

*Гудман Л.*

## МУХАММАД ИБН ЗАКАРИЙЯ АР-РАЗИ

Физик, философ, химик и мыслитель, ар-Рази (250/864 – 313/925 или 313/932), известный на латыни как Разис, родился, как явствует из его имени, в Райе, недалеко от современного Тегерана. По традиции, он был хорошо образован в музыкальной теории и практике; есть мнение, что он занимался алхимией до получения формального медицинского образования. Он возглавлял больницы в Райе, затем в Багдаде, часто возвращаясь в Рай, где он и скончался. Его огромные дома в Райе и в других местах на юге Прикаспия близ Джибал свидетельствуют о его Богатстве. Он создал более 200 трудов; есть мнение, что он был учителем яковитского христианского философа и переводчика Йахья ибн 'Ади (893-974) и именовался “непревзойденным врачом в исламе”<sup>1</sup>. Однако более поздние мыслители в основном отвергали его философские идеи, часто с отвращением, хотя и подпадали под их влияние при представлении контрдоказательств. Труд ар-Рази ал-Мансури, посвященный саманидскому правителю Райя, ал-Мансуру ибн Исхаку (ум. в 313/925), по словам Али ибн ал-Аббаса (ум. в 385/994), не упускает ничего значимого в медицинской практике, хотя довольно скуп на разъяснения своих авторитетных суждений. Перевод этой работы на латынь, осуществленный Герардом Кремонским в 12 в., «Liber Almansoris», стал основой медицинского образования; «Liber ponus», его девятая книга, продолжала использоваться в Европе даже в 16 в. Работа ар-Рази Мулуки, или Regius, была посвящена Али ибн Вех-Судхану из Табаристана. Однако наиболее широко известная работа ар-Рази не предназначалась для публикации. Труд ар-Рази «Континенс» (Китаб ал-хави фи'л-тыбб), которую часто путают с его фундаментальным трудом Китаб ал-джам' ал-кабир («Большой медицинский компендиум»), на самом деле была его личным медицинским журналом и записной книжкой<sup>2</sup>. Убайдаллах ибн Джибрил, отпрыск знаменитого медицинского рода ал-Бухтишу', живший в 5/11 в., рассказывает, что эта работа сохранилась благодаря воинствующему ученому и государственно-му деятелю Ибн ал-'Амиду (в 327/939 г. был назначен визирем при дворе Рукн ад-Даула, ум. в 349/960), купившему эти листы у сестры ар-Рази и обязавшему его учеников издать этот текст. Ал-хави с его 25 томами стало одним из самых

объемных арабских медицинских сочинений. Его латинский перевод для короля Чарльза Альюйского, завершённый в 1279 г. еврейским врачом Фараджем ибн Салемом (Фаррагух), стал трудом почти всей жизни переводчика<sup>3</sup>. Организованный в анатомическом порядке «от головы до ног», он содержит учение ар-Рази и его наблюдения по всем аспектам патологии, гигиены и терапии с опорой на греческие, византийские, сирийские, а также некоторые индийские источники, особенно в традициях от Гиппократов до Исхака ибн Хунайна (ум. в 298/910). Он также включает записи ар-Рази о лечении своих собственных заболеваний. Суждения приводятся отстраненно; однако каждый раздел завершается личным мнением и клиническими наблюдениями ар-Рази, под заголовком ли – мое собственное. Ар-Рази продолжал систематические записи в ал-Хави на протяжении всей своей жизни и пользовался им как источником при написании книг. Помимо опубликованных работ, которые можно опознать в черновиках, здесь заложены зачатки еще трех почти завершённых работ – «О моче», «О лихорадках», и «О кризисах и критических днях»<sup>4</sup>.

Медицинские труды ар-Рази включают работы о диете, лечении; параличе, артрите, диабете, коликах и подагре; анатомии печени, глаза, яичек, уха и сердца; изучение расширения зрачка; труд Галена «Де Пулсибус» в сокращении (129-ок.199), а также предупреждение против преждевременного лечения слабительным больных лихорадкой. Среди его наиболее известных работ были «Желчный камень», «Почки» и «Мочевой пузырь», а также «Оспа и корь» – первая работа, посвященная оспе, более дюжины раз переведенная на латынь и другие европейские языки. Отсутствие в ней догматизма и гиппократическая

опора на клинические наблюдения в целом типичны для подхода ар-Рази к медицине<sup>5</sup>. Его проказливый, непочтительный дух явствует из названий некоторых его работ о медицинских профессиях: «О причинах, почему люди предпочитают низкопробных врачей», «Тому, кого не лечил врач», «Ошибочное мнение о функциях врача», «О том, почему некоторые покидают врача, если тот умен», «О том, что умный врач не может вылечить все болезни, ибо это невозможно», а также «Почему низкопробные врачи, обычные люди и женщины в городах более преуспевают в лечении некоторых болезней, чем ученые – и оправдание ученых по этому поводу».

Ар-Рази учитывал советы Галена, даваемые им в работе «О том, что превосходный врач должен быть также философом». Ал-Бируни (362/973 – ок.442/1050) приводит около 80 философских трудов в своей библиографии ар-Рази; ан-Надим приводит дюжины его работ по логике, космологии, теологии, математике и алхимии<sup>6</sup>. Среди его трудов имеется комментарий на Тимай Платона, возможно, основанный на кратком изложении Галена<sup>7</sup>, контраргументы на ответ Ямбликуса на «Письмо к Анебо» Порфирия<sup>8</sup>, восхваление Корана, критика мутазилизма, также критика непогрешимого имама исмаилитов, работа об измерении ума, введение в алгебру и обоснование ее<sup>9</sup>, защита нетелесности души, спор с манихеями, а также объяснение трудности, которую испытывают люди в восприятии сферичности земли, если они не обучились неукоснительной демонстрации.

Ар-Рази писал работы об эросе, половом соитии, наготы и одежде, решающем влиянии самума на жизнь животных, о весне и осени, о мудрости Создателя, и о причинах создания

диких животных и рептилий. Одна из его работ отстаивает предположение, что Бог не вмешивается в деятельность других агентов. Другая работа опровергает утверждение о вращении Земли. Ар-Рази рассматривал вопрос о врожденности движения, в котором расходились физические учения Демокрита и Аристотеля. Он написал несколько трактатов о природе материи, и один – о незримых причинах движения. Говоря о риске пренебрежения аксиомами геометрии, он, возможно, имеет в виду сторонников калама, говоривших об атомах, лишенных размера. Его труд о диагонали квадрата, вероятно, защищает его собственный атомизм от утверждения, впервые сформулированного пифагорейцами, что атомизм исключает наглядно продемонстрированную несопоставимость стороны квадрата с его диагональю. Ар-Рази опровергает это утверждение, признавая вакуум и отвергая учение Аристотеля об относительности пространства. Для ар-Рази абсолютное пространство представляет собой евклидов континуум, которому необязательно состоять, подобно материи, из отдельных неделимых частиц.

Лишь немногие небольшие работы, фрагменты и эссе<sup>10</sup> дошли до нас и философского наследия ар-Рази, однако записи его бесед показывают, что он рассматривал философию не только как приложение к медицинской работе, но и как нечто самостоятельное. Его Тыбб ал-рухани, написанная для ал-Мансура в сопровождение Мансури, следует за прецедентом ал-Кинди, рассматривая этику как вид душевной медицины, или клинической психологии. Этот подход впоследствии применяли Габирол и Маймонид<sup>11</sup>. Отсюда проистекает замысловато архаизованное Арберрой название «Spiritual Physick», т.е. Духовная, или Психологическая, медицина<sup>12</sup>. В апо-

логии своей жизни, «Философском Способе Жизни» (китаб ал-сира ал-фалсафиййа) ар-Рази отстаивает и раскрывает свой образ жизни, обрушиваясь на неназванного критика, по всей видимости, не согласившегося с его философским гедонизмом:

«В практическом аспекте я могу сказать, что с Божьей помощью и поддержкой я никогда не выходил за верхний и нижний пределы [потакания себе и самоотвержения], которые определил. Ни одно мое деяние никогда не отражало ничего, кроме философского образа жизни. Я сопровождал правителя не как воин или государственный муж, но как лекарь и друг, врачую его в болезни и укрепляя его тело, во здравии же - как компаньон и советчик. Моим единственным устремлением было здравствование его и его людей. Никто никогда не видел меня алчущим Богатства, неумеренным в тратах, вздорным или несправедливым. Всем известно, что я представляю противоположность тому, вплоть даже до пренебрежения моими собственными правами (хукукы).

Те, кто провел со мною много времени, знают, что в пище, питье и развлечениях я не склонен к излишествам. То же верно и в других отношениях, что знающие меня могут подтвердить – будь то одежда, верховая езда, слуги и служанки. Что же до любви к учению и преданности знанию, тем, кто проводил со мною время и лично меня знает, известно, что с юности моей и до сего дня преданность моя им оставалась непоколебима. Настолько, что мне никогда не попадала книга, которую бы я не прочел, или человек, которого я бы встретил без того, чтобы не бросить все – даже в ущерб моим собственным интересам – и погрузиться в эту книгу или изменить глубину мысли этого человека. Мои упорство и преданность достиг-

ли такой степени, что в один лишь год я написал более 20000 страниц своєю рукой, подобно создателю амулетов. Я продолжал работу над своим большим компендиумом [джами'] в течение 15 лет, днем и ночью, пока не ослабели мои глаза и не усохли мышцы на моей руке, так что я не способен более ни читать, ни писать. Но даже теперь я не оставил чтение и письмо, насколько это в моих силах. Ибо я постоянно прошу кого-либо читать и писать для меня»<sup>13</sup>.

Современник, знакомый с ар-Рази, дополняет этот его автопортрет, описывая его как «старого человека с большой головой, похожей на мешок»:

«Он имел обыкновение сидеть в своей зале [маджлис], и вокруг него сидели ученики, окруженные уже своими учениками, и за ними сидели еще ученики. Пациент заходил и описывал свои симптомы тем, кого первыми встречал. Если они не знали, в чем дело, он проходил к следующей группе. Если и они не знали, то случай рассматривал сам ар-Рази. Он был щедр, величествен и честен с людьми – и настолько милосерден к бедным и больным, что давал им в изобилии еду и выхаживал их. Никогда нельзя было увидеть его, чтобы он не делал заметки или не записывал сведения, и когда я входил к нему, то всегда заставлял его пишущим или рецепты, или результаты осмотра.... К концу своей жизни он ослеп»<sup>14</sup>.

Ар-Рази был галенистом настолько, что создал библиографию работ Галена, не упомянутых в собственном галеновском каталоге, равно как и в каталоге великого переводчика Хунайна ибн Исхака<sup>15</sup>. Однако уклон в эмпирику заставил его с осторожностью считаться с авторитетами. В его «Сомнениях по поводу Галена»<sup>16</sup> отвергается утверждение Галена о превосходстве греческого языка и критикуются многие его космологические и медицин-

ские воззрения. В работе утверждается, что медицина присоединена к философии, а хорошая практика зависит от самостоятельности мышления. Собственные клинические записи ар-Рази, по его словам, чаще вводили его от Галена, чем подтверждали галеновское описание течения лихорадки. Один из видов мочеиспускательного заболевания, которое Гален видел лишь дважды, возможно, потому, что «в его стране оно встречается редко», ар-Рази наблюдал более сотни раз. Помимо этих вопросов собственно опыта, ар-Рази отвергал центральное утверждение в теории темпераментов, будто тело согревается и охлаждается лишь более теплыми или холодными телами, приводя довод, что теплый напиток может согреть тело до теплоты, намного превосходящей теплоту этого напитка. Пытаясь распутать этот классический узел, ныне разделенный на физические и химические изменения, ар-Рази приходит к выводу, что напиток скорее вызывает ответную реакцию, нежели просто сообщает теплоту или холод.

Как и Аристотель, ар-Рази не любил математику. Неточности галеновской теории зрения он относил на счет излишнего доверия к математике, которое Гален унаследовал от своего отца-математика. Собственное мнение ар-Рази было более аристотелианским, он прослеживал зрительные образы от объекта к глазу и оптическому нерву. Как и Аристотель, ар-Рази рассматривал душу как субстанцию. Мозг же был ее инструментом, как и любой другой орган.

Однако, хотя ар-Рази поддерживал учение о субстанциальной, нетелесной душе и, на свой лад, о творении, он был наименее ортодоксальным из всех великих исламских философов, и наиболее ярким иконоборцем. Он объяснял, что статус философа не означает принадлежности к какой-

либо группе или школе, а также моделирования своих идей и поступков по образцу учителя. Действительно, человек учится у предшественников, но он может надеяться превзойти их. Ар-Рази сознавал, что никогда не станет Сократом, и предостерегал других от надежд в скорейшее время начать соперничать с Сократом, Платоном, Аристотелем, Теофрастом, Эвдемием, Хризиппом, Темистием или Александром Афродизиазом<sup>17</sup>. Однако он отвергал мнение, широко распространенное в его время и вновь укрепляющееся сейчас, что человек находится в ловушке учений великих основоположников традиций. Он заявил своему оппоненту-современнику, с недоверием передавшему его слова:

«Ты должен понимать, что каждый последующий философ, творчески, усердно и настойчиво посвящающий себя философским исследованиям, где незначительное расхождение привело его предшественников к разногласиям, поймет то, что поняли они, и сохранит это, имея быстрый ум и большой опыт размышлений и исследований в других областях. Быстро овладев знанием своих предшественников и усвоив их уроки, он с готовностью превосходит их. Ибо исследование, мысль и оригинальность делают прогресс и улучшение неизбежными»<sup>18</sup>.

Собеседник ар-Рази<sup>19</sup> возражает, что, не имея интеллектуальных авторитетов, люди бы вскоре безнадежно погрязли в путанице и противоречиях. Как и другие критики философии до и после него, он рассматривает философские расхождения не как почву для раскрытия интеллектуальных возможностей, но как проявление интеллектуальной безответственности. Ар-Рази же ставит независимость мышления превыше консенсуса, рассматривая ее как ключ к освобождению души, даже при непоследова-

тельности мыслей. Он утверждает, что все люди способны думать сами за себя, не нуждаясь при этом в лидере или проводнике, который бы указывал им, как жить или что думать. На вопрос о том, как философия согласуется с верой в религии откровения, ар-Рази отвечал: «Как можно мыслить философски, держась за эти сказки, основанные на противоречиях, полном невежестве и догматизме?»<sup>20</sup>. Он настаивает, что какое-либо специальное пророчество есть мошенничество и причина ненужных споров: «Как вы можете думать, что Бог мог предпочесть один народ, сделав его носителем стандартов человечества, а все остальные народы – зависимыми от него? Как можете вы допускать, что Всезнающий Бог в своей мудрости мог таким образом выделить один народ и поссорить все человечество друг с другом, раздувая кровопролитие, войну и конфликты?»<sup>21</sup>. Ар-Рази утверждает, что божественное благоволие препятствует специальному откровению. Он делится мнениями с мутазилитами и разбивает их же оружием их излюбленный аргумент, изначально принадлежавший стоикам, что Бог должен морально направлять человечество. Пророческий опыт – работа мертвых душ, слишком невежественных и злонамеренных, чтобы окончательно расстаться с физической сущностью. Эти демонические духи влачат свое существование в мире, привязанные к физической сущности чувственными желаниями и страстями. Найдя какое-либо низменное тело как вместилище, они появляются под масками ангелов, вводя людей в заблуждение, вызывая кровопролитие, разрушения и раздор среди человечества<sup>22</sup>.

Ар-Рази настаивает, что доброта Бога требует направлять всех. Это обеспечивается через универсальный дар интеллекта. Ар-Рази пишет, что

никто не наделен мудростью более, чем другой, следуя демократической традиции эпистемологии Эпикура, подогреваемой его собственным антагонизмом к исмаилитскому мистическому учению о непогрешимом имаме.

«Я имею не больше прав на философию, чем кто-либо другой. Я просто следую ей, в то время как другие ею пренебрегают. Они обездолены лишь из-за своего упорного неприятия теории, а не в силу какого-либо внутреннего недостатка. Доказательством служит то, что люди понимают все относящееся к их делам и повседневной жизни и прекрасно применяют это, используя свою изобретательность, дабы измышлять вещи, которые были бы чересчур изощренны для большинства из нас. Вот почему они заинтересованы. Если бы они применяли свой интерес к тому же, к чему и я, и следовали за тем, чего ищущий я, они бы осознали то, что осознал я»<sup>23</sup>.

Частью того, что осознал ар-Рази, было то, что созидание можно защитить от сторонников теории вечности, лишь постулируя 5 вечных сущностей, чье взаимодействие породило мир, известный нам: Бог, Душа, время, пространство и материя. Вначале эти пять сосуществовали. Бог и Душа были вне времени и пространства. Материя простиралась в них, но не повсеместно, оставляя место для пустоты. Материя еще не была в движении. Однако Душа, страстно желавшая воплощения, заключила себя в материю, приведя мир в беспорядочное движение. Вмешательство Бога наделило Душу знанием и упорядочило движения мира<sup>24</sup>, отводя столкновение и позволяя Душе понять, что мир, оживленный ее движениями, не был ее истинным домом. Бог разрешил ее падение, хотя и не был ему причиной, ибо знал, что души учатся только на собственном опыте. Теперь ее задачей явля-

ется в ходе истории возратить свой мир, где все души – одна. Душа падает спонтанно, не искушаемая природой и не избранная интеллектом. Она возвращается, милостью Божьей, с данным ей интеллектом.

Насир-и-Хосров<sup>25</sup> подытоживает дилемму тем, что использование ар-Рази мифа гностиков/неоплатоников о падении души, по всей видимости, имеет своей целью его развенчание: если Бог создал мир актом воли, то почему теперь, а не раньше или позже? Изменил ли Бог свое мнение или свою сущность, став Творцом после, возможно, эонов, в течение которых он не имел такого намерения?<sup>26</sup> Но если источником мира является естественное событие, то Бог вовлекается в темпоральность наряду с теми самыми событиями, которым его деяние должно стать основой. И мы начинаем ложный поиск причины для Причины причин. Единственным решением, по мнению ар-Рази, является поиск третьей альтернативы естественным и непостоянным событиям. Он находит ее, невзирая на насмешки своего исмаилитского противника, в отдельных упоминаниях Аристотелем спонтанности, хорошо освещенной в эпикурейском тезисе о *clinamen*, или спонтанных поворотах атомов, т.е. том типе движения, который легко приписывается душе, но не Богу.

Вечная материя, пространство и время обходят парадоксы, поднятые Аристотелем в вопросе о происхождении мира, т.к. признается, что никогда не было времени, до которого не было времени, или субстрата, который затем стал бы материей, универсального субстрата всех перемен. Однако ар-Рази устанавливает предел самим переменам: движение порождается. Душа должна актуализировать потенциал, заложенный для этого в материи, а разум (душа считается разумной) – упорядочить его. Сотво-

рение, таким образом, становится *formatio mundi*; пространство и время будут абсолютны, а не относительны, как у Аристотеля. Ар-Рази принимает и адаптирует для собственных целей атомизм Эпикура, принимая вакуум (абсолютное пространство) и кажущуюся парадоксальной реальность небытия как цену своей космогонии. Критики теории вечности Авиценны (Ибн Сины) не оценивают должным образом тот факт, что, принимая эманации Плотина и рассматривая космос в целом как случайный, хотя и вечный, Авиценна преодолевает то, что в трудах ар-Рази вызывает больше всего возражений у монотеистов. Ибо Авиценна, будучи неоплатоником, рассматривает материю в числе тех вещей, чье существование зависит (вечно) от деяния Бога. Ар-Рази, напротив, рассматривает материю, время, пространство и даже Душу как вечные и, следовательно, самодостаточные сущности<sup>27</sup>.

Ар-Рази, как Эпикур до него и Гасенди после него, но в отличие от более радикальных мутакаллимов, в своем атомизме приписывал размеры конечным составляющим элементам вещей, делая их неделимыми физически, но не геометрически. Для ар-Рази, в отличие от атомистов калама, атомизм был лишь теорией-объяснением, но не религиозной доктриной и не метафизической догмой. Он критикует Галена за исключение всех остальных воззрений, кроме атомистического. Также, в отличие от Демокрита и Эпикура, ар-Рази не пытается найти атомистическое объяснение всему, так как он не материалист. Бог и Душа не имеют атомной природы.

Любопытное учение ар-Рази о том, что вакуум имеет силу притяжения<sup>28</sup>, возможно, появилось из необходимости объяснить причинно обусловленное эпикурейское резкое отклонение *clinamen*. По всей видимости,

ар-Рази использует его как модель спонтанного движения Души. Действительно, он связывает силу притяжения вакуума со своей теорией инстинктивных потребностей и, таким образом, со своей основной идеей, что (кинетические) удовольствия есть ощущение удовлетворения. Инстинктивные потребности проистекают из постоянного растяжения соответствующих органов, предположительно, от разрежения. Чувственное желание становится коррелятом на уровне сознания для буквального, физического недостатка. То, в чем проявляется свобода выбора, соответствует спонтанному движению организма для заполнения какого-либо специфического вакуума.

Эпикур полагался на *clinamen* в исключениях из жесткого детерминизма Демокрита. Если бы атомы были абсолютно тверды, их абсолютная позитивность исключала бы случайность и свободу – если бы не абсолютная пустота вакуума. На вопрос, что могло бы вызвать намеренное спонтанное резкое отклонение, как раз и делающее возможными случайность и свободу, Эпикур ответил бы со всей искренностью и последовательностью – а что могло бы не допустить его? Ар-Рази мог бы заполнить лауну, оставленную таким *reductio ad ignorantiam*, идеей притяжения (предшествовавшей ославленной идее всасывания). Такая сила, приложенная уже гипостатическим вакуумом<sup>29</sup>, была бы парой для силы отторжения (взаимного исключения) твердых атомов. Таким образом закладывались бы атомные основы двух базовых мотивов классической физиологии, притяжения и отторжения, произвольных причин преследования и избегания.

В химии ар-Рази отходит от магического стиля и возвышенных целей Джабира ибн Хайяна, его греческих предшественников и арабских по-

следователей-алхимиков. «Фихрист» ал-Надима приписывает ему стихотворное переложение ключевой работы Джабира, однако современные исследователи не находят в трудах ар-Рази сколько-нибудь заметных следов того, что явно выражено у Джабира. Как показывает Петерс, ар-Рази не более опирался на догматический авторитет Гермеса Трисмегиста, чем Мухаммада<sup>30</sup>. Используемая им ртуть была получена из персидской киновари, красного сульфида металла. Его хлорид аммония, неизвестный грекам, но называемый у ар-Рази «орлом» из-за своей летучести, «был, возможно, получен из запасов сжигаемого угля в Центральной Азии». Другие субстанции происходили с рынка, с кухни, из шахты и нефтяной скважины, лаборатории и тигля ремесленника<sup>31</sup>, ибо ар-Рази был не против наблюдать за работой торговцев и ремесленников, как явствует из его сообщения о своей простоте.

Его алхимия, с персидской номенклатурой и обновленным ассортиментом материалов, была ближе к химии, чем что бы то ни было упоминающееся в эллинистических источниках. Хотя в своих опытах он использовал кровь, мочу и различные виды растительного материала, здесь нет реагентов наподобие «глаза тритона и лягушачьей лапки», чья сила происходит из символического значения. Однако в алхимии, как и в медицине и философии, ар-Рази не пытается изобрести колесо. Даже его Бог не творит из ничего. Напротив, целью философии является тщательный пересмотр традиции. Он защищает алхимию в терминологии исламского права как «более близкую к обязательному, нежели к запрещенному». Он также защищает ее от критики философа ал-Кинди. Отстаивая «работу» превращений, он отвергает идею эликсиров. Его алхимическая практика (неопла-

тонически) натуралистична в своих предположениях, но эмпирична по своему методу. Как и его последователи, ал-Газали и Маймонид (также полагавшиеся на неоплатонический гиломорфизм), ар-Рази сочетает свой эмпиризм с недоверием к установленной теории, присваивающей статус рациональности. Подобно греческим перипатетикам, он собирает аномальные наблюдения, отказываясь отвергать то, что ощутимо, лишь в силу его необъяснимости. Он утверждает, что те, кто спешит отвергнуть недоказуемое, непоследовательны в принятии, к примеру, магнетизма (о котором он писал трактат). Ибо очевидно, что они не способны объяснить его<sup>32</sup>. Таким образом, ар-Рази предпочитает методы вывода Аристотеля.

Ал-Бируни приписывает ему примерно 21 работу по алхимии, из которых самая крупная – Китаб сирр ал-асрар, или *Secretum secretorum*. В соответствии с немагическим духом ар-Рази, секреты здесь – не мистические тайны, а секреты ремесла алхимика, которые ар-Рази с готовностью открывает, обсуждая материалы, приспособления и методы этой науки. Цель его – преодолеть границы, отделяющие один вид субстанции от другого, при помощи мощной субстанции, которая бы проникла и преобразовала субстрат, наделяя его специфическими качествами или лишая их, преобразуя простые металлы и камни в драгоценности. Однако ар-Рази использовал некоторые свои опыты также в медицинской практике. Его алхимические методы скорее можно уподобить хирургическим, нежели оккультным.

Его материалы, сгруппированные в 6 категорий, включают 4 «духа» (сера, сульфиды мышьяка, ртуть и хлорид аммония), 7 «тел» (золото, серебро, железо, медь, олово, свинец и цинк), 13 камней (в основном самоцветы, но



также стекло), 5 кислот/ купоросов (плюс шестой - квасцы), 6 бур и 11 солей. Эта теория довольно груба, ей также отнюдь не помогает наложение на известную схему Аристотеля и Эмпедокла об огне, воде, земле и воздухе и их базовых свойствах – холоде и жаре, влажности и сухости. Однако лабораторные опыты исказили симметрию схемы Аристотеля, требуя новых базовых качеств, таких как соленость и горючесть – последняя была приписана жирности и серности. Ртуть, по мнению ар-Рази, убирает жидкость, а хлорид аммония – землистость. Сера создает белизну и уничтожает жирность. Кальцинация разделяет объекты и убирает из них серу или жир, и.т.д. Современным химикам сложно было бы следовать рецептам ар-Рази, экспериментальность его работы зачастую и ограничивается неадекватной теорией, которая в свою очередь ограничена недостатком опыта. Однако удивительно стремление перейти от качественной схемы сущностей в бесформенной материи на уровень объяснения наблюдаемых качественных изменений через количественные отношения. Таким образом, все свойства 5 элементов Аристотеля – огня, воды, земли, воздуха и небесной субстанции – тяжесть/легкость, непрозрачность и т.п., сводятся к плотности/разреженности частиц; так, железо дает искру при ударе о камень, так как разрезает воздух, разрезая его до огня. Свойства самих элементов определяются пропорцией в них “абсолютной материи и субстанции вакуума”<sup>33</sup>. Все изменения свойств природных субстанций объясняются “встречей” и “расставанием” – комбинированием и разделением по Эмпедоклу, понимаемыми теперь не как смешение противоположных качеств, но трактуемыми количественно и реактивно, с точки зрения перемещения частиц и частей<sup>34</sup>.

Этика ар-Рази, как и его космология, приняла эпикурейские элементы<sup>35</sup>. Будучи эпикурейцем, в этике он натуралист и эмпирик, достигающий известным эпикурейским путем слегка аскетического гедонизма<sup>36</sup>. Он утверждает, что должное понимание удовольствия не ведет к поиску все более сильных ощущений или к накоплению приятных опытов, словно их можно скопить. Оно ведет к признанию того, что спокойствие ума и самая уверенная жизнь, с точки зрения максимизации человеческого счастья, есть жизнь, исполненная благоразумия, где скромные желания, определяемые требованиями природы, удовлетворяются скромными способами. Сибаритское существование – ловушка, оно ведет не к увеличению, а к уменьшению человеческого счастья.

«Вам следует знать, что те, кто постоянно уступает своим страстям, вскармливает и лелеет их, в результате достигают точки, где уже не могут более ни наслаждаться ими, ни оставить их. Таким образом, пристрастившиеся к наслаждению с женщинами, питью вина или слушанию музыки, не получают от этого удовлетворения – хотя это одни из сильнейших инстинктивных удовольствий нашей природы – подобного тому, какое получают не пристрастившиеся к ним. Ибо для зависимых от них они становятся просто состоянием ума, как любое другое, вопросами привычки и обыкновения. Однако тем, кто так привык к ним, обычно нелегко оставить их. Ибо те стали для них необходимостью, но не дополнением или украшением»<sup>37</sup>.

Ар-Рази написал отдельную работу по удовольствию, рассматривая его как вид отдохновения<sup>38</sup>. Все [кинетиические] удовольствия есть чувственно ощущаемое возвращение тела к своему природному состоянию, из которого оно выпало резко и осознанно, или

же постепенно и неосознанно. Таким образом, все удовольствия предполагают начальную боль (или, точнее, смещение, так как боль можно и не ощутить)<sup>39</sup>. Возможно, на это учение повлиял Тимай Платона. Однако модель, равно как и ограничение темы лишь вопросами гедонизма, парадигматически являются эпикурейскими. По сути, модель основана на идеале хорошей жизни у ранних скептиков. Ибн ал-Кыфти и другие верно подметили здесь связь с учением Пирро об отдохновении. Возможно, ар-Рази в своем натурализме заново возводит физиологию удовольствия как возвращения к состоянию покоя к анализу желаний у Платона, как делал и Эпикур<sup>40</sup>. Ибо ар-Рази вполне полагается на аргумент Платона о том, что чем страсть больше, тем труднее ее удовлетворить, и жизнь, посвященная удовлетворению желаний, исполнение коих ведет к их возрастанию, столь же бессмысленна, как ношение воды в решете<sup>41</sup>. Однако ар-Рази, повидимому, применяет также эпикурейскую модель, утверждая, что удовольствия и боль преходящи, ибо они представляют отход от естественного состояния и возвращение к нему<sup>42</sup>.

Будучи эпикурейцем, ар-Рази находит оптимум удовольствия не в переменчивости ощущений, но в умеренной жизни, отвечающей природным нуждам и не отклоняющейся чрезмерно от физической нормы природного приспособления к нашей среде. Вместо замысловатой интеллектуалистской анатомии добродетелей Аристотеля он предлагает анатомию и список человеческих пороков. Опираясь на свой медицинский авторитет, он утверждает, что излишество в еде, питье, сексуальной активности и даже музыке пагубно. Однако он заявляет также, что и полный отказ от них есть нечто нездоровое, с чем соглашаются и Саадийя, и Маймо-

нид<sup>43</sup>. Необходимо найти середину, определяемую не только умом, как у Аристотеля, но и физиологически, с точки зрения требований природы. Ибо лишь они, по мнению ар-Рази, показывают нам необходимость обуздывать наши страсти. Излишний гнев перестает подчиняться своей биологической цели самосохранения и ведет к саморазрушению, подобно гневу матери Галена, однажды в сильном раздражении пытавшейся откусить дверной замок. Социальные амбиции, желание добиться высокого положения равным образом обречены на провал<sup>44</sup>. Ложь отвергается не по деонтическим соображениям (что это неправильно по сути своей), но с точки зрения эпикурейского благоразумия, гласящего, что лжецу никогда не будут доверять и он не сможет насладиться спокойствием ума. Исмаилитский автор Хамид ал-Дин ал-Кирмани (ум. в 411/1020) критиковал ар-Рази по этому пункту, принимая воззрение этики добродетели, в Исламе впервые провозглашенной Ибн ал-Мискавайхом – если бы ар-Рази знал, как пагубна ложь для души, он бы никогда не сделал исключения из запрета на ложь для лжи во спасение человеческой жизни<sup>45</sup>.

Как и Эпикур, ар-Рази считает морально ошибочным основывать этические суждения на чем-либо, кроме личного удовольствия в значении атараксии. Его этика фокусируется на воззвании к разуму для контроля над страстями (ал-хава). Как замечает Мохагех, «Рази применяет слово хава чаще, чем любой другой мусульманский философ-моралист», говоря о необходимости бороться, подавлять, ограничивать и обуздывать их<sup>46</sup>. Он анализирует все пороки и добродетели с точки зрения стандарта итоговой добродетели. Таким образом, скарденность возникает из неверного представления об истинных желаниях, и

потому может быть опровергнута (и излечена!) воззванием к разуму. Здесь сократическая тенденция души становится видом моральной терапии, который иногда практиковал Аристотель. Например, ар-Рази сообщает об излечении скупого человека путем обращения его внимания на его истинные желания, а затем убеждения его тратить скромные суммы. Рациональная психиатрия выполняет свою моральную задачу, заставляя ум служить нашим здоровым гедонистическим намерениям и помогая нам вести добрую жизнь – вначале очищая истинную сущность от удовольствий и затем напоминая нам (против неразумности страстей) об эффективных способах достижения наших (рациональных) целей.

Маймонид, резко критикующий мнение ар-Рази о преобладании пороков над добродетелями в этом мире<sup>47</sup>, тем не менее следует его примеру в этике. Он не отказывается от этики добродетели и эвдемонизма и не рассматривает удовольствия как единственное добро (предполагая, что это ложное утверждение лежит в основе дилеммы Эпикура), но в «Восьми Главах», его важной работе по этике, описана не только анатомия души, но и ее болезни и способы их излечения, а также предписания против моральной слабости, ничтоже сумняшеся заимствованные из модели ар-Рази.

«Если очевидно, что в человеке развилось стремление лишать себя всего доброго (вследствие скупости) ... и мы желаем излечить его от этой болезни, не следует просто говорить ему, чтобы он был более щедр. Ибо это то же, что лечить человека в сильной лихорадке слабым лекарством, которое не облегчит его лихорадки. Нет, необходимо заставить его расточительствовать вновь и вновь, пока не пропадет его дурная склонность к скупости, пока он почти станет уже просто эко-

номным. Однако мы не позволим ему того, мы велим ему продолжать его щедрые деяния, но предохраним его как от излишеств, так и от недостатка»<sup>48</sup>.

Маймонид видел терапевтическую ценность во временных излишествах, ар-Рази же предписывал лишь умеренные траты, дабы не вскармливать страсти, которые тянутся к излишествах. В этом контексте Маймонид поясняет относительную, временную ценность аскетических упражнений, хотя отвергает аскетизм как образ жизни. Его терапевтическая модель, изложенная как расходящаяся с ар-Рази, по сути полностью с ним согласуется.

Этика ар-Рази последовательно благоразумна. Даже избыток интеллектуальности, очевидно, найденный им у себя по совету Галена (говорившего, что мы можем открыть свои пороки, прислушиваясь к критике наших врагов<sup>49</sup>) признается пороком из-за своей пагубности для здоровья и спокойствия ума и неизбежного расстройства, сталкивающегося с чересчур возвышенными интеллектуальными амбициями. Таким образом, как мною было сказано ранее, удовольствие для ар-Рази здесь «становится судьей разума, но не разум – судьей удовольствия»<sup>50</sup>. Излишества и нетерпение в учении есть порок, ибо они ввергают «в заблуждение и меланхолию»<sup>51</sup>. То же говорит ар-Рази о пристрастившихся к любовным приключениям – или власти<sup>52</sup> - или о ребенке с больным зрением, который не может не тереть глаза, ест финики и беспрестанно играет под солнцем<sup>53</sup> – или о взрослом человеке, постоянно теребящем бороду<sup>54</sup>. В случае с романтической любовью<sup>55</sup> (которой более всего страшились эпикурейцы<sup>56</sup>), ар-Рази с большим пиететом говорит о необходимости сохранять чистоту не только тела, но и души<sup>57</sup>. Его основ-

ной пункт явствует из этиологического отнесения недуга влюбленного к той же зависимости, что и болезни алкоголика, или, в его терминологии, пристрастия<sup>58</sup>.

Как и Эпикур, ар-Рази интересовался патологиями религии и надеялся, что разум поможет развеять некоторые религиозные предубеждения, в интересах ментального здоровья и моральной чистоты. Ритуал (мазхаб), по его мнению, относится к страстям, а не к разуму: “Чистота должна оцениваться лишь чувствами, но не дедукцией, и рассматриваться согласно восприятию, но не логическим предположениям”<sup>59</sup>. Необходимо требовать того уровня чистоты, который не могут обеспечить ни предписания религии, ни реакции брезливости. Ибо, по ар-Рази, ни религия, ни разум не могут рационально отреагировать на нечистоту, которую нельзя ощутить. Ар-Рази полагает излишнюю брезливость пороком в соответствии со своим психиатрическим пониманием, в частности, меланхолии, т.е. депрессии<sup>60</sup>. Оно обманчиво приводит его к положению, чья гигиеническая опасность будет оценена лишь во времена Земмельвейсса и Пастера. Однако здесь раскрываются и глубина, и цель его натурализма. По его мнению, чистота есть вопрос физического, а не понятийного плана. Его комментарий, что ни религия, ни отвращение не могут отреагировать на невидимое, имеет скорее нормативную, нежели описательную силу. Ибо религии вообще, и исмаилитский ислам, с которым спорил ар-Рази, в частности, уделяют значительное внимание незримой, символической чистоте/нечистоте. Ар-Рази же настаивает, что это есть вопрос страсти, а не разума. В религии, как и в жизни вообще, страсть (хава) – враг.

Ар-Рази утверждает, что преимущество физиологического понимания

удовольствия, в числе прочего, заключается в освобождении от страха смерти. Избавление от этого страха значимо для ар-Рази не только в силу приносимого им немедленного специфического ментального успокоения, но и по более сложным моральным причинам. Следуя Эпикуру, он возводит происхождение всех пороков к навязчивым желаниям, в свою очередь, порожденным страхом смерти. “Пока существует страх смерти, человек будет отклоняться от разума к страсти (хава)”<sup>61</sup>. Бессмертие для ар-Рази есть желанная цель, к которой нужно стремиться путями Платона, Сократа и Аристотеля. Преследование ее, не признаваемое в эпикуреизме, обосновано благоразумием, частично в силу понимания бессмертия по умолчанию как добра (в отличие от эпикуреизма), частично потому, что надежда на бессмертие служит эпикурейской цели освобождения от страха смерти. Действительно, монотеизм изгнал ужас языческой, дьявольской жизни после смерти; и ислам, по крайней мере для ар-Рази, не смог восстановить его. Те же, кто не может принять реальность бессмертия из-за убеждения, что душа растворяется вместе с телом, могут утешиться эпикурейским: “Боль есть ощущение, а ощущение есть свойство, присущее лишь живым”<sup>62</sup>.

Ар-Рази усердно пытается применить рецепт ал-Кинди для уничтожения беспокойства и печали – к примеру, считая любимых уже утраченными и признавая, что смерть есть всего лишь перемещение в более высокое место<sup>63</sup>. Однако он признает, что это тяжело: страх смерти “не может быть окончательно изгнан из души, если только человек не уверен, что смерть перенесет его в лучшее место”. Ар-Рази признает, что этот вывод сопряжен с многочисленными трудностями: “Ибо если искать тому доказательства, а не

просто утверждение (хабар), то потребуются очень долгие споры. В действительности нет никакого метода для ведения спора об этом, и менее всего в этой книге. Ибо вопрос слишком возвышен и слишком широк, а также чересчур сложен, как я уже сказал. Он потребовал бы изучения всех верований и ритуалов, подразумевающих веру в жизнь после смерти, а также суждения о том, какие из них верны, а какие – нет”. Ар-Рази не имел намерения браться за эту задачу. Он вышел из положения, приняв убежденный, но мягкий агностический взгляд Сократа<sup>64</sup>, рассматривая бессмертие и растворение раздельно. Ибо смерть

не должна страшить уверенных в том, что за нею грядет лучшее состояние<sup>65</sup>. Тем не менее эпикурейская идея “смерть ничто для нас” все же может перекликаться с библейской идеей смерти как прекращения (Иов 3;13). Оставляя в стороне спорный (ядтарру) и проблематичный тезис о жизни после смерти, ар-Рази утверждает, что можно удовлетворить убежденных в том, что душа умирает вместе с телом, показав им, что даже вне бессмертия, “смерть есть более здоровое для человека, чем жизнь”, ибо в смерти нет боли, в жизни же боль есть неперемный спутник удовольствия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Панегирик взят из работы Са'ида Табакат ал-умам (Бейрут, 1912): 52-3.
2. Работа «Хави» была опубликована в Хайдарабаде на арабском языке в 1955. До своей кончины ар-Рази опубликовал 4 медицинские книги под общим заглавием *Китаб ал-хави*. Однако вряд ли его можно винить за использование того же заглавия (буквально «Собрание»), которое позднее было выбрано его учениками для посмертной компиляции его записей.
3. Ибн Аби Усайби'а (1965) 'Уйун ал-анба' фи табакат ал-атыбба', (Каур, 1882), I: 314, см. M. Meyerhof, "Thirty-three Clinical Observations by Rhazes", *Isis*, 23 (1935): 321-56. Латинский «Континенс» был напечатан в Бреции в 1489 г. и перепечатан в следующем веке.
4. См. Albert Z. Iskandar, "The Medical Bibliography of Al-Razi", in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1875): 41-6.
5. См. W.A. Greenhill, trans., *A Treatise on the Smallpox and Measles* (London, 1847); P. de Koning, trans., *Traite sur le calcul, les reins et la vessie*, (Leiden, 1896).
6. Ал-Бируни, *Рисала фи фикхрист кутуб* М. б. Закариййа ал-Рази (Париж, 1936), / с перс. перев. М. Мохазех (Тегеран 1984/5); al-Nadim, *Fihrist*, trans. B. Dodge (New York, 1970): 82, 377, 435, 599, 701-9.
7. *Galenii Compendium Timaei Platonis*, 14, ed. P. Kraus and R. Walzer in *Plato Arabus* (London, 1951): 19, 65-6. Однако ал-Бируни приписывает ар-Рази не только переводы, но и краткие изложения, и даже упоминает его стихотворение “на греческом языке”. Франк Петерс указывает, что ар-Рази был известен труд Плуларха: “Ни одна арабская версия платоновых диалогов не сохранилась. Но все же Ибн ал-Надим, писавший в конце 10 в., в эпоху расцвета исламского восприятия эллинизма, знал... о переводах “Республики”, “Законов”, “Софиста”, “Тимаеуса”, и, наконец, “Писем”. Однако при ближайшем рассмотрении работ мы обнаруживаем, что это не переводы, а скорее краткие изложения (*Allah's Commonwealth* (New York, 1973): 287-8).
8. Петерс пишет: «Йамбликус, автор работы «О загадках египтян» (“On the Mysteries of the Egyptians”), превращается в загадочного Анебо (Анабуна), священника, которому Порфирий направил оригинал письма... Мы, конечно, не располагаем греческим вариантом «Письма к Анебо» Порфирия, хотя у арабов он, несомненно, был, хотя бы частично (*Allah's Commonwealth*: 291). Йамбликус отвечает Порфирию в своем *De mysteriis*, / перев. Thomas Taylor “On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians” (London, 1968 [1821]). Не упоминая имени Йамбликуса, ар-Рази присоединяется к критическому взгляду Порфирия на труд Йамбликуса. Это воплотилось в работе «Ответ наставника Абаммона на послание Порфирия к Анебо» (“The Answer of the Preceptor Abatmon to the Epistle of Porphyry to Anebo”).
9. Хотя алгебра имеет и более ранние корни, в арабской математике она утвердилась в 236/850г., когда ал-Хаваризми применил два метода для заключения частных

проблем в каноническую форму в своей *Китаб ал-мухтасар фи хисаб ал-джабр ва-л-мукабала*; см. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), s.v. "al-djabr".

10. По замечанию ал-Надима, термин используется самим ар-Рази. Форма эссе выросла из эпистолярного стиля ранней арабской прозы и потому носила имя рисала – изначально, "письмо".

11. См. Ибн Габирол, *Тиккун миддот ха-нефеш* / пер. Stephen S. Wise "On the Improvement of the Moral Qualities" (New York, 1902); Маймонид, Шемона Пераким, пер. Joseph I. Gorfinkle "The Eight Chapters of Maimonides on Ethics" (New York, 1912); обе работы были переизданы в Нью-Йорке AMS в 1966 г.

12. *The Spiritual Physick of Rhazes* (London, 1950); см. также М. Mohaghegh "Notes on the 'Spiritual Physick' of al-Razi", *Studia Islamica*, 26 (1967): 5-22.

13. В Paul Kraus, *Abi Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica fragmentaque quae supersunt* (Cairo, 1939; Pars Prior, все опубликованное; repr. Beirut, 1973): 109-10.

14. – М. ибн ал-Хасан ал-Варрак, цитируя пожилого современника, знавшего ар-Рази, прил. Ибн ал-Надим, *Фихрист* / пер. Dodge: 701-2. Слепота ар-Рази была, очевидно, вызвана катарактой, разившейся незадолго до его смерти. Он отказался от операции, сказав, что уже достаточно видел в мире.

15. См. L.E. Goodman, "The translation of Greek Materials into Arabic", *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge, 1990): 487-91.

16. См. S. Pines, "Razi Critique de Galien", *Actes du Septieme Congres International d'Histoire des Sciences* (Jerusalem, 1953): 480-7.

17. *The Philosophical Life*, trans. A.J. Arberry: 704, *Spiritual Physick*, trans. Arberry, 67.

18. Муназарат байн ал-разийайн, в Kraus: 301: «идх кана-л-бахс ва-л-назар ва-л-иджтихад иуджибу-л-зийада ва-л-фада».

19. Собеседником ар-Рази был Абу Хатим ал-Рази (ум. в 322/933), первый заместитель исмаилитского да'и в Раййе, впоследствии сам ставший да'и. Ему приписывают обращение в исмаилизм Ахмада ибн Али, правителя Раййя. Он сообщает о своих дебатах с ар-Рази в *Алам ал-нубувва* / ред. Салах ал-Сави, введение на английском языке С.Х. Насра (Тегеран, 1977); отдельные части переведены в F. Brion, *Bulletin de Philosophie Medievale*, 28 (1986): 134-62.

20. Муназарат: 303: «мукаййам 'ала-л-ихтилафат, мусирр 'ала -л-джахл ва-л-таклид».

21. Муназарат, изд. Kraus: 295. По-видимому, работа ар-Рази «Уловки пророков» или «Ухищрения самозванных пророков», цитируемая ал-Бируни: 17 (ср. Мутаххар ал-Макдиси, *Китаб ал-бад' ва-л-та'рих*, ред. С. Ниарт, 4: 113) вдохновляла более поздних мыслителей и поддерживала интерес просветителей к вопросу о Трех Столпах. Современник ар-Рази, еретический шиит и бывший мутазилит ибн ал-Раванди (ум. ок. 910), еще шире напал на религию откровения, маскируя свою критику пророческих чудес и даже неподражаемого стиля Корана тонкой вуалью приписания "браминам" – чье отвержение специального пророчества было одним из основных элементов исламской догматики.

22. Насир-и-Хосров, в Kraus: 177; араб. 178. Реализм ар-Рази касательно видений, его предположение, что пророки действительно что-то видят, повторяют заявление Эпикура, что Боги должны быть реальны, ибо люди их видели; То Меноесеус, in Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, 10.123-24; Цицерон, *De natura deorum*, 1.46; ибо искренность этих чувств несомненна. Однако заявление о бродящих в мире злых духах, пойманных в ловушку чувственности, относится к Платону.

23. Муназарат: 296. Беспокойство здесь означает идтьяраб. Ср. эпикурейскую идею тревоги или беспокойства. Ар-Рази применяет свою 'демократическую' или сенсуалистскую эпистемологию для защиты абсолютного пространства, основываясь на естественной интуиции обычного человека, в противовес замысловатым софизмам Аристотеля об относительности пространства, как указывает Пайнс в *Dictionary of Scientific Biography*, s.v. al-Razi.

24. Ср. Наджм-ал-Дин ал-Казвини о работе Фахр-ал-Дина ал-Рази *Китаб мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххири мин ал-'улама' ва-л-хукама' ал-мутакаллимин*, в Kraus: 203, где объясняется, что для ар-Рази материя вечна, но форма, которой она наделяется, временна.

25. Kraus: 282-3; см. М. Mohaghegh, "Razi's Kitab al-'ilm al-ilahi and the Five Eternals",

- Abr-Nahrain*, 13 (1973): 16-23; L.E.Goodman, "Razi's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in his Philosophy", in G.Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, 1975): 25-40.
26. Этот аргумент восходит к Парменидам и использовался Проклом (410-85 н.э.) в его 18 аргументах вечности мира. Ар-Рази написал книгу против Прокла, будучи явно не удовлетворен ответом Иоанна Филопонуса (6 в.), которая весьма понравилась ал-Кинди и впоследствии использовалась ал-Газали и Маймонидом, хотя и отвергалась ал-Фараби.
27. См. L.E.Goodman, *Avicenna* (London, 1992): 63, 79.
28. См. Kraus: 265.
29. Ар-Рази довольно прохладно относился к идее субстанциальности пространства, резко отличая пространство или вакуум от аристотелианского "места", внешней границы тела: "Ясно, что время и пространство есть не случаи, а субстанции, ибо вакуум не существует "в" теле, иначе он был бы уничтожен вместе с уничтожением тела, как исчезает рост с исчезновением того, чторосло".
30. *Allah's Commonwealth*: 371
31. J.R.Partington, "The Chemistry of Razi", *Ambix*, I (1938): 193. Хлорид аммония известен в китайских источниках со 2в. н.э.
32. Ср. Цицерон, *De divinatione*, 1.39.86: "Вы спрашиваете, почему все случается. Вы имеете полное право спрашивать, но не в этом вопрос сейчас. Вопрос в том, случается оно или нет? Например, если бы я сказал, что магнит притягивает к себе железо, но не мог бы сказать почему, вы бы, вероятно, полностью отрицали наличие у магнита таких способностей. По крайней мере, именно этим путем вы следуете в том, что касается существования божественной силы, хотя оно устанавливается нашим опытом и опытом наших предков".
33. Насир-и-Хосров, в Kraus: 172.
34. Фихрист, пер. Dodge: 703, 707-8.
35. См. L.E.Goodman, "The Epicurean Ethic of Muhammad b. Zakariya al-Razi", *Studia Islamica*, 34 (1971): 5-26.
36. Подход ар-Рази оказал влияние и на значительно более традиционные личности. Например, Ибн ал-Джаузи заимствовал у ар-Рази и название, и структуру своей аскетически направленной *Тибб ал-рухани*.
37. *Spiritual Physick*, ed. Kraus: 22-3; ср. трактровку Arberry: 25. См. *Vatican Fragments*, 21, 25, 33, 35, 58-9, 67-9.
38. См. Ибн Аби Усайби'а; Kraus: 139; ср. *ataraxia* в *Kyriac Doxai*, 3, и остальное у Саадийа, *Book of Critically Selected Beliefs and Convictions*, 10.16. О теории удовольствия ар-Рази см. L.E.Goodman, "Razi's Psychology", *Philosophical Forum*, 4 (1972): 26-48.
39. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 39.
40. См. Платон, *Phaedo*, 60a, *Phaedrus*, 258e, *Republic*, 9.583d; ср. *Philebus*, 42-3, 51-2; и утверждение в *Laws*, 1.644c; Эпикур, *Kyriac Doxai*, 3: «Величие удовольствия достигает своей вершины при устранении всей боли»; ср. *Vatican Fragments*, 14.
41. Платон, *Gorgias*, 492-3.
42. См. Kraus: 143; Эпикур, *Kyriac Doxai*, 4.
43. Ср. Эпикур, *Vatican Fragments*, 63: "Есть предел даже простоте, и тот, кто игнорирует его, заблуждается так же, как тот, кто заходит слишком далеко".
44. Мехди Мохазех, Филсуф-и Райй (Тегеран, 1970): 22, усматривает истоки пренебрежения ар-Рази к погоне за статусом в работе Галена, к которой ар-Рази, очевидно, прибегал в ряде случаев. Отвержение политической жизни и утверждение, что погоня за статусом не имеет природного или собственного предела, принадлежат Эпикуру. Возможно, эта работа представляет ключевую связь между этическими расчетами ар-Рази и Эпикура.
45. См. Мохазех: 19.
46. Мохазех: 11 с улыбкой замечает, что ал-Джаузи неверно прочитал (или обыграл?) замм, "обуздание", как зямм, "порицание или осуждение", и применил это выражение в заглавии своей хорошо известной «Зямм ал-хава» («Порицание страстей»).
47. См. *Guide*, 3.12, цитата из «Теологии» ар-Рази, см. *Rambam* (New York, 1976), 287; Саадийа перенял аргументацию ар-Рази.
48. *Eight Chapters*, 4, trans. L.E.Goodman, *Rambam*, 227.
49. Ар-Рази цитирует и подытоживает работы Галена *Good Men Profit by their En-*

- emies и *How a Man May Discover his own Vices* в своей *Spiritual Physick*, гл. 4; Kraus, 35. Как указывает Вальзер, (*Encyclopaedia of Islam (Leiden)*, s.v. *akhlaq*), эти две работы Галена представляли части его труда «О моральном характере» (“*On Moral Character*”); однако на арабском они получили распространение в качестве независимых работ; их использовали и ар-Рази, и Ибн Мискавайх; см. Мохажех: 13-14.
50. См. L.E.Goodman, “*The Epicurean Ethic of al-Razi*”: 17.
51. *Spiritual Physick*, глава 11 / пер. Arberry: 67.
52. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 38.
53. *Spiritual Physick*, глава 2 / пер. Arberry: 24.
54. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 85.
55. Ар-Рази, как большинство арабских авторов, в том числе и Саадиах, явно проводит различие между эротическими заигрываниями романтической любви и половым сношением; см. L.E.Goodman, “*Saadya’s Ethical Pluralism*”, *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980): 407-19, “*The Sacred and the Secular: Rival Themes in Arabic Literature*”, in M.Mir (ed.) *The Literary Heritage of Islam: Studies in Honor of James Bellamy* (Princeton, 1993): 287-330.
56. “Наслаждения любви никому не приносили добра, и удачлив тот, кому они не нанесли урона” (Эпикур, *Vatican Fragments*, 51; ср. Лукреций, *De rerum natura*, 4.1056-191).
57. *Spiritual Physick*, глава 5 / пер. Arberry: 48; как и обжорство в главе 13, пер. Arberry: 76-7.
58. *Spiritual Physick*, глава 14; ар-Рази именует человека, имеющего зависимость, термином мудмин, Kraus: 23, II. 1,2.
59. *Spiritual Physick*, глава 16 / ред. Kraus: 79; пер. Arberry: 86.
60. См. выдержки ар-Рази из Руфуса Эвфезского, в F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London, 1965): 198-200.
61. *Spiritual Physick*, ред. Kraus: 93 / пер. Arberry: 103; ср. *Kyriae Doxai*, 11-12, 30.
62. *Spiritual Physick*, ред. Kraus: 93 / пер. Arberry: 103; ср. Эпикур, *Kyriae Doxai*, 2.
63. Al-Kindi, “*Essay on How to Vanish Sorrow*”, изд. с перев. на итал. яз. H.Ritter, R.Walzer, в *Uno scritto morale inedito di al-Kindi* (Rome, 1938); ср. *Spiritual Physick*, главы 11-12. Следует отметить, как ар-Рази изгоняет, отвергает термин ал-Кинди даф’ в названиях этих глав.
64. *Apology*, 42: “Теперь настает время нам идти, мне к смерти, а вам – к жизни, чья перспектива лучше – то неведомо никому, кроме Бога”.
65. Действительно, ар-Рази считает переселение единственным приемлемым оправданием забивания домашних животных. Ибо в соответствии со своим гедонизмом, он придает моральное значение боли скота. Ее оправдывает лишь смягчение или предотвращение большей боли. Таким образом, охота приемлема лишь потому, что направлена против хищников, чья природа заставляет их причинять большие боли, чем претерпевают они сами. Жестокое обращение с домашними животными допустимо лишь для достижения более великого блага – например, можно прищипорить лошадь ради спасения человеческой жизни; причем предпочтительнее, если это добрый, достойный или полезный человек. Однако забивание домашних животных на мясо допустимо лишь потому, что позволяет их душам перейти на более высокую ступень.
66. *Spiritual Physick*, глава 20 / ред. Kraus: 92-4 / пер. Arberry: 103-5.