущее постигается благодаря доказательству. Это Аллах, всеславный и всевышний, который есть действующая [причина] Вселенной, причина ее бытия, тот, кто сохраняет ее (славен он и велико его могущество!).

Что же касается того вида сущего, которое занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, то это то, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то, а именно благодаря некоему действителю. Это мир в целом. Все согласны с наличием в мире этих трех качеств. Мутакаллимы допускают, что этому виду сущего время не предшествует, или вынуждены делать это, поскольку время, с их точки зрения, есть нечто находящееся в сочетании с движением и телами. Они согласны с древними [мыслителями] также относительно того, что будущее время, равно как и будущее существование, бесконечно. Расходятся же они [с ними] лишь относительно прошлого времени и прошлого существования. Мутакаллимы считают, что прошлое время имеет предел (таково же учение Платона и его последователей), между тем как Аристотель и его школа утверждают, что оно, так же как и будущее время, бесконечно.

Этот последний [вид] сущего, ясное дело, имеет сходство как с действительно возникшим существованием.

так и с существованием извечным. Те, в чьих глазах сходство его с извечным возобладало над сходством с возникшим, назвали его извечным, а те, в чьих глазах его сходство с возникшим возобладало над сходством с извечным, назвали его возникшим. На самом же деле оно не есть ни действительно возникшее, ни действительно извечное, ибо действительно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а действительно извечное беспричинно. Некоторые — Платон и его последователи — назвали его «возникшим совечным [времени]», поскольку время, с их точки зрения, ограничено в прошлом.

Итак, учения о мире не настолько далеки друг от друга, чтобы одни из них объявлять неверием, а другие — нет. Подобные взгляды для этого должны быть предельно далеки друг от друга, то есть составлять противоположности, подобно тому как это полагают мутакаллимы в отношении данного вопроса, утверждая, будто «вечность» и «возникновение» применительно к миру в целом составляют противоположности, хотя из сказанного нами явствует, что дело обстоит иначе.

При всем этом воззрения [мутакаллимов] на мир не согласуются с буквальным смыслом священных текстов. Если пролистать стихи Корана, содержащие сведения о сотворении мира, то станет ясно, что, согласно буквальному смыслу вероучения, форма мира действительно имеет начало во времени, но бытие и время сами по себе делятся в обоих направлениях, то есть бесконечны. В самом деле, слова всевышнего: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде» (XI, 9), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают некое бытие, предшествовавшее данному бытию, а именно трон и воду, и время, предшествовавшее данному времени, то есть времени, находящемуся в сочетании с формой данного бытия и представляющему собой число движения небесной сферы. Точно так же слова всевышнего: «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и небеса...» (XIV, 49), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают другое бытие после данного бытия, а слова всевышнего: «Потом утвердился он к небесам, а они были дымом...» (XVI, 10), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают создание небес из чего-то.

Мутакаллимы также не придерживаются в своих суждениях о мире буквального смысла священных текстов, но прибегают к их аллегорическому толкованию. Ибо в них нет [указаний на то], что Аллах существовал вместе с чистым небытием, — это не утверждается ни в одном тексте. Вообразимо ли, чтобы толкование мутакаллимами этого стиха заслужило единодушного [одобрения], если в пользу упоминавшегося нами буквально-го смысла Писания касательно бытия мира высказывалась [целая] группа философов?

Те, кто расходится во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо неправы и заслуживают снисхождения. Ибо убеждение в чем-то на основании довода, наличествующего в душе, есть вещь необходимая, а не произвольная. Иными словами, мы не можем убеждаться или не убеждаться, так же как встать или не вставать. Поскольку же [свободный] выбор представляет собою условие несения ответственности, то человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый. Поэтому-то и сказал пророк (мир да будет над ним!): «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Какой же судья [может быть] величественнее человека, который судит о бытии: такое-то оно или не такое? Подобными судьями как раз и являются ученые, которых Аллах выделил среди прочих людей их способностью к аллегорическому толкованию, и такой простительной с точки зрения религии ошибкой является та, что исходит от ученых, когда они исследуют запутанные вопросы, изучением которых поручила им заняться религия.

Что же касается ошибки, допускаемой людьми другого разряда, то это чистейший грех, все равно, допускается ли она в теоретических вопросах или практических. Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку в своем суждении, точно так же не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения. И если перед человеком, выносящим суждение относительно дозволенного и запретного, выдвигается требо-

вание, чтобы он сочетал в себе черты, необходимые для самостоятельного решения, а именно знакомство с основами правоповедения и умение извлекать из них выводы с помощью рассуждения, то насколько же правомернее выдвигать подобное требование перед тем, кто выносит суждение относительно сущего, то есть требовать от него знакомства с рациональными основоположениями и способом извлечения из них выводов.

Вообще ошибка, допускаемая в отношении священных текстов, бывает двух видов: это либо ошибка, простибельная для того, кто разбирается в том предмете, относительно которого произошла ошибка (так, достойны снисхождения искусный лекарь, когда он ошибается в науке врачевания, и искусный судья, когда он выносит ошибочное суждение), но не простибельная для того, кто не разбирается в этом деле; либо ошибка, не простибельная ни для кого, и таковая, будучи допущена относительно основоположений религии, является неверием, а будучи допущена относительно следующих за ними положений, — ересью.

Последняя ошибка — это ошибка, возникающая относительно предметов, к знанию которых ведут все виды доводов, так что знание данного предмета в этом смысле доступно для всех. Таково, например, признание Аллаха, благословенного и всевышнего, пророчеств, блаженства и мук в потусторонней жизни, ибо эти три основоположения подтверждаются всеми тремя видами доводов, благодаря которым у любого может возникнуть убеждение в том, что ему следует знать, а именно доводами риторическими, диалектическими и аподейктическими. Поэтому, кто отвергает подобные вещи, если они относятся к основоположениям религии, тот неверующий, упрямо отвергающий [их] на словах, но не в душе, либо не старающийся ознакомиться с доводами в их пользу. Ибо если он принадлежит к аподейктикам, то у него имеется способ убедиться в них с помощью доказательства; если к диалектикам, то с помощью диалектики; если к ревнителям проповедей, то с помощью проповедей. Поэтому-то и говорил пророк (мир да будет над ним!): «Мне велено было биться с людьми до тех пор, пока они скажут: «Нет божества, кроме Аллаха» — и уверуют в меня», подразумевая, любым из трех способов уверовать.

Что касается предметов, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью доказательства,

то Аллах смилостивился над своими рабами, для которых доказательство недоступно из-за врожденных ли им качеств, навыков или отсутствия средств для обучения, создав им образы и подобия таких предметов и призывая их верить в эти образы. Ибо в эти образы можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на доводы диалектические и риторические. Поэтому-то [содержание] священных текстов и распадается на буквальное и внутреннее: буквальное — это образы, созданные для этих предметов; внутреннее — это [сами] предметы, которые ясны лишь аподейктикам. Таковы четыре или пять разрядов сущего, упоминаемых Абу-Хамидом в книге «Различие [между верой и неверием]».

Если же, как мы говорили, случится так, что мы познаем сам предмет [всеми] тремя способами, то нам не потребуются создавать образы его, и он будет оставаться так, как выглядит извне, не допуская иносказательного толкования. Если такого рода внешнее относится к основоположениям [религии], то любой, кто подвергает его аллегорическому толкованию, есть неверующий. Таков, например, человек, думающий, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни, будто это учение имеет в виду только то, чтобы люди оберегали один от другого свое телесное и чувственное бытие, что это уловка и что у человека нет иной цели, помимо одного лишь чувственного существования.

Поскольку это установлено, то из сказанного нами должно быть тебе уже ясно, что в священных текстах есть такая внешняя сторона, которая не подлежит аллегорическому толкованию (если толкование ее касается основоположений, то это неверие, если следующих за ними положений, то ересь), а также такая, которую должны толковать аподейктики. Если последние понимают ее буквально, то это неверие; если же ее подвергают аллегорическому толкованию и выводят из буквального смысла неаподейктики, то с их стороны это либо неверие, либо ересь. Так, например, обстоит дело со стихами [Корана, где говорится] об «обращении» [Аллаха], и с хадисом [, в котором рассказывается] о «нисхождении» [его]. Поэтому-то пророк (мир да будет над ним!) сказал о чернокожей женщине, когда та известила его о том, что Аллах пребывает на небе: «Отпустите ее на волю, она верующая», ведь эта женщина не принадлежала к числу аподейктиков. Дело в том, что разряду людей, к которым убеждение приходит лишь благодаря

воображению, то есть которые верят во что-то только постольку, поскольку это может предстать перед воображением, трудно иметь убеждение о каком-либо существе, не связанном с тем или иным воображимым предметом. Это в равной мере касается и тех, кто под этим отношением [всевышнего к небу] понимают лишь местоположение [его], находясь на несколько более высокой ступени, чем люди рассматривавшегося выше разряда, с точки зрения более трезвого подхода к представлению о [его] телесности. Этим людям поэтому по поводу подобных [высказываний Корана] следует отвечать, что они относятся к числу двусмысленных и что останавливаться надо на словах всевышнего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Хотя [аподейктики] единогласно утверждают о том, что подобные [высказывания Корана] подлежат аллегорическому толкованию, их толкования, однако, могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании доказательства.

Существует и третий разряд [высказываний в] священных текстах, занимающий промежуточное положение между этими двумя разрядами, относительно которого возникает сомнение. Иные из тех, кто занимается теоретизированием, связывают их с буквальным смыслом, не подлежащим аллегорическому толкованию; другие же связывают их с внутренним смыслом, буквальное понимание которого для ученых непозволительно. Причиной тому служат неясность и двусмысленность [высказываний] этого разряда. Ошибающийся относительно этого [разряда высказываний] заслуживает снисхождения (я имею в виду [ошибающегося] из числа ученых).

Могут спросить: «Если выяснено, что вероучение в этом отношении имеет три степени, то к какой из этих трех степеней принадлежат, по-вашему, высказывания с описанием потусторонней жизни и ее обстоятельств?» На это мы ответим так. Этот вопрос, ясное дело, относится к разряду спорных. Ибо мы видим, как иные, утверждающие о своей причастности к доказательствам, говорят, что эти высказывания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла, — такова точка зрения ашаритов. Другие же, [действительно] использующие доказательства, толкуют эти высказывания аллегорически, и [при этом] их толкования сильно различаются. К таковым можно причислить Абу-Хамида и мно-

гих суфиев: некоторые из них сочетают два толкования, как это делает, например, Абу-Хамид в ряде своих книг.

Тот из ученых, который ошибается в этом вопросе, видимо, заслуживает снисхождения, а который прав — достоин благодарности и поощрения, в случае если он признает существование [потусторонней жизни], давая ей [лишь] то или иное толкование (то есть тому, какова потусторонняя жизнь, а не [самому] ее существованию), когда это толкование не ведет к отрицанию [ее] существования. Неверием здесь является лишь отрицание существования [потусторонней жизни], так как оно затрагивает одно из основоположений религии, относительно которого убеждение достигается всеми тремя способами, общими для светлокожих и темнокожих. Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку такое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу-Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок. Из-за этого-то одни принялись поносить философию, другие — религию, а третьи — примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид последовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом, как говорится:

Встречу когда йеменца — йеменец,
А буде встречу маадца — маадец.

Предводителям мусульман следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподейктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподейктическими книгами, и легче, поскольку с аподейктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков, а этот разряд людей впадает в ошибку только из-за отсутствия практической добродетели, из-за неупорядоченного чтения [этих книг] и из-за того, что они берутся за них без наставника. Но распространять этот [запрет на всех] в совокупности — значит выступать против того, к чему призывает религия, так как это значит чинить несправедливость по отношению к лучшему разряду людей и лучшему разряду существующих вещей. Ибо справедливость к лучшему разряду существующих вещей состоит в том, что они глубоко познаются теми, кто подготовлен к их глубокому познанию, а именно лучшим разрядом людей. И чем величественнее существующая вещь, тем более велика к ней несправедливость, состоящая в неведении о ней. Потому и сказал всевышний: «...многобожие — великая несправедливость» (XXXI, 12).

Вот те соображения, которые мы сочли нужным изложить по поводу данного рода [предметов], то есть по поводу отношения между религией и философией и правил аллегорического толкования священных текстов. Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием молвы не были затронутые нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах. Аллах же — тот, кто ведет и поспешествует в следовании по правильному пути.

Тебе надлежит знать, что цель вероучения заключается лишь в наставлении на правильное знание и правильное действие. Правильное знание — это познание всевышнего Аллаха и прочих существующих вещей такими, как они есть, особенно благородных вещей, познание блаженства и мук потусторонней жизни. Пра-

вильное действие — это совершение поступков, приносящих счастье, и избегание поступков, приносящих муки. «Практическим знанием» как раз и называется познание этих поступков. Последние делятся на две части: во-первых, телесные внешние поступки — знание их есть то, что называется правоведением; во-вторых, духовные поступки, такие, как благодарность, терпение и другие нравственные действия, предписываемые или возбраняемые религией, — знание их есть то, что называется богобоязненностью и знаниями о потусторонней жизни. Именно к этому обратился Абу-Хамид в своей книге. Поскольку же люди оставили этот [предписываемый религией] род [действий] и погрузились во второй род (а этот [первый] род содержит в себе больше богобоязненности, являющейся причиной блаженства), то он и дал своей книге название «Оживление религиозных наук». Но мы отвлеклись от предмета нашего разговора. Вернемся же к нему.

Поскольку, говорим мы, цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие, а наставление [состоит из элементов] двух рядов — понятия и суждения (как это разъяснили знатоки связной речи); [поскольку, далее,] у людей есть три способа составления суждений: аподейктический, диалектический и риторический — и два способа образования понятий: [через восприятие] либо самого предмета, либо его подобия, а люди по своей природе не все способны воспринимать доказательства или диалектические речения, не говоря уже об аподейктических, так как обучение последним — дело трудное и требующее много времени даже для тех, кто способен им обучаться; [наконец, поскольку] цель вероучения заключается в наставлении всех, то, стало быть, вероучение объемлет все разновидности способов составления суждений и образования понятий. Поскольку же способы составления суждений бывают частью общими для большинства людей (я имею в виду возникновение у них убеждения), каковы диалектические и риторические, из коих риторические способы более общи, нежели диалектические, а частью — особыми и [доступными] для меньшинства людей, каковы аподейктические способы, и поскольку первая цель вероучения заключается в том, чтобы заботиться о большинстве, не оставляя без внимания избранных, то наиболее употребительными способами выражения [мыслей] относительно вероучения

являются те, которые при составлении понятий и суждений едины для большинства. Относительно вероучения эти способы бывают четырех разрядов.

Первый разряд — это когда они являются общими и вместе с тем особыми в обоих отношениях, то есть когда они достоверны как в отношении понятий, так и в отношении суждений, будучи вместе с тем риторическими или диалектическими. Это силлогизмы, у которых посылки оказываются акцидентально достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения акцидентально принимаются сами по себе, без их подобий. Религиозные высказывания данного разряда не имеют аллегорического толкования, и, кто отвергает их либо толкует аллегорически, тот неверующий.

Второй разряд — это когда посылки оказываются достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения — подобиями вещей, которые предполагалось вывести. Относительно этих [высказываний], то есть их заключений, аллегорическое толкование допустимо.

С третьим разрядом дело обстоит противоположным образом: это когда заключения суть сами вещи, которые предполагалось вывести, а посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не оказываясь акцидентально достоверными. Относительно таких [высказываний], то есть их заключений, также недопустимо аллегорическое толкование, которое может быть допустимо [, однако,] относительно их посылок.

Четвертый — это когда посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения суть подобия того, что предусматривалось вывести. Обязанность избранных — толковать эти [высказывания] аллегорически, а обязанность публики — принимать их в буквальном смысле.

Вообще же все, что допускает в этих [высказываниях] аллегорическое толкование, постижимо лишь с помощью доказательства. Обязанность избранных — давать им такое толкование, а обязанность публики — понимать их буквально в обоих отношениях, то есть с точки зрения понятия и суждения, поскольку по природе своей она на большее не способна.

У изучающих священные тексты могут оказаться толкования, проистекающие из превосходства одних об-

щих способов составления суждения над другими, а именно когда свидетельство аллегорического толкования бывает более убедительным, чем свидетельство буквального смысла. Подобные толкования общедоступны, и [составление] их, видимо, является обязанностью тех, чьи теоретические способности достигли [уровня] диалектической способности. К такому роду относятся толкования ашаритов и мутазилитов, хотя высказывания мутазилитов в большинстве своем более верны. Что же касается публики, которая не способна на что-то большее, чем риторические высказывания, то ее обязанность состоит в принятии [священных текстов] в их буквальном смысле, и ей вовсе не следует знать таких толкований.

Итак, с точки зрения [разумения] священных текстов люди [делятся] на три разряда. К одному разряду относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, не способным к их [уразумению], — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности своего толкования [их], но если он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, то есть в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу-Хамид. Поэтому, когда возникает сомнение относительно того, является ли буквальный смысл

[текста] самоочевидным для всех и невозможно ли для них знание его толкования, его не следует разглашать, говоря при этом, что текст допускает-де двойное понимание и [смысл его] ведом одному только Аллаху. И отбиваться надо здесь на словах великого и всемогущего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Подобным же образом следует отвечать на вопрос, касающийся темных предметов, не доступных пониманию публики, например словами всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: «Дух от повеления господа твоего. Даровано вам знания только немного»» (XVII, 85).

Что же касается человека, разглашающего эти толкования перед теми, кто не способен их понимать, то он неверующий постольку, поскольку призывает людей к неверию, выступая против призывов вероучителя*, особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, то есть [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной гибели как публики, так и своей собственной в посюсторонней жизни и потусторонней. Отношение цели этих людей к цели вероучителя [можно представить на] примере человека, затаившего зло на искусного лекаря, чья задача заключается в том, чтобы сохранять здоровье всех людей и устранять у них болезни, давая пользующиеся общим доверием советы о необходимости применения вещей, которые сохраняют их здоровье и устраняют у них болезни, и об избегании противоположных вещей. Ведь этот человек не может всех превратить в лекарей, поскольку именно лекарь познает аподейктическими способами вещи, которые сохраняют здоровье и устраняют болезнь. Так, [представим, что] такой человек приходит к людям, говоря им: «Способы [исцеления, которые] советует вам [применять] этот лекарь, неверные», — и принимается опровергать эти способы так, что они теряют в их глазах всякую силу. Или [представим, что он]

* То есть Мухаммеда. — Прим. перев.

говорит: «Для этих способов имеются аллегорические толкования», — между тем как на деле люди и не понимают их, и не проникаются к ним доверием. Спрашивается: будут ли в этом случае люди делать что-нибудь из тех вещей, что полезны для здоровья и устранения болезни, и сможет ли человек, разглашающий перед ними несостоятельность того, во что они верили, применять с ними их, то есть [те вещи, что полезны] для сохранения здоровья? Нет, и сам он не сможет применять их с людьми, и те не будут применять их, так что гибель будет их общим уделом. Это если он будет разглашать перед ними правильные толкования данных вещей — в этом случае люди [просто] не поймут толкований; но мы не говорим о том случае, когда он стал бы разглашать перед ними порочные толкования, ведь тогда бы им толковали такое, что они возомнили бы, будто нет ни здоровья, которое надо сохранять, ни болезни, которую надо устранять, куда там уж до взгляда, что существуют вещи, сохраняющие здоровье и устраняющие болезнь! Таково же отношение к религии того, кто разглашает толкования перед публикой и людьми, не способными к их пониманию; тем самым он [лишь] порочит религию и отвращает от нее [людей], а отвращающий от религии есть неверующий. И это сравнение достоверное, а не поэтическое, как могут иные сказать, поскольку оно правильно с точки зрения соотношения [сравниваемых вещей]. Ибо отношение лекаря к здоровью тел — то же, что отношение вероучителя к здоровью душ, то есть лекарь есть тот, кто стремится к сохранению здоровья тел, если оно имеется, и к возвращению его, если оно отсутствует, а вероучитель есть тот, кто желает того же в отношении здоровья душ. Здоровье же душ есть то, что называется богобоязненностью. Драгоценная Книга не в одном стихе призывает стремиться к нему деяниями, соответствующими вероучению. Так, всевышний говорит: «Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны!» (II, 183). И еще: «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до него богобоязненность ваша» (XXII, 37), «Молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (XXIX, 4). И так в ряде других стихов того же смысла, содержащихся в Драгоценной Книге. Только к этому здоровью стремится вероучитель [вести людей] через знание или действие, соответствующее вероучению. Именно из этого здоровья проистекает бла-

женство, а из его противоположности — муки потусторонней жизни.

Отсюда ясно для тебя, что правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики. Правильное толкование — это залог, который было поручено нести человеку, который он понес и которого устрашили прочие существующие вещи, а именно те, что упоминаются в словах всевышнего: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам» (XXXIII, 72) и так далее до конца стиха.

Из-за аллегорических толкований (особенно порочных) и мнения, что такие толкования, касающиеся священных текстов, следует разглашать, возникли мусульманские секты, так что принялись они обвинять друг друга в неверии и ереси. Так, мутазилиты толковали аллегорически многие стихи [Корана] и многие хадисы, разглашая свои толкования перед публикой. Точно так же поступали и ашариты, хотя к аллегорическому толкованию они прибегали реже. И таким образом они ввергли людей в [пучину] ненависти, взаимной неприязни и войн, порвали в клочья священные тексты и вконец разобили людей. Вдобавок ко всему этому на путях, которыми они следовали при изложении своих толкований, они шли и не с публикой, и не с избранными: не с публикой — поскольку их способы [выражения мыслей] слишком темны для большинства; не с избранными — поскольку, если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства, как в этом может удостовериться с первого взгляда всякий, кто знаком с условиями доказательства. Более того, многие основоположения, на которых строили свои познания ашариты, являются софистическими, ибо они отвергали многие необходимые истины: например, устойчивость акциденций, взаимовлияние вещей, существование для действий необходимых причин, [существование] субстанциальных форм и промежуточных [причин].

В этом смысле их теоретики подвергали нападкам мусульман, так что секта ашаритов [например,] обвиняла в ереси всякого, кто не познавал всеславного творца теми способами, которые они выдвигали для этого в своих книгах.

В действительности же они-то и являются еретиками и заблудшими. Отсюда и их разногласия, выражающиеся в том, что одни говорят: «Первая обязанность — теоретическое рассмотрение», а другие: «Вера», то есть раз-

ногласия [, возникшие] из-за того, что они не знали, каков тот общий для всех путь, через врата которого религия призывает всех людей [шествовать к познанию творца]. Они полагали, что существует только один такой путь, и потому ошиблись относительно цели вероучителя; они сами заблуждались и вводили в заблуждение других.

Могут спросить: «Если те пути, которыми следовали ашариты и другие теоретики, суть не те общие пути, на которых намеревался наставлять публику вероучитель (а на других путях их наставлять и невозможно), то каковы эти [общие] пути в этой нашей религии?» На это мы ответим так: это только те пути, которые изложены в Драгоценной Книге. Если внимательно просмотреть Драгоценную Книгу, то в ней можно найти пути всех трех видов: [пути] общедоступные, [пути,] общие для наставления большинства людей, и [пути] особые. Если тщательно их изучить, то обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые в ней упоминаются. Поэтому, кто искажает их толкованием, которое не является ясным само по себе или более ясным для всех, чем эти пути (а таких не бывает), тот уничтожает их мудрость, уничтожает их действие, с помощью которого предусматривается доставление [людям] человеческого счастья.

Это ясно видно [на примере] того, что было с первыми мусульманами и что стало с теми, кто пришел им на смену. Первые мусульмане достигли совершенной добродетели и богобоязненности исключительно благодаря тому, что они использовали эти высказывания [священных текстов] без их аллегорического толкования, а те из них, кто умел давать им такое толкование, не считали нужным их разглашать. Что же касается тех, кто пришел им на смену, то, когда они стали использовать аллегорические толкования, их богобоязненность ослабла, разногласия между ними усилились, любовь между ними пропала и они распались на секты.

Так что человек, желающий устранить из религии ересь, должен обращаться к Драгоценной Книге, заимствовать из нее имеющиеся указания по поводу всего того, во что мы обязаны верить, и по мере возможности стараться рассматривать их в буквальном смысле, не подвергая ни одно из них аллегорическому толкованию, за исключением тех случаев, когда толкование будет ясным само по себе, то есть ясным для всех. Ибо

при внимательном изучении высказываний, включенных в священные тексты для наставления людей, кажется, что, усваивая их, доходят до такой грани, за которой никто, кроме аподейктиков, не может вывести из их буквального смысла смысл, который в них не явен. Эта особенность не встречается ни в каких других высказываниях.

Таким образом, религиозные высказывания, которые в Драгоценной Книге обращены ко всем, имеют три особенности, указывающие на [их] чудесную природу: во-первых, нет более совершенных, чем они, [высказываний] с точки зрения способности уверить и убедить всех; во-вторых, они по своей природе поддаются усвоению до той грани, за которой аллегорическое толкование (если для них окажется толкование) им сумеют дать лишь аподейктики; в-третьих, они содержат указания поборникам истины на истинное толкование. Этого нет ни в учениях ашаритов, ни в учениях мутазилитов, то есть их толкования и не поддаются усвоению, и не содержат указания на истину, и сами не являются истинными. Потому-то и умножилась ересь.

Нам хотелось бы посвятить себя этой цели и справиться с ней. И если Аллах продлит жизнь, мы будем по мере сил настойчиво продвигаться к ней, а эта [работа], возможно, послужит [исходным] началом для тех, кто придет нам на смену. Ибо душа пребывает в глубокой печали и скорби от тех порочных страстей и превратных убеждений, которые проникли в эту, религию, в особенности же от тех из них, которые проявляются у людей, утверждающих о своей причастности к философии. Ведь обида, наносимая другом, горше обиды, исходящей от врага. Я имею в виду то, что философия — это спутница и молочная сестра религии, и поэтому обида, исходящая от тех, кто утверждает о своей причастности к ней, самая горькая, не говоря уже о вспыхивающей между ними вражде, ненависти и распре, в то время как они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению. Ее обижали также многие невежественные друзья из числа тех, кто утверждает о своей причастности к ней, а именно имеющиеся в ней секты. Но Аллах ведет всех по верной стезе и поспешествует всем в любви к нему, и соединяет сердца их в богобоязни, и устраняет от них ненависть и злобу милостью своей и милосердием.

Аллах уже устранил многое из этого зла, невежества и ложного образа действий посредством этой победоносной власти*, проложив тем самым дорогу многому из благ, особенно для того разряда людей, которые следуют по пути исследования и желают познать истину. И сделал он это, призвав людей придерживаться среднего пути богопознания, возвышающегося над низким уровнем тех, кто следует авторитетам, но расположенного ниже смуты мутакаллимов, и указав избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии (6, стр. 2—14).

* Речь идет об Альмохадах. — *Прим. перев.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббас-Кули 71
 Абдо Мухаммед 15
 Абу-Ажаафар Харун 39
 Абу-Юсуф Якуб 42, 43
 Абу-Якуб Юсуф 35, 38,
 40—42
 Абу-Яхья 42
 Августин Нифус 161
 Аль-Аккад А. М. 15
 Александр Афродизий-
 ский 21, 45, 113, 114,
 117—120, 161, 164
 Александр Ахиллини 160
 Али Ибн-Ташфин 139
 Алонсо М. 41
 Альберт Великий 122,
 148—150, 161, 167
 Амара Мухаммед 15, 16
 Анаксагор 80, 113
 Анджело д'Ареццо 160
 Антун Фарах 15
 Аристотель (Стагирит)
 13, 16, 21, 30, 34, 38,
 39, 41, 44—47, 49, 52,
 60, 71, 78, 79, 82, 83;
 87, 88, 92, 108, 112,
 113, 115, 116, 123,
 144, 147, 148, 150,
 161, 166, 168
 Асин М. Паласиос 8, 151
 Аль-Ашари 25, 48, 71
 Байсер М. 15
 Барбаро 167
 Бируни, Абу Рейхан 143
 Боккаччо, Джованни 154
 Бруно, Джордано 88, 154
 Ван ден Берг С. 120
 Ванини, Джулио Чезаре
 154
 Вербок Ж. 8
 Газали Абу-Хамид 26—
 28, 47, 48, 59, 70—79,
 85, 86, 92, 96, 117,
 119, 120, 122, 151
 Гален Клавдий 47
 Гаэтано Тиенский 160
 Гегель Г. В. Ф. 13
 Герман Немец 147
 Гоббс Т. 154
 Готье Л. 8, 41, 78
 Давид Непобедимый 52
 Демокрит 114
 Жан Жаденский 158
 Жиль Римский 153, 154,
 157
 Захрави, Абу-ль Касим
 30
 Зимара, Марк-Антонио
 160
 Ибн-аль-Араби 68
 Ибн-Баджа, Абу-Бекр
 Мухаммед 33, 34, 39,
 45, 92, 94, 141,

Ибн-Масарра 30
Ибн-Сабин 44, 143
Ибн-Сина, Абу-Али 22—
24, 45, 79, 83—88,
101, 115, 117—120,
138

Ибн-Таймийя 155
Ибн-Ташфин, Юсеф 139
Ибн-Тумарт 31
Ибн-Туфейль, Абу-Бекр
Мухаммед 10, 24, 30,
34—42, 59, 61, 63, 88,
94, 141

Ибн-Халдун 144, 145
Иоанн Дунс Скот 91
Иоанн Филопон 78
Аль-Ираки М. 15

Кампанелла, Томмазо 154
Кант И. 78

Касим Махмуд 15
Кардано, Джероммо 154
Аль-Кинди, Абу-Юсуф
Якуб ибн-Исхак 21—
23, 51, 52

Кларк С. 78
Климент Александрий-
ский 52
Климент V 153
Куксевич Э. 167

Лей Г. 8
Лейбниц Г. В. 78
Ленин В. И. 148
Луллий, Раймунд 153,
154

Аль-Маарри, Абу-ль-Аля
156
Маймонид Моисей 146,
147

Макиавелли, Никколо ди
Бернардо 154
Аль-Маккари 9
Малик ибн-Анас 31

Аль-Мансур, Ибн-Аби-
Амир 32
Аль-Марракуши, Абд-
аль-Вахид 36, 40
Масляма аль-Маджрити
30

Мерен А. Ф. 8
Михаил Скот 147
Муавия 139, 140
Аль-Мумин 20, 35, 40
Мунк С. 146
Муса М. Ю. 15

Насир-и Хисрау 28, 156
Ан-Нашшар, Али Сами
16

Низами Арузи 94
Низами Ганджеви 94
Николай Дамаскин 45
Николетти Верниас 160,
161

Павел Венецианский 160
Патрици 167
Петр Албанский 160
Петрарка, Франческо
165—167

Платон 38, 45, 47, 63,
83, 87, 88, 101, 114,
125, 135—138, 166

Плотин 21
Помпонаци, Пьетро
161—164
Порфирий 21
Постников П. В. 167
Прокл 79

Раймунд (архиепископ) 7
Ренан Э. 7, 14, 124
Розенталь Э. 145
Рудаки 156

Салах ад-Дин 146
Сейф ад-Дауля 33
Сигер Брабантский 149,
152

- Симпликий 161
Спиноза Б. 154
- Таддео из Пармы 160
Таллон А. 11, 12
Тампье (епископ) 152
Тертуллиан, Квинт Сеп-
тимий Флоренс 159
Тэри Ж. 120
- Фараби, Абу-Наср 22—
24, 33, 45, 47, 59, 60,
79, 82, 83, 138, 140
Фахри М. 15
Фемистий 21
Фичино Марсилио 167
Фома Аквинский 8, 9,
122, 148—151, 161,
167
- Фридрих II 154
- Аль-Хакам II 29, 32
Ханна Ж. 12
Аль-Хасан ибн-Мухаммед
аль-Ваззан 146
Аль-Хелу А. 15, 16
Хортен М. 8
Хоурани Дж. 41
- Цезарь Кремонини 160
- Штёкль А. 146
- Эмпедокл 114
Энгельс Ф. 168
- Юда бен-Ниссим ибн-
Мальки 156

ЛИТЕРАТУРА

1. Ф. Энгельс. Диалектика природы. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
2. В. И. Ленин. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.

* *
*

3. *Ибн-Рушд*. Опровержение опровержения. Бейрут, 1930 (на араб. яз.).
4. *Ибн-Рушд*. Опровержение опровержения (фрагменты). — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.». М., 1961.
5. *Ибн-Рушд*. Парафраза к метафизике. — Трактаты. Хайдарабад, 1947 (на араб. яз.).
6. *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. Дополнение. Книга об открытии путей аргументирования догм общины. Каир, 1902 (на араб. яз.).
7. *Ибн-Рушд*. Рассуждение о возможности соединения с материальным разумом разума деятельного. — В кн.: М. Фахри. *Ибн-Рушд*, кордовский философ. Бейрут, 1960 (на араб. яз.).
8. *Ибн-Рушд*. Средний комментарий к книге «О душе». Под ред. А. Ф. аль-Ахвани. Каир, 1950 (на араб. яз.).
9. *Ибн-Рушд*. Средний комментарий к «Риторике». Под ред. С. Салима. Каир, 1967 (на араб. яз.).
10. *Averroes*. Commentary on Plato's «Republic». Ed. by E. I. Rosenthal. Cambridge, 1956.
11. *Averroes*. Die Epitome der Metaphysik. Übers. von S. Van den Bergh. Leiden, 1970.

12. *Averroes*. Die Hauptlehren nach sein Schrift: Die Wiederlegung des Gazali. Übers. von M. Horten. Bonn, 1913.
13. *Averroes*. Long commentary on «De anima». Transl. by A. Hyman. — In: «Philosophy in the Middle Ages». New York, 1967.
14. *Averroes*. On the harmony of religion and philosophy. Transl. by G. F. Hourani. London, 1961.
15. *Averroes*. Tafsīr mā ba'd at-Tabīat. Texte arabe inédit établi par M. Bouyges, vol. III. Beyrouth, 1948.
16. *Averroes*. Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence). Transl. by S. Van den Bergh, vol I—II. Oxford, 1954.
17. *Averroes*. A treatise concerning the substance of the celestial sphere. — In: «Philosophy in the Middle Ages». New York, 1967.
18. *Ibn Rochd (Averroès)*. Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'Appendice (Dhamīma). Texte arabe, trad. par L. Gauthier. 3e ed. Alger, 1948.
19. *Абд аль-Вахид аль-Марракуши*. Удивительное в кратком изложении сведений о Магрибе. Каир, 1963 (на араб. яз.).
20. *А. М. аль-Аккад*. Ибн-Рушд. Каир, 1953 (на араб. яз.).
21. *М. Амара*. Материализм и идеализм в философии Ибн-Рушда. Каир, 1971 (на араб. яз.).
22. *Ф. Антун*. Ибн-Рушд и его философия. — Избранные произведения. Бейрут, 1951 (на араб. яз.).
23. *М. Байсар*. О философии Ибн-Рушда. Бытие и вечность. Каир, 1954 (на араб. яз.).
24. *Бруно Дж.* О причине, начале и едином. — Диалоги. М., 1949.
25. *В. Вундт, Г. Ольденберг и др.* Общая история философии, т. 1, СПб., 1910.
26. *Гегель*. Лекции по истории философии. — Соч., т. XI. М.—Л., 1935.
27. *С. Н. Григорян*. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
28. *Дунс Скот*. Оксфордское сочинение. — «Антология мировой философии в четырех томах», т. 1, ч. 2. М., 1969.
29. *Ибн-Баджа*. Книга о душе. Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.». М., 1961.

30. *Ибн-Туфейль*. Роман о Хайфе, сыне Чкзана. Пер. И. П. Кузьмина. — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.». М., 1961.
31. *Аль-Ираки М.* Рационализм в философии Ибн-Рушда. Каир, 1968 (на араб. яз.).
32. *М. Касим*. Теория познания Ибн-Рушда и ее интерпретация Фомой Аквинским. Каир, 1964 (на араб. яз.).
33. *Аль-Кинди*. О первой философии. Пер. А. В. Сагадеева. — «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.». М., 1961.
34. Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
35. *Г Лей*. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
36. *М. Ю. Муса*. Между религией и философией. Каир, 1959 (на араб. яз.).
37. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. — Собр. соч., т. VIII—IX. Киев, 1902.
38. *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
39. *Фараби*. Вводный трактат по логике. — «The Islamic quarterly», 1956, vol. III, N 3, 4 (на араб. яз.).
40. *Фахри М.* Ибн-Рушд, кордовский философ. Бейрут, 1960 (на араб. яз.).
41. *Х. аль-Фахури, Х. аль-Джарр*. История арабской философии, т. 1—2. Бейрут, 1957—1959 (на араб. яз.).
42. *А. аль-Хелу*. Ибн-Рушд, магрибинский философ. Бейрут, 1960 (на араб. яз.).
43. *Alonso M.* Teología de Averroes. Madrid—Granada, 1947.
44. *Arberry A. J.* Revelation and reason in Islam. London, 1957.
45. *Asín M. Palacios*. El averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino. — In: «Homenaje a D. Francisco Codera». Saragossa, 1904.
46. *Butterworth Ch. E.* Averroes: politics and opinion. — «The American political science review», 1972, vol. 66.
47. *Gauthier L.* Ibn Rochd (Averroès). Paris, 1948.
48. *Hourani G. F.* Averroes on good and evil. — «Studia Islamica», 1962, t. XVI.
49. *Hourani G. F.* Ibn-Rushd's defense of philosophy. — In: «The world of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti». London, 1960.

50. *Hernández M. C.* La filosofía arabe. Madrid, 1963.
51. *Kuksewicz Z.* La conception averroïste de l'homme. — In: «Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie». Wien, 1970.
52. *Lehner F. C.* An evaluation of Averroes' paraphrase on Aristotle's Poetics. — «The Thomist», vol. XXX, 1966, N 1.
53. *Massignon L.* Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane. — Opera minora, t. II. Paris, 1969.
54. *Mehren A. F.* Etudes sur la philosophie d'Averroes. — «Le Museon», 1888, t. VII.
55. *Monroe G. T.* The Shu'ubiyya in Al-Andalus. Berkeley, 1970.
56. *Munk S.* Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1955.
57. *Rosenthal E. I.* The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd. — «Studia semitica». Cambridge, vol. II, 1971.
58. *Tallon A.* Personal immortality in Averroes' Tahafut al-Tahafut. — «The New Scholasticism», vol. XXXVIII, 1964, N 3.
59. *Théry G.* Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Le Saulchoir (Belgique), 1926.
60. *Verboke G.* L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroes. — «Revue philosophique de Louvain». 1960, t. 25.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Глава I. Арабо-мусульманская философия и творчество Ибн-Рушда	18
1. Философия мусульманского Востока	—
2. Интеллектуальный климат мусульманской Испании XII в.	28
3. Жизнь и творения Ибн-Рушда	38
Глава II. Учение о превосходстве разума над верой	51
1. В защиту философии	—
2. Теологию — в отставку	58
3. Философ и общество: истина и «истина»	62
Глава III. Учение о природе	70
1. О вечности мира	—
2. О материи, ее формах и движении	79
3. О причинности и мировом порядке	96
Глава IV. Учение о человеке	111
1. «Вечный разум» в брэнной душе	—
2. Свобода и необходимость в мире добра и зла	124
3. Идеальное государство	132
Ибн-Рушд и аверроизм (Вместо заключения)	143
Приложение. Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией	169
Указатель имен	200
Литература	203

Сагадеев А. В.
С13 Ибн-Рушд (Аверроэс). М., «Мысль»,
1973.
207 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается анализ мировоззрения великого арабского мыслителя XII в. Ибн-Рушда (известного также под латинизированным именем Аверроэс), чье творчество ознаменовало вершину философской мысли мусульманского средневековья и оказало большое влияние на развитие западноевропейской философии XIII—XVI вв. В «Приложении» — перевод с арабского трактата Ибн-Рушда о соотношении религии и философии.

С $\frac{0151-148}{004(01)-73}$ 22—73

1Ф

Сагадеев, Артур Владимирович

ИБН-РУШД
(АВЕРРОЭС)

Редактор А. В. Мамонтов
Младший редактор И. Таиана
Оформление серии художника В. А. Носкова
Гравюра художника Л. С. Быкова
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Т. Г. Усачёва
Корректор Т. М. Шпиленко

Сдано в набор 30 октября 1972 г. Подписано в печать 15 июня 1973 г.
Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Условных печатных листов 7,6. Учетно-издательских листов 8,22. Тираж 40 000 экз. А 03803. Заказ 11690.
Цена 24 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.