ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Ибн-Сина
(Авиценна)

ИСЦЕЛЕНИЕ
Теология

В двух томах

Перевод с арабского
профессора, доктора философских наук
Тауфика Ибрагима

Москва
2022

УДК 7.03(450)
ББК 85.1(4Ита)
И15

Рекомендовано
Ученым советом Института востоковедения РАН

Рецензенты
Н. С. Кирабаев, д-р филос. н., проф., РУДН
Д. В. Микульский, д-р ист. н., ФГБУН ИВ РАН

Ибн-Сина (Авиценна)

И15 Исцеление: теология: в 2 томах: перевод с арабского / Ибн-Сина (Авиценна); пер. с араб., примеч. и послеслов. Т. Ибрагима; Ин-т востоковедения Рос. акад. наук, Центр араб. и ислам. исслед. – Москва : ИВ РАН. – 2022.

ISBN 978-5-907543-85-0 (в пер.)
Том 1 : Теология – 720 с.
ISBN 978-5-907543-86-7 (т. 1) (в пер.).

В настоящем издании впервые на русском языке представлен полный перевод раздела по метафизической теологии из энциклопедического труда «Исцеление», принадлежащего перу крупнейшего философа классического ислама и одного из самых влиятельных мыслителей в истории – Ибн-Сины (Авиценны; ок. 980–1037). Первый том содержит комментированный перевод собственно раздела «Теология», во втором даются три приложения: перевод раздела «Психология», компендиум релевантных разделов по логике и натурфилософии, а также исследовательский очерк об авиценновской версии метафизики.

Книга адресована философам, теологам и всем лицам, интересующимся мусульманской культурой.

УДК 7.03(450)
ББК 85.1(4Ита)

ISBN 978-5-907543-86-7 (т. 1) (в пер.)
ISBN 978-5-907543-83-6 (в пер.)

© Издание на русском, оформление. ФГБУН ИВ РАН, 2022
© Ибрагим Т., предисловие, перевод, примечания, 2022

Ибн-Сина
(Авиценна)

ИСЦЕЛЕНИЕ
Теология
Том I

Предисловие, перевод и примечания
Тауфика Ибрагима

Содержание

Предисловие 7

Памятка читателю 11

ТЕОЛОГИЯ

Книга первая. Объект и предмет первофилософии; сущее; необходимое и возможное; истинное. 17

Книга вторая. Субстанция 77

Книга третья. Акциденция 115

Книга четвертая. Предшествующее и последующее; потенциальное и актуальное; совершенное и ущербное . 187

Книга пятая. Универсалии 221

Книга шестая. Причины 283

Книга седьмая. Тождество и различие; об эйдосах и числах как принципах 343

Книга восьмая. Познание Первопринципа всего бытия и Его атрибутов 375

Книга девятая. Исхождение вещей от Первопромысла и их возвращение к Нему 433

Книга десятая. Пророчество 513

Подробное оглавление раздела «Теология» 545

Примечания. 577

Именной указатель. 691

Список литературы 692

Предисловие

Памяти учителя и старшего друга
А. В. Сагадеева,
основателя отечественной традиции
научного исследования арабо-
мусульманской философии и перево-
да ее памятников

Собственно философскую мысль в классической арабо-мусульманской культуре представляла преимущественно *фальсафа* – антикизирующая, или эллинизирующая, философия ислама[1]. В первые века мусульманской истории фальсафа развивалась как относительно самостоятельное направление, но после XII в. интегрировалась с другими теолого-философскими течениями, прежде всего с каламом (рациональной/доктринальной теологией) и суфизмом (мистической теософией).

Родоначальником фальсафы выступил аль-Кинди (ум. ок. 870), чье творчество служило своего рода мостом между ранним каламом (школой мутазилитов) и главной школой фальсафы, известной как восточный (или мусульманский, арабский) аристотелизм / перипатетизм[2]. Основы этой школы заложил аль-Фараби (ум. 950), а завершенный, классический вид она обрела в трудах Ибн-Сины[3].

По меткому замечанию А. В. Сагадеева, если дух научной и философской культуры античности на высшем уровне ее развития нашел свое воплощение в творчестве Аристотеля, то именно Ибн-Синой средневековая арабо-мусульманской наука «во всей широте своей была философски обобщена, систематизирована, развита и в энциклопедической форме изложена» [201, с. 155].

Если благодаря своему фундаментальному сочинению «Исцеление» (*аш-Шифā'*)[4] философ снискал ти-

тул «мусульманского Аристотеля», то в истории медицины его имя стоит рядом с именами Галена и Гиппократа – его «Канон врачебной науки» (*аль-Ḳанӯн фӣ аṭ-ṭыбб*) в течение более 500 лет служил настольной книгой для врачей во многих странах Азии и Европы[5].

С точки зрения Ибн-Сины и других перипатетиков ислама, именно философия раскрывает подлинный, глубинный смысл богооткровенной, ревелятивной религии. Руководствуясь такой установкой, они выдвинули философское толкование главных теологических проблем – о бытии Бога и Его атрибутах, о сотворении мира (космогонии) и Божьем промысле (теодицее), об Откровении и пророчестве (профетизме), о будущей, посмертной жизни (сотериологии, эсхатологии).

Означенная деятельность *фалясифа* (представителей фальсафы) по исламизизации греческой философии и философизации исламской доктрины имела всемирно-историческое значение. Именно этот фундаментальный синтез двух глобальных культурных традиций – языческого, античного интеллектуализма и монотеистического, авраамического (иудейско-христианско-мусульманского) ревелятивизма – оказался жизнеспособным и перспективным, вдохновляя классиков иудейской и христианской теологии, таких как Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Ярче всего этот синтез воплотился в монументальной, 22томной энциклопедии «Исцеление», которая до сих пор является самой большой по объему философской книгой, написанной одним автором. Данный труд примечателен еще и тем, что в нем впервые было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. В значительной мере именно такая систематизация и обеспечила успех, который впоследствии снискал аристотелизм на латинском Западе.

Авиценновская реформа аристотелизма была особо радикальной в отношении самой главной философской науки – метафизики. Как отмечает итальянский исследователь А. Бертолаччи, метафизический раздел «Исцеления» представляет собой беспрецедентную вершину в истории рецепции «Метафизики» Аристотеля, своего рода ее новое издание, ознаменовавшее собой «второе “начало” метафизической рефлексии в западной философии» [260, p. 480].

Поскольку раздел[6] по метафизике-теологии[7] венчает энциклопедию «Исцеление» и предполагается, что читатель освоил предыдущие разделы, к которым он часто и отсылается, то для придания относительно самодостаточного характера настоящему изданию оно снабжено двумя приложениями, первое из которых представляет собой перевод (с некоторыми сокращениями) шестого раздела из части по физике, касающегося психологии (включая ноэтику). Во втором приложении дан компендиум четырех разделов из логической части – первого (о пяти универсалиях / предикабелиях), второго (о десяти категориях), четвертого (о силлогизме) и пятого (о доказательстве), а также первого раздела из физической части, посвященного собственно натурфилософии и обозначаемого в этом издании как «общая физика». Далее следует наш исследовательский очерк-эпилог об авиценновском проекте метафизики.

В данном очерке и комментариях к переводу отмечается связь метафизического / теологического раздела «Исцеления» с другими сочинениями Ибн-Сины, особенно «Глоссами» (*ат-Та'лӣқāт*) и «Дискуссиями» (*аль-Мубāḥаṣāт*), в которых комментируются те или иные места из «Исцеления», а также с написанными параллельно с «Исцелением» (ок. 1020–1027) или после него философскими «суммами», такими как «Книга знания» (перс. *Дāнишнāма*; ок. 1027), «Спасение» (*ан-Наджāт*; ок. 1027) – сокращенная версия «Исцеления», «Восточная философия» (*аль-Хикмā аль-машриқыййā*; ок. 1027–1029; лишь отчасти сохранившаяся) и «Указания и напоминания»[8] (*аль-'Ишāрāт ва-т-танбӣхāт*; ок. 1030–1034)[9]. К указанным трудам примыкает книга «Познание» (*ат-Таḥṣӣл*) ученика Ибн-Сины – Бахманйара (ум. 1065/1066), представляющая собой компендиум авиценновских трудов и личных бесед Бахманйара с учителем.

Что касается комментариев других авторов к разделу по теологии, то в первую очередь здесь использовались фундаментальные глоссы аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1640; к первым шести книгам)» [233]. Также были привлечены составленный аль-Исфахани (ум. 1725) компендиум «Исцеления» [168], комментарии к теологическому разделу «Исцеления» – аль-Аляви (ум. ок. 1650) [80], аль-Хавансари (ум. 1688) [225] и ан-Наракы (ум. 1795) [184], равно и комментарии ан-Нисабури (XIII–XIV) к разделу по теологии

из «Спасения» [188] и комментарии ат-Туси к «Указаниям и напоминаниям» [214; 214[а]].

Перевод разделов по теологии и психологии осуществлен по каирскому изданию [22; 15], с использованием кумского издания [22[а]; 15[а]]. Ранее опубликованные нами версии перевода отдельных фрагментов из этих разделов [22[б]; 22[в]; 22[г]; 15[в]] воспроизводятся здесь со значительной переработкой.

Как при подготовке прошлых изданий, так и при работе над настоящим мы ориентировались на выполненные А. В. Сагадеевым переводы сочинений Ибн-Сины[10], а также компендиума Бахманйара [109[а]]. Были учтены и переводы «Теологии / Метафизики» на европейские языки.

Памятка читателю

1. Как в «Теологии», так и в разделе «Психология» из части по физике, разбивка текста внутри глав и заголовки выделенных таким образом рубрик – от переводчика (*Т. И.*). Номера этих рубрик сопровождаются знаком параграфа – § .

2. Помимо общепринятых сокращений употребляются следующие: **а**. – активное причастие (вместе с тождественными ему по форме существительным и субстантивированным прилагательным); **п**. – пассивное причастие; **д**. – имя действия; **ед**. – единственное число (при передаче в транскрипции арабского слова, фигурирующего во множественном числе, но, по известным арабистам соображениям узнаваемости, предпочтительнее указать именно форму единственного числа, а не множественного); **мн**. – множественное число (в предметном же указателе указываются обе формы); **г**. – глагол (форма прошедшего времени единственного числа мужского рода, в арабском языке играющая роль инфинитива; эта форма указывается вместо наличной в оригинале формы глагола).

3. При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: ى (алиф максура) – *а̵/я̵*; ة (та марбута) – *ӓ/я̈* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т̵* (в остальных случаях); ا (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове *’иля̲х* / إله) – *а̲/я̲*.

Знак концевой огласовки обычно опускается. Ориентация на фонетическую транскрипцию слов выражается, среди прочего, в том, что определенный артикль *аль-* воспроизводится согласно его произношению, т. е. с учетом его ассимиляции перед некоторыми согласными (*аль-байт*, *ан-нāр*, *аш-шараф*).

Буква *а* в этом артикле, равно и всякая соединительная алиф / хамза вообще, произносится (притом – как хамза) только в начале предложения. Вместе с тем, в целях содействия правильной идентификации соответствующего слова в остальных случаях такая начальная ее буква сохраняется при раздельной транскрипции (*фī аль-байт*, *мин Алл̲ах*, *фī иштирāк*). При слитной же записи эта буква опускается у определенного артикля и в имени *Алл̲ах*, поскольку таковые легко узнаваемы (*би-ль-байт*, *мина-Лл̲ахи*), но сохраняется в других словах, выделяясь заключением в круглые скобки: *би-*(*и*)*штирāк*. Отметим, что если соединительной алиф, произносимой как *и*, предшествует артикль *аль-* (*аль-исм*, *аль-иштирāк*), то данная при транскрипции *и* – это не прежняя *и*, представляющая хамзу, а дополнительная огласовка, возникающая в результате такого сочетания.

4. Поскольку в переводе обычно арабские имена и названия фигурируют уже как слова русского языка, то они даются без диакритических знаков, с опущением букв (ع) и (ء). Зато в соответствующем указателе таковые представлены вместе с их формой в арабской графике.

5. Если не оговорено иное, фрагменты из мусульманского Священного Писания (Корана), собственно пророческой традиции (Сунны) и других источников на арабском языке приводятся в версии подготовителя настоящего издания.

Коран цитируется по номеру *суры*-главы и (через двоеточие) номеру *айата*-стиха. По номеру в соответствующем издании цитируются и *хадисы*-предания из Сунны (касательно хадисов из свода Муслима через косую черту дается также номер хадиса согласно широко распространенной нумерации М. Ф. Абдальбакы).

Если хадис приводится и у аль-Бухари, и у Муслима, чьи своды считаются предельно надежными, то другие своды (Абу-Дауда, Ибн-Маджи, ан-Насаи и ат-Тирмизи) больше не привлекаются. Обозначение «внеканонический» указывает, что данный

хадис не фигурирует ни в одном из этих шести сводов, наиболее авторитетных в суннитском исламе.

Произведения цитируются по номеру в списке литературы; ссылка на настоящее издание дается в круглых скобках. При цитировании «разделов» из авиценновского «Исцеления» указывается не только номер страницы, но также номер «книги» и (через точку) номер «главы». Точно так же оформляется и ссылка на сочинения Аристотеля.

Как Компендиум, так и Послесловие цитируются по номеру рубрики, предваряемому, соответственно, буквой К и П. «Метафизика» Аристотеля обозначается как МА.

6. Метка(т) обозначает традиционную в мусульманской культуре формулу славословия Бога – *та‘āля* («всевышен Он!»; см. айаты 6:100; 7:190; и др.), обычно произносимую при упоминании Его имени; а метка (сас) – аналогичную формулу благопожелания в отношении пророка Мухаммада (*ṣалла Аллāх ‘аляй-х ва-саллям*, «благословение и умиротворение Божье ему!»). Порой первая формула фигурирует с дополнениями: (тж) – *та‘āля джадду-Х* («всевышен Он в величии Своем!»; см. айат 72:3); (бт) – *табāрака ва-та‘āля* («благословен Он и всевышен!»; о первой части – *табāрака* – см. айаты 7:54; 23:14; и др.); (тк) – *та‘āля ва-таḳаддаса* («всевышен Он и пресвят!»; о Божьем эпитете *ḳуддӯс* / «пресвят» см. айаты 59:23 и 62:1).

В некоторых рукописях «Исцеления» формулы славословия встречаются чаще, а в других – реже.

7. Если данный термин передается двумя терминами на русском, то при первом употреблении через косую черту указываются оба этих термина. В качестве таковых чаще всего выступают исконно русское слово и его русифицированный латинский эквивалент (например, разум / интеллект, сила / потенция).

8. Для облегчения чтения текста вводятся (в круглых скобках) нумерация, обычно – численная, но порой дается и буквенная.

В угловых скобках представлен номер страницы арабского оригинала соответственно каирскому изданию. Раздел по теологии-метафизике в указанном издании состоит из двух томов, но со сквозной нумерацией.

Все главы книги 3 и главы 2 и 4 книги 1 из «Психологии» представлены краткими обзорами их содержания. Сокращения отмечены заключенным в квадратные скобки знаком отточия.

При цитировании русского перевода того или иного источника знак звездочки (*) указывает, что фрагмент воспроизводится с некоторой редакцией.

9. Как правило, в Списке литературы разные издания источника, а с ними и перевод / переводы его на русский язык (или на другие языки), сгруппированы вместе, обычно различаясь буквенными индексами.

10. При ссылке на разные версии чтения того или иного слова / выражения из текста «Теологии» под «оригиналом» подразумевается основной текст каирского издания, а под «рукописью» – та или иная из указанных в этом издании рукописей.

ИСЦЕЛЕНИЕ ТЕОЛОГИЯ

[В ДЕСЯТИ КНИГАХ][11]

Именем Бога, всемилостивого всемилосердного![12]

Хвала Богу (*Алл<u>а</u>х*), владыке миров; Божье благословение избранному пророку Мухаммаду и всему его препочтенному семейству![13]

Тринадцатый раздел[14] *трактата «Исцеление» – Теология*[15]

КНИГА ПЕРВАЯ

в восьми главах

[объект и предмет первофилософии; сущее; необходимое и возможное; истинное]

Глава [первая]
Начало поиска объекта первофилософии с целью выяснения ее специфики среди наук[16]

Содействием Бога (*Аллаҳ*), владыки милости и успеха[17], мы привели нужное из понятий (ед. *ма‘на*) логических, физических и математических наук. Теперь нам подобает приступить к разъяснению (*ма‘рӣф*) [собственно] философских (*ḥикмиййа*) понятий. Божьей помощью мы начинаем со следующего рассуждения.

§ 1. Теология в системе философских наук

§ 1.1. Деление философских наук на теоретические и практические

Как отмечалось в других трактатах [настоящего сочинения][18], философские науки (*аль-‘улӯм аль-фальсафиййа*) подразделяются на теоретические (*назариййа*) и практические (*‘амалиййа*). И было указано на различие между таковыми: теоретические – это те, в коих совершенствование (*истикмāль*) теоретической силы души достигается путем реализации актуального разума (*аль-‘аḳль би-ль-фи‘ль*)[19], а оно <4> осуществляется через обретение понятийно-судительного (*таṣаввурӣ таṣдыḳыӣ*)[20] знания (*‘ильм*) о вещах, которые сами по себе не являются нашими деяниями и состояниями. Так что их цель (*гāйа*) заключается в обретении мнения (*ра’й*) или убеждения (*и‘тиḳāд*), не касающегося способа действия (*кайфиййат ‘амаль*) или принципа действия[21] как принципа действия.

[Указывалось] также, что практические [науки] суть те, в коих сначала достигается совершенствова-

ние теоретической силы путем обретения понятийно-судительного знания о вещах, которые сами по себе являются нашими деяниями, дабы потом достичь совершенствования практической силы посредством морали (*’ахлāқ*).

§ 1.2. Деление теоретических наук на физические, математические и теологические

Отмечалось еще:

- что теоретические [науки] сводятся к трем делениям: физическим (*ṭабīʻиййä*), математическим (*таʻлīмиййä*) и теологическим (*’иляхиййä*);
- что объектом физических [наук] служат тела в аспекте их движения и покоя; и таковые изучают акциденталии (*ʻавāриḍ*), которые именно в данном аспекте сопутствуют этим телам;
- что объектом математических [наук] служит или такое, каковое есть количество (*камм*), само по себе свободное от материи (*мāддä*), или такое, каковое имеет количество[22]; и исследуются здесь именно те состояния, которые сопутствуют количеству как таковому – в дефинициях (ед. *ḥадд*) этих состояний не берется ни [какой-либо] род материи, ни [какая-либо] потенция движения;
- что теологические [науки] изучают вещи, которые от материи отделены и по своей конституции (*кывāм*), и по дефиниции[23].

Слышал ты также, что именно в теологической [науке] исследуются первопричины (*’асбāб ’ūля*)[24] естественного и математического бытия (*вуджūд*) и того, что связано с ними, а также Причина причин (*мусаббиб аль-’асбāб*) и Принцип принципов (*мабда’ аль-мабāди’*) – Бог (*аль-’Илях*)(тж). <5>

§ 2. Вопросы касательно теологии

§ 2.1. Каков объект этой науки

Вот собственно все то, что ты мог постичь из предшествующих книг. Ведь для тебя отсюда еще не ясно, каков в действительно-

сти объект теологии / божественной науки (*аль-ʻильм аль-ʼиляхӣ*), разве что одна ремарка (*ʼишāрä*), данная в трактате «Доказательство» из [части] «Логика», если ты ее помнишь[25].

Итак, во всех прочих науках ты можешь иметь и вещь, которая есть объект (*маўдӯʻ*); и вещи, которые суть искомые (*маṭлӯб*); и постулируемые принципы (*мабāдиʼ мусаллямä*), исходя из которых строятся доказательства. Но до настоящего момента ты должным образом не постиг, каков объект означенной науки – самость (*зāт*) ли это Первопричины (*аль-ʻиллä аль-ʼӯля*), когда здесь добиваются знания о Ее атрибутах и действиях, или это нечто другое.

§ 2.2. Как теология соотносится с первофилософией и мудростью

Ты слышал также, что имеется некая подлинная философия (*фальсафä би-ль-ḥаḳыӣкä*) и первофилософия (*фальсафä ʼӯля*), что таковая дает верификацию (*таṣḥӣḥ*) принципов прочих наук, и что она есть подлинная мудрость (*аль-ḥикмä би-ль-ḥаḳыӣкä*). Тебе порой приходилось слышать, что (1) мудрость – это наидостойнейшее (*ʼафḍал*) знание (*ʻильм*) о наидостойнейшем познаваемом[26]; затем – что (2) мудрость есть знание (*маʻрифä*), которое наиболее верное (*ʼаṣаḥḥ*) и наиболее совершенное (*ʼатḳан*) постижение (*маʻрифä*); а еще раз – что (3) она есть знание (*ʻильм*) о первичных причинах всего. Но ты еще не освоил, чтó собой представляет эта первофилософия и чтó это за мудрость; и принадлежат ли сии три определения[27] и характеристики одной-единственной дисциплине (*ṣынāʻä*) или же различным дисциплинам, каждая из которых именуется мудростью.

Теперь мы тебе разъясним, что та наука, к которой мы приступаем, и есть первофилософия, что она – абсолютная (*муṭлаḳä*) мудрость и что три характеристики, каковыми описывается мудрость, выступают характеристиками одной-единственной дисциплины – этой.

§ 3. Об объекте этой науки: таковым не выступает Бог

§ 3.1. Обоснование тезиса

[Тебе уже] известно, что у каждой науки имеется свойственный только ей объект. Обратимся теперь к объекту этой науки – каков он? Является ли таковым бытие (*’иннийӣ*) Бога (*Алла̲х*)(тж), или же это не так, но оно служит одной из вещей, искомых в этой науке?

Бытие Бога, говорим мы, не может выступать в качестве объекта для этой науки. Ибо объект всякой науки постулируется в ней как нечто сущее, и она исследует [лишь] состояния означенного объекта <6> – об этом было сказано в других местах. Бытие же Бога (*аль-’Иля̲х*)(тж) не может быть постулируемым в означенной науке как объект, а выступает здесь как искомое (*маṭлӯб*). Иначе оно (а) или постулируется в этой науке, будучи искомым в другой, (б) или же постулируется в этой науке, не будучи искомым в какой-либо другой. Но обе альтернативы несостоятельны.

(а) В самом деле, оно не может быть искомым в другой науке, поскольку остальные науки бывают либо этическими или политическими; либо естественными; либо математическими; либо логическими. Среди философских (*ḥикмийӣ*) наук нет такой, которая не вошла бы в один из этих разрядов. Но ни в одной из означенных наук не устанавливается (*’и̲сбāт*) [бытие] Бога(тж), – [здесь] такое [доказательство] даже невозможно – ты убедишься в этом при малейшем размышлении о тех основоположениях (’*ӯсӯл*), которые мы тебе неоднократно представляли[28].

(б) Не может быть и так, чтобы бытие Бога не было искомым в какой-то другой науке. В противном случае таковое не было бы искомым в науках вообще. Тогда оно (ба) либо есть нечто, очевидное само по себе, (бб) либо то, в установлении (*байāн*) чего путем теоретической рефлексии (*би-н-наẓар*) уже отчаялись.

(ба-бб) Но ведь сие и не самоочевидно, и не безнадежно, ибо в действительности для него имеется доказательство (*далīль*). И еще: как возможно постулировать бытие того, в установлении чего безнадежно отчаялись?!

Отсюда следует, что исследование о [бытии Бога] принадлежит только этой науке.

§ 3.2. Эта наука доказывает бытие Бога

Исследование же о [Боге] ведется в двух аспектах – в плане Его бытия и в плане Его свойств (*ṣыфāт*). Но если Его бытие обосновывается в этой науке, оно не может выступать в качестве ее объекта, ибо ни одна наука не обязана устанавливать [бытие] своего объекта.

[Тем не менее], мы вскоре тебе покажем, что исследование о Его бытии возможно лишь в этой науке, поскольку тебе уже ясно, что именно она изучает [вещи], абсолютно отрешенные от материи. Из [части по] физике тебе вырисовывалось (*ля̄ẖа*), что Бог не есть ни тело, ни сила какого-то тела, <7> но Он – [нечто] единое, во всех отношениях свободное от материи и от причастности к ней[29]. Поэтому изучение Его должно быть прерогативой этой науки. А то [знание о Боге], которое тебе досталось из физики, было чуждым ей: [выясняя] это, она занималась тем, что не является ее целью. Просто хотелось побыстрее поставить человека в известность относительно бытия Первопринципа (*аль-мабда' аль-'авваль*), дабы утвердилось у него желание обрести [другие] науки и подняться до такого уровня, на котором Он постигается по-настоящему.

§ 4. Об объекте этой науки: таковым не служат четыре предельные причины

§ 4.1. Четыре альтернативных способа исследования этих причин

Поскольку у этой науки непременно имеется какой-то объект и поскольку тебе стало ясно, что предполагаемое как ее объект в действительности таковым не является, то посмотрим, служат ли ей объектом предельные (*ḳуṣва*) причины[30] сущих, если взять в совокупности все четыре причины (а не только одну из них, в отношении которой [уже установлена] невозможность такого утверждения[31]), ибо так полагают некоторые.

Но ведь рассмотрение всех причин может вестись либо (а) в плане того, что они сущие; либо (б) в плане того, что они абсолютные (*муṭлаḳä*) причины; либо (в) в том плане, что каждая из четырех

имеет свойственный ей модус, т. е. в плане того, что одна – действующая (*фā'иль*), другая – воспринимающая (*ḳābиль*)[32], третья – иная вещь; либо (г) в плане того, что они суть совокупность, складывающаяся из их объединения.

§ 4.2. Эти причины не рассматриваются как абсолютные

(а) Невозможно, говорим мы, чтобы сие было рассмотрением их в качестве абсолютных причин, т. е. чтобы цель данной науки состояла в изучении вещей, которые привходят к этим причинам как к абсолютным причинам. Таковое явствует согласно нескольким точкам зрения.

§ 4.2.1. Первое доказательство

Прежде всего, потому, что эта наука изучает понятия *(ма'ānī)*, которые не принадлежат к акциденциям, кои присущи причинам как таковым: например, универсальное (*куллī*) и партикулярное (*джуз'ī*), потенция (*ḳуввä*) и акт (*фи'ль*), возможность (*'имкāн*) и необходимость (*вуджӯб*), и т. п.[33] <8>

§ 4.2.2. Второе доказательство

Ясно также, что такие вещи (*'умӯр*)[34] сами по себе требуют изучения [с целью установления их бытия][35]. Но они не представляют собой акциденции, свойственные собственно физическим или математическим вещам; равным образом они не входят в число акциденций, присущих [объектам] практических наук[36]. Следовательно, изучение их должно быть прерогативой той, что осталась из перечня наук, т. е. этой науки[37].

§ 4.2.3. Третье доказательство

И еще: знание об абсолютных причинах обретается после знания, устанавливающего [бытие] причин для вещей, имеющих причины[38]. Ведь без установления наличия причин у причиненных вещей (путем установления, что бытие [последующих] зависит от

предшествующих[39] им по бытию) не будет обязательным для разума, чтобы существовала абсолютная причина, чтобы [вообще] была некая причина.

Чувство же свидетельствует лишь о сопутствии. Но если две вещи сопутствуют друг другу, то отсюда еще не следует, что первая служит причиной для второй. И убеждение (*ʾиḳнā‘*), которое приходит в душу вследствие многочисленности доставляемого чувством или опыта[40], не является достоверным, как тебе уже известно[41], если только не знание о том, что вещи, которые осуществляются, в большинстве своем являются естественными или волительными (*ихтийāриййā*)[42].

В действительности же это [знание] зиждется на подтверждении причин, на признании их наличия. Однако такое [подтверждение] не является чем-то очевидным, первичным (*ʾаввалī*), но только распространенным (*машхӯр*), а тебе уже известна разница между этими двумя [понятиями][43].

И если для разума близким к самому по себе очевидному является [утверждение, что] у возникших [вещей] имеется некий принцип (*мабда’*)[44], то отсюда еще не следует, что такое [утверждение] очевидно само по себе, как это имеет место, например, в отношении многих из геометрических вещей, которые в книге Эвклида доказываются[45].

Более того, аподиктическое доказательство этого [тезиса о наличии абсолютной причины][46] не [дается] в других науках, посему должно вестись именно в означенной науке. А как возможно, чтобы бытие объекта науки, чьи (объекта) модусы и исследуются в числе искомых, оказалось искомым в ней?![47]

§ 4.3. Эти причины не рассматриваются в аспекте их спецификации

(в) Раз так[48], то ясно и то, что [указанные причины] не изучаются в плане <9> того бытия, которое свойственно каждой из них, ибо таковое-то[49] и доказывается в этой науке.

§ 4.4. Эти причины не рассматриваются как единое целое

(г) Они не изучаются и как некая совокупность (*джумля̄*), некое целое (*кулль*). Я не говорю о совокупном (*джумалӣ*), универсальном (*куллӣ*)[50], ибо рассмотрение частей совокупности предшествует рассмотрению самой совокупности, но в означенном аспекте[51] иначе обстоит дело с партикуляриями универсалии[52]. Поэтому рассмотрение частей[53] должно вестись или в этой [метафизической] науке, и тогда они[54] будут более достойны служить для нее объектом[55], или в другой науке – однако, помимо этой науки нет иной науки, которая включала бы в себя рассуждение о предельных причинах.

§ 4.5. Эти причины не рассматриваются как сущие

(а) Если же причины изучаются постольку, поскольку они сущие[56], и [если изучаются модусы], привходящие к ним с данной стороны, то отсюда следует, что первейшим объектом [этой науки] должно быть именно сущее как сущее[57].

§ 4.6. Заключение

Итак, показана также[58] несостоятельность мнения о том, что объект этой науки составляют высшие причины. Последние, как об этом следует знать, входят в число совершенств (*ка̄мāль*) данной науки и ее искомых (*маṭлӯб*). <10>

Глава [вторая]
Установление объекта этой науки [ради выяснения ее цели][59]

Теперь надо указать объект, который непременно имеется у этой науки, чтобы нам стала ясна ее цель (*гарад̠*)[60]. И мы говорим [следующее].

§ 1. Объектом служит сущее как сущее

§ 1.1. Первый аргумент: к этому приводит исследование объектов частных наук

§ 1.1.1. Об объектах частных наук

(1) Как было [сказано], объект физической науки – это тело, но не как сущее, и не как субстанция, и не как составленное из двух своих принципов, т. е. из материи и формы, а как субстрат (*маўдӯ‘*) для движения и покоя.

(2) А те науки, что под физической наукой[61], еще более отдалены в этом отношении[62].

(3) Таковы и этические [науки][63].

(4) У математической науки объект представляет собой либо величину (*миқдāр*), ментально отделенную от материи, либо величину, ментально воспринимаемую вместе с материей, либо число, отделенное от материи, либо число в материи[64]. Здесь также исследование направлено не на установление того, что этот [объект] есть величина отделенная или в материи, число отделенное или в материи, а на состояния, которые сопутствуют величине после принятия ее таковой и которые сопутствуют числу после принятия его таковым.

(5) Что же касается наук, которые под математикой[65], то и подавно им свойственно изучать состояния, которые еще более частные, чем те.

(6) Логическая наука, как ты уже знаешь, своим объектом имеет вторые умопостигаемые понятия (*ма‘āнӣ ма‘ақӯлӣ с̲āнийӣ*), основанные на первых (*’ӯлӣ*) умопостигаемых понятиях[66] [и взятые] в аспекте способа перехода посредством их от известного (*ма‘л̄ӯм*) <11> к неизвестному (*маджхӯль*), а не в аспекте того, что они умопостигаемы и имеют ментальное бытие, которое никак не зависит от материи или связано с нетелесной материей[67].

§ 1.1.2. Должна быть отдельная наука об имматериальном

И нет других наук, кроме перечисленных. Но субстанция как сущая и субстанция; тело как субстанция; величина и число как сущие, а также способ их бытия; формальные (*сӯрииййа*) вещи, которые не находятся в материи или пребывают в нетелесной материи, способ их бытия и какого рода бытие им присуще[68]; – все эти аспекты заслуживают, чтобы была отдельная [наука], которая занималась бы их изучением.

Данной науке не подобает быть ни из числа наук о чувственных вещах[69], ни из числа наук о вещах, которые находятся в чувственном, но от чувственного абстрагируются посредством представления (*тавахҳум*) и определения (*маḥдӣд*)[70]. Она, стало быть, должна принадлежать к числу наук о вещах, чье бытие отдельно [от материи] (*мубāйин*).

В отношении субстанции[71] очевидно, что бытие ее как только субстанции не зависит от материи, иначе не было бы субстанций помимо чувственных.

Число же прилагается как к чувственным [вещам], так и нечувственным, а посему в качестве числа оно не зависит от чувственных [вещей].

Что касается величины (*миқдāр*), то это омонимический термин: порой под «величиной» понимают измерение (*бу‘д*), которое конституирует естественное тело[72]; иной же раз говорят о величине, подразумевая континуальное количество, которое сказывается о линии, поверхности и ограниченном (*маḥдӯд*) теле[73]. И ты уже знаешь разницу между этими двумя[74].

Ни одна из этих двух не отделена от материи. Однако в первом смысле «величина», хотя и не отделима от материи, но вместе с тем служит принципом (*мабда’*) для бытия естественных тел. И если она выступает принципом для их бытия, то ее конституция (*қывāм*) не может <12> зависеть от них, т. е. не таковая обретет свою конституцию от чувственных, а чувственные обретают свою конституцию от нее. Значит, по своей самости она предшествует чувственным [вещам].

Иначе обстоит дело с фигурой (*шакль*)[75], ибо она представляет собой акциденталию (*‘āриḍ*), перманентно сопутствующую (*лāзим*)

материи после ее субстанциализации в качестве существующего конечного (*мутанāхӣ*) тела и после ее несения ограниченной поверхности, так как «границы» (ед. *ḥадд*) [суть пределы (ед. *нихāйӓ*) тел][76], необходимые для величины в аспекте совершенствования материи ею и впоследствии перманентно сопутствующие ей. Раз так, то фигура[77] существует только в материи и не [может служить] первичной причиной для перехода материи [из потенции] в акт.

«Величина» же во втором смысле изучается и со стороны ее бытия, и со стороны ее акциденций. Изучение ее бытия в плане [выяснения], каковое это бытие, к какому разряду бытия оно принадлежит, также[78] не является изучением чего-то, зависящегося от материи.

А из самого объекта логики явствует, что он – вне чувственных [вещей].

Стало быть, все эти [объекты] попадают под науку, которая занимается тем, конституция чего не зависит от чувственных [вещей].

§ 1.1.3. Указанные объекты объединяет только бытие

Кроме сущего (*маўджӯд*), у таковых не может быть иного общего объекта, для которого все они служат в качестве его состояний и акциденций. Ибо некоторые из них суть субстанции, другие – количества, третьи – из других категорий. И их не может охватывать никакое другое достоверное (*муḥаққақ*) понятие, но только достоверное понятие бытия.

§ 1.2. Второй аргумент: имеются понятия, которые не изучаются в частных науках и могут выступать модусами только сущего как сущего

И еще: могут существовать вещи, которые должны определяться и устанавливаться в душе и которые общие у [частных] наук[79], но ни одна из этих наук не изучает их, например: единое (*вāḥид*) <13> как единое, множественное (*каc̲ӣр*) как множественное, сходное (*мувāфиқ*) и различное (*муx̲āлиф*), противоположное (*ḍыдд*) и т. п[80]. Некоторые из наук лишь пользуются ими, другие берут только их определения, не изучая аспект их бытия[81]. И такие вещи

не служат собственными акциденталиями чего-либо из объектов этих частных наук[82]. Они и не из тех вещей, чье бытие есть только бытие свойств (ед. *ṣыфā*) самостей[83]; и не из тех свойств, наличествующих у всякой вещи, так что каждое из них общее у всех вещей[84]. Невозможно также, чтобы они принадлежали собственно к одной из [десяти] категорий[85]. И им не быть [собственными] акциденталиями чего-либо иного, кроме сущего как сущего.

Из всего сказанного выше явствует, что сущее как сущее есть нечто, которое общее для всех [означенных понятий], и что именно таковое должно служить объектом данной дисциплины.

§ 1.3. Третий аргумент: именно сущее подходит в качестве объекта высшей науки

Кроме того, сущее не нуждается в том, чтобы его сущность (māхиййā) была познана [исследованием] и чтобы его [бытие] было установлено (*'uṣбāт*). Иначе потребовалась бы еще другая наука[86], которая взяла бы на себя раскрытие этого, поскольку невозможно, чтобы в той или другой науке было обосновано само [бытие] ее собственного объекта и верифицирована (д. *таḫḳыḳ*) его сущность (*māхиййā*), – таковые она берет как постулаты, и только.

§ 1.4. Общий вывод; искомые / предмет

Итак, первейший (*'авваль*) объект этой науки составляет сущее как сущее. Что касается ее искомых (*маṭāлиб*), то в качестве таковых выступают вещи, которые сопутствуют ему как сущему, не обусловливаясь [чем-то иным][87].

Некоторые из этих вещей служат ему словно (*ка-*) виды (ед. *наў'*)[88], например – субстанция, количество и качество[89]. Ибо для делимости на таковые сущее не нуждается в предшествующей делимости, каковая имеет место, [например], в случае с субстанцией, которая прежде разделения на человека и не-человека нуждается в нескольких делениях[90].

Другие относятся к нему словно собственные акциденталии (*'авāриḍ ḫаṣṣā*)[91], например: единое и многое[92], потенция и акт, универсальное и партикулярное, возможное и необходимое. Для обре-

тения этих акциденций и для предрасположенности к ним сущее не нуждается в том, чтобы специфицироваться в качестве физического, математического, морального или еще чего-то другого[93]. <14>

§ 1.5. Ответ на возражение, по которому при полагании сущего объектом этой науки она не может исследовать принципы сущих

Могут сказать: если полагать сущее объектом этой науки, то в ней нельзя будет установить [бытие] принципов (*мабāди'*)[94] сущих, так как всякая наука изучает сопутствующие / модусы (*лявāḥиḳ*) своего объекта, но не принципы его.

Наш ответ таков. [В данном случае] изучение принципов объекта одновременно является и изучением его акциденталий. Ибо бытие принципом не есть ни конституирующая вещь для сущего, ни невозможная вещь в нем, но в отношении природы[95] сущего оно (бытие принципом) выступает как нечто акцидентальное, один из собственных[96] его модусов. Ведь нет ничего более общего, нежели сущее, чтобы [бытие принципом] сперва прилагалось к этому другому, [а только потом – к сущему]; и сущее не нуждается в становлении физическим, математическим или чем-то еще другим[97], дабы к нему прилагалось свойство быть принципом[98].

Более того, принцип не выступает принципом для всякого сущего, иначе он оказался бы принципом и для самого себя. Сущее в целом (*куллу-х*)[99] не имеет принципа, но принцип служит принципом для причиненного сущего, а значит, сие есть принцип [лишь] для части сущих.

Означенная наука, стало быть, не изучает принципы сущего вообще, но только принципы некоторых сущих[100], как это, впрочем, делают все остальные частные науки. Ведь каждая из них, хотя и не доказывает бытие общих для нее принципов (а у нее есть принципы, общие для всех изучаемых ею сущих), тем не менее доказывает бытие того, что служит принципом для вещей, в ней следующих за такими [принципами].

§ 2. Три раздела этой науки

Необходимо, чтобы эта наука делилась на части.

Некоторые из них изучают предельные (*ḳуṣва*) причины[101] (поскольку они причины всякого сущего, причиненного со стороны своего бытия) и Первопричину, от которой эманируется всякое причиненное бытие как причиненное бытие (а не только как движущееся сущее или количественное сущее)[102].

Другие изучают акциденталии сущего[103].

Третьи изучают принципы частных наук. Ведь принципы всякой частной науки <15> выступают в качестве вопросов (ед. *мас'аля*)[104] в более общей науке (к примеру, принципы медицины – в физике, принципы землемерия – в геометрии), посему в этой науке (метафизике / теологии) разъясняются принципы частных наук, исследующих модусы (ед. *ха̄ль*) частных сущих. Эта наука изучает модусы сущего – вещи, которые приходятся ему словно делениями и видами, пока дело не дойдет до такой спецификации (*тахсы̄с*), когда возникает объект физической науки[105], которой он и передается [для исследования], и до такого частного, когда возникает объект математической науки, которой он и передается, и так в отношении остальных [наук]. То, что предшествует указанной спецификации выступает словно принципом [для объектов означенных наук], и мы [в этой науке] изучаем таковое и устанавливаем его статус[106].

Итак, (1) часть вопросов данной науки относится к причинам причиненного сущего как причиненного сущего, (2) часть – к акциденталиям сущего, (3) а часть – к принципам частных наук.

§ 3. И первая философия, и мудрость, и божественная наука[107]

Такова наука, которая ищется в этой дисциплине. Она-то и есть «первая философия» (*аль-фальсафӓ аль-'ӯля*), ибо выступает знанием о первой из вещей, притом первой как в плане бытия – о Первопричине, так и в плане общности – о бытии и единстве[108].

Она-то и есть «мудрость» (*хикмӓ*), [понимаемая как] наилучшее знание о наилучшем познанном. Ибо она дает наилучшее знание, т. е. достоверное (*йаḳы̄н*) знание, о наилучшем познан-

ном – о Боге (*Алла̱х*)(т) и о следующих после Него причинах, а также знание о предельных причинах всего. Она-то и есть знание о Боге[109].

И к ней приложимо определение «божественной науки» (*аль-ʻильм аль-ʼиля̱хӣ*) как науки о вещах, отрешенных от материи и по своему понятию (*хадд*), и по своему бытию. Ведь сущее как сущее, а также его принципы и акциденталии таковы, что нет ничего из них, которое не было бы, как мы видели, предшествующим материи по бытию и в своем бытии не зависимым от ее бытия. И если в этой науке изучается что-нибудь, которое не предшествует материи, таковое изучается именно в том аспекте, в каковом оно не нуждается в материи для своего бытия.

§ 4. Четыре группы объектов в плане соотнесенности с материей; вывод о цели этой науки

Ведь изучаемые в этой науке вещи относятся к четырем разрядам.

(1) Некоторые из них абсолютно свободны от материи и <16> материальных связей[110].

(2) Некоторые сочетаются с материей, но наподобие сочетания предшествующей и конституирующей причины[111], тогда как материя не служит ему конституентом.

(3) Некоторые могут существовать в материи, но могут существовать и не в ней, например: причинность (*ʻиллиййӓ*) и единство (*ваḥдӓ*).

Таковые сами по себе[112] объединяет тот факт, что для своего учреждения в качестве сущностей (*маḥаккуḳ*)[113] не нуждаются в наличии материи. Общим для этой группы[114] является и отсутствие у них материального бытия, т. е. они не обретают бытия от материи[115].

(4) Некоторые суть материальные вещи, например: движение и покой. Но в этой науке изучается не состояние таковых в материи, а каково бытие, которое у них.

При рассмотрении данного разряда вместе с остальными разрядами общим между ними окажется то, что их изучение ведется в таком их аспекте, бытие которого не конституируется материей. Ведь в математических науках объект порой бывает соединенным с материей[116], но исследуется в том аспекте, в каком он не соединен

с ней, и такая соединенность с материей не мешает изучению быть математическим. Точно так же дело обстоит и здесь[117].

Таким образом выяснена цель (*гараḍ*) этой науки – какова она[118].

§ 5. Соотношение между метафизикой, диалектикой и софистикой[119]

Означенная наука в определенном отношении имеет нечто общее с диалектикой и софистикой, в другом отличается от них обеих, а в третьем расходится с каждой из них.

Объединяет их то, что изучаемое в этой науке не рассматривается кем-либо из людей частных наук, но диалектик и софист рассматривают его[120]. Она отличается от них постольку, поскольку первофилософ как первофилософ не исследует вопросы частных наук, а те изучают таковые[121].

В отношении же собственно диалектики расхождение связано с потенцией (*би-ль-ḳуввӓ*): диалектический дискурс, как тебе известно из [части по] логике, приводит к [вероятностному] мнению (*занн*), а не к достоверному [убеждению] (*йаḳы̄н*)[122].

А расхождение с софистикой связано с намерением (*’ирā̄дӓ*) – [первофилософ] ищет истину саму по себе, а софист домогается, чтобы о нем думали как о мудреце, который говорит истину, хотя он (софист) и не является мудрецом[123]. <17>

Глава [третья]
Польза от этой науки, порядок [обучения] ей и ее название[124]

§ 1. Полезность

§ 1.1. «Полезное» и «польза»

Что касается пользы (*манфа‘ӓ*) от этой науки, то из предшествующих наук[125] ты должен уже знать, какова разница между полез-

ным (*нāфи‘*) и благим (*хайр*)[126] и [соответственно] между вредным (*ḍāрр*) и злым (*шарр*)[127]. И тебе должно быть известно, что полезное – это сама причина[128] (*сабаб*), ведущая к благу, польза же – то (*ма‘на*), посредством чего от [полезной] вещи[129] доходят до благого[130].

§ 1.2. В каком смысле говорится здесь о пользе

(а) Раз таковое установлено, то тебе уже ведомо, что все науки имеют одну общую пользу – актуальное обретение человеческой душой совершенства (*камāль*), дабы она была подготовлена к потустороннему счастью (*ас-са‘āдä аль-’ухравиййä*).

(б) Однако при рассмотрении главных [вводных тем] того или иного трактата (*ру’ӯс аль-кутуб*)[131], под «пользой» наук понимается не такое значение, но иное, связанное с содействием этих наук друг другу, когда пользой от данной науки выступает тот фактор (*ма‘на*), который ведет к верификации[132] (*таḥаққуḳ*) иной науки.

§ 1.3. Полезность общая и частная

(б) При последнем понимании «польза» сказывается как (ба) в общем (*муṭлаḳ*) смысле, так и (бб) в частном (*муḫаṣṣаṣ*). (ба) В случае общего смысла доставляющее пользу ведет к верификации другой какой бы то ни было науки. (бб) Частный же смысл – это когда одна вещь доставляет пользу другой вещи, которая более возвышенная и которая выступает как бы целью (*гāйä*) для той, ибо первая [существует] ради второй, но не наоборот[133].

В случае общего понимания полезности у этой науки будет своя польза. <18> А если частный смысл подразумевать, то данная наука слишком возвышенна, чтобы другая наука пользовалась ею, – сама же она пользуется всеми прочими науками.

§ 1.4. Три разряда общей полезности

Но если разделить общую полезность на соответствующие разряды, то таковых будет три: (баа) разряд, в котором нечто приносит [пользу] (*мӯṣыл*)[134] более возвышенному; (баб) разряд, в котором

нечто приносит [пользу] равному ему; (бав) разряд, в котором нечто приносит [пользу] менее возвышенному, т. е. наделяет его совершенством, кое ниже своей самости. Если искать особое имя для этого [последнего разряда], то более всего годится «одаривание» (*'ифāḍä*), «наделение» (*'ифāдä*), «забота» (*'инāйä*), «главенство» (*ри'āсä*) или нечто подобное, которое ты обнаружишь при рассмотрении подходящих здесь слов.

(бб) В ее частном смысле «польза» близка к «служению» (*хидмä*)[135]. (бав) Наделение же, которое исходит от более возвышенного к менее возвышенному, не схоже со служением. Тебе известно, что и обслуживающий приносит пользу обслуживаемому, и обслуживаемый – обслуживающему, если «польза» берется в общем смысле[136]. Но каждая из этих полезностей по своему роду и направленности особая.

§ 1.5. Содействие частным наукам

Польза от этой науки состоит в вышеуказанном нами даровании достоверного [знания] (*йақы̄н*) касательно принципов (*мабāди'*) частных наук и верификации (*таҳаққуқ*) сущности (*māхиййä*) вещей, которые являются общими для них (частных наук)[137], не будучи принципами [в них]. Таковая, значит, есть польза главенствующего для подчиненного, обслуживаемого для обслуживающего, ибо отношение этой науки к частным наукам аналогично отношению той вещи[138], которая постигается в этой науке, к вещам, постигаемым в тех науках: подобно тому как сия вещь является причиной (*мабда'*) для бытия указанных вещей, точно также знание о ней служит причиной обретения знания о них. <19>

§ 2. Порядок обучения

§ 2.1. За физикой и математикой

Что касается порядка (*мартабä*) этой науки, то она изучается после физических и математических наук.

[После] физики, поскольку многие из положений, постулируемых (*мусаллямä*) в ней (метафизике), устанавливаются именно

в физике, например: возникновение, уничтожение, изменение, место, время, зависимость всякого движущегося от какого-нибудь двигателя, восхождение всех движущихся к первому двигателю, и другое.

[После] математики, ибо высшая цель (*гараḍ*) этой науки (метафизики) – познание управления Творца (*тадбӣр аль-Бāрӣ*)(т), познание духовных ангелов (*аль-малāʾикä ар-рӯḫāниййä*) и их чинов, познание порядка в иерархии небесных сфер. И к сему можно прийти лишь посредством астрономии, а сама астрономия постижима только через арифметику и геометрию.

Музыка же и частные разделы математики, этика и политика суть полезны для этой науки, не будучи необходимыми.

§ 2.2. Возражение и ответ на него

§ 2.2.1. Суть возражения

Вместе с тем кто-то может спросить: если принципы физики и математики доказываются именно в этой науке (метафизике), а вопросы (*масāʾиль*) обеих наук доказываются с помощью принципов, и если вопросы двух наук становятся принципами для метафизики, то получается порочный круг – вещь обосновывается исходя из нее самой.

§ 2.2.2. Посылки ответа

В ответ на такое возражение подобает привести то, что было сказано и разъяснено в трактате «Доказательство»[139]. Здесь мы приводим только достаточное для [нашей цели].

(1) Принцип [той или иной] науки, говорим мы, выступает принципом не благодаря именно тому, что в своих обоснованиях все вопросы опираются на него актуально или потенциально[140]. Порой он берется в доказательствах [лишь] некоторых из этих вопросов[141].

(2) Также возможно, чтобы в данной науке были бы вопросы, доказательства[142] которых никак не берутся как постулируемые[143], но [в этих вопросах] <20> используются посылки, для которых нет доказательства[144].

(3) Более того, принцип науки является подлинным принципом именно тогда, когда его принятие обеспечивает достоверность, полученную от причины (*ʻилля*)[145]. Если же он не дает причину, то его называют принципом науки в ином аспекте. Правильнее было бы называть его принципом на манер именования чувства принципом – в том смысле, что чувство как таковое дает только [знание о] бытии вещи[146].

§ 2.2.3. Собственно ответ

В свете этого снимается возражение. Ведь принцип физики может быть очевиден сам по себе[147].

Возможно также, что в первофилософии он обосновывается[148] с помощью вещи, которая сама потом не обосновывается с его помощью[149], а с его помощью обосновываются[150] другие вопросы, так что вещь, которая в высшей науке служила посылкой для производства означенного принципа, опирается в своем обосновании не на него, а на другую посылку.

Еще возможно, чтобы для него сперва физика или математика дала доказательство *есть*, но не доказательство *почему*, а потом эта наука (метафизика) дала для него доказательство *почему*, особенно [если такое доказательство строится исходя] из отдаленных целевых причин[151].

Так, стало ясно, что тот из вопросов физических наук, который в каком-то аспекте выступает принципом для этой науки,

(а) или не доказывается исходя из принципов, которые обосновываются в ней, а из самоочевидных принципов;

(б) или доказывается исходя из принципов, которые суть вопросы в ней, но он потом не становятся принципом для [обоснования] тех самих вопросов [метафизики], а для других вопросов [в ней][152];

(в) или же принципы [метафизики из числа вопросов физики] служат [принципами] для некоторых вещей из этой науки (метафизики), чтобы доказать бытие того, причину (*лиммийя*) чего мы хотим установить в ней.

Известно, что если дело обстоит таким образом, то не будет никакого круга – не будет доказательства, при котором вещь берется в обоснование ее самой. <21>

§ 2.3. Указанная вторичность акцидентальна

Надлежит знать также, что в действительности имеется путь, по которому цель[153] этой науки постигается первичным образом, а не после [изучения] какой-либо другой науки[154]. Ибо ниже[155] тебе будет дано указание (*'ишāрā*) на то, что у нас есть один способ установить Первопринцип не через доказательство (*истидлāль*) на основе чувственных [вещей][156], а исходя из универсальных интеллектных посылок, необходимо приводящих к наличию у бытия такого Принципа, который необходимо сущее (*вāджиб аль-вуджӯд*) и который не может быть измененным или множественным в каком-либо отношении, а также к тому, что Он выступает принципом для универсума (*аль-кулль*) и что универсум необходимо происходит (*йаджиб*) от Него соответственно [подобающему] ему порядку (*тартīб*)[157]. Однако из-за нашей собственной неспособности мы не в силах следовать по этому аподиктическому пути[158], который есть переход от принципов ко вторым [сущим] (*савāнī*), от причины – к причиненному, разве только в отношении некоторых разрядов сущих[159], [притом] не во [всех] деталях[160].

Итак, сама эта наука заслуживает места впереди всех наук. Но по отношению к нам[161] она следует после всех них.

§ 3. Название

§ 3.1. «Метафизика»

Название этой науки – это «[наука о] том, что после природы» (*мā ба'д аṭ-ṭабī'ā*[162]).

Но здесь под «природой» мы понимаем не ту силу, которая служит принципом для движения и покоя, а совокупность вещей, возникающих из телесной материи, этой силы и акциденций. Ибо говорят, что порой «природа» сказывается об естественном теле, имеющем природу. Естественное же тело – это чувственное тело с его собственными признаками и акциденциями.

Смысл «после природы» выражает последование по отношению к нам. Ведь при наблюдении бытия и знакомстве с его состояни-

ями (*’ахвāль*) первым <22> предстает перед нами именно сие природное бытие.

Правда, если эта наука рассматривается сама по себе, то она заслуживает называться наукой о том, что до (*қабль*) природы, так как постигаемые в ней вещи[163] суть до природы[164] по своей самости и[165] общности.

§ 3.2. Возражение и ответ на него

§ 3.2.1. Суть возражения: арифметика и геометрия также «до природы»

Кто-то может возразить: чисто математические объекты, которые рассматриваются в арифметике и геометрии, также суть «до природы» – особенно число, которое в своем бытии никак не зависит от природы, ибо может существовать и вне природы. Посему должно быть, чтобы арифметика и геометрия [именовались] наукой о том, что до природы.

§ 3.2.2. Ответ: геометрия не такова

В ответ на это возражение подобает сказать следующее.

Что касается геометрии, то в отношении той ее части, в которой рассматриваются линии, поверхности и тела[166], известно, что по своей конституции ее объект не отделим от природы, тем более это относится к его перманентно сопутствующим (*лāзимä)* акциденциям. А та часть, объектом которой служит абсолютная величина[167], такова, что в ней абсолютная величина берется в аспекте ее способности к любой соотнесенности[168], а эта [способность] присуща величине не как принципу для физики и форме[169], а поскольку она есть величина и акциденция. Из наших разъяснений в логике и физике тебе уже известно о разнице между величиной, каковая есть измерение (*бу‘д*) для материи вообще[170], и величиной, каковая есть количество, и о том, что наименование «величина» сказывается о них омонимически. Если так, то на самом деле объектом геометрии служит не известная величина, которая конституирует естественное тело, а величина, сказывающаяся о линии,

поверхности и теле[171] – именно таковая предрасположена к разным соотнесенностям. <23>

§ 3.2.3. Ответ: арифметика не такова

Касательно арифметики указанное возражение более правдоподобно, ибо на первый взгляд кажется, что наука о числе и есть наука о «том, что после природы», если только под наукой «о том, что после природы» не подразумевать иной смысл – наука о том, что отделено от природы во всех отношениях. В таком случае эта наука называется по ее высшей части, наподобие ее именования также «божественной наукой» на том основании, что знание о Боге (*Аллаҳ*)(т) служит целью для нее: ведь вещи часто получают имя согласно наиболее возвышенной их стороне или согласно части, которая служит словно целью. Тогда эта наука выступает той наукой, чье совершенство, высшую часть и первейшую цель составляет знание о том, что во всех отношениях отделено от природы. Если наименование прилагается соответственно данному смыслу, то наука о числе не причастна к ней. Таков [один ответ].

Настоящим же разъяснением того, что арифметика не принадлежит к кауке о «том, что после природы», является следующее: ты увидишь, что ее объектом служит не число во всех аспектах. Ведь число (а) может существовать в им[материальных] (*муфāриқä*) вещах, (б) может существовать в естественных вещах, (в) а в эстимации (*вахм*) может оказаться отделенным от всех вещей, для которых оно служит акциденталией (хотя число и не может [вне ума] существовать иначе как акциденталия для вещи существующей). (а) Число, чье бытие в им[материальных] вещах, не может выступать в качестве объекта для какой-либо соотнесенности типа увеличения или уменьшения, но остается только таким, каково оно есть. Его можно полагать объектом для любого увеличения, для любой соотнесенности лишь тогда, когда оно или (б) в материи тел, которая[172] потенциально есть все возможные исчисляемые [вещи][173], или (в) в эстимативной [силе]. И в обоих случаях оно не отделено <24> от природы.

Значит, когда арифметика рассматривает число, то она рассматривает его уже обретшим тот аспект, который имеется у него при

его бытии в природе. Похоже, что сначала она рассматривает число [находящимся] в эстимативной [силе], а там оно имеет означенное описание, ибо это эстимативный [образ] числа, взятый из природных вещей (*ʾaḫvāль*), которые могут группироваться или расходиться, соединиться или делиться.

Итак, арифметика не является рассмотрением ни самости числа, ни его акциденталии как числа вообще, а изучает его акциденталии постольку, поскольку становится способным принимать указанное выше [соотнесение], и тогда оно – материальное или эстимативное-человеческое (*вахмӣ ʾинсāнӣ*) – опирается на материю.

Что касается рассмотрения самости числа и привходящего к нему в том плане, в котором оно (число) не зависит от материи и не опирается на нее, то такое рассмотрение принадлежит именно этой [метафизической] науке. <25>

Глава [четвертая]
Совокупности [вопросов], обсуждаемых в этой науке[174]

§ 1. Первая тематика

В этой дисциплине мы должны постичь, каково (*ḫāль*) отношение «вещи» (*шайʾ*) и «сущего» (*маўджӯд*) к [десяти] категориям (*маḳӯлāт*)[175];

каково небытие (*ʿадам*)[176];

какова необходимость (*вуджӯб*), т. е. обязательное бытие (*аль-вуджӯд ад-ḍарӯрӣ*), и ее характеристики (*шарāʾиṭ*);

какова возможность (*ʾимкāн*) и ее сущность (*ḫаḳыḳā*);

изучение же этого – то же, что и изучение потенции (*ḳуввā*) и акта (*фиʿль*)[177].

§ 2. Вторая тематика

Мы должны также изучать, каково самостное (*аллязӣ би-з-зāт*) и акцидентальное (*аллязӣ би-ль-ʻараḍ*)[178];

истинное (*ḥаḳḳ*) и ложное (*бāṭыль*)[179];

какова субстанция (*джаўхар*) и ее деления[180], ибо для служения сущей субстанцией сущее не нуждается в том, чтобы стать физическим или математическим, ибо имеются субстанции[181], выходящие за их пределы.

Поэтому мы должны изучать субстанцию, которая наподобие гиле / материи (*хайӯля*): какова она – отделенная [от формы] или нет, одного рода[182] или различного[183]; и каково ее отношение[184] к форме (*сӯрā*)[185];

какова формальная субстанция, является ли она также отделенной [от материи] или нет, каково составное [из этих двух субстанций] (*мураккаб*), каков статус каждой из них в [плане] дефиниций (*ḥудӯд*), как соотносятся дефиниции и дефинируемые[186].

§ 3. Третья тематика

Поскольку субстанции в каком-то аспекте[187] противолежит акциденция (*ʻараḍ*), то мы должны в этой науке изучать природу[188] акциденции, ее разряды (*ʼаснāф*), и каковы дефиниции, которыми определяются акциденции. Нам следует рассматривать все их категории одну за другой, показывая акцидентальность тех из них, о которых могут думать как о субстанциях, но которые [в действительности] не являются <26> субстанциями[189].

§ 4. Четвертая тематика

Мы выясним также ранги всех субстанций, одних по отношению к другим, в плане предшествования (*таḳаддум*) и последования (*таʼххур*). Выясним также, каковы[190] акциденции[191].

§ 5. Пятая тематика

В связи с этим подобает рассмотреть, каковы универсалия (*куллӣ*) и партикулярия (*джуз'ӣ*), целое (*кулль*) и часть (*джуз'*), каково бытие универсальных природ (ед. *ṭабӣ'ӓ*) – имеют ли они бытие среди партикулярных конкретов (*'а'йāн джуз'иййӓ*)[192]; каково их бытие в душе[193]; есть ли у них бытие, отдельное от сущих среди конкретов и от души. Там мы познакомимся и со статусом рода, вида и им подобных[194].

§ 6. Шестая тематика

Поскольку для служения причиной (*'иллӓ*) или причиненным (*ма'лӯль*) сущее не нуждается в том, чтобы стать физическим, математическим или чем-то подобным, то нам надлежит вслед за этим изучить причины – каковы их роды и модусы, каковым должно быть отношение между ними и их причиненными;

разъяснить разницу между действующим принципом (*аль-мабда' аль-фā'илӣ*) и прочими принципами;

поговорить о действии (*фи'ль*) и претерпевании (*инфи'āль*), о разнице между формой (*ṣӯрӓ*) и целью (*гāйӓ*); установить [бытие] (*'иṣбāт*) той и другой[195];

показать, что в каждом классе причин имеется первопричина (*'иллӓ 'ӯлӓ*)[196].

§ 7. Седьмая тематика

Мы также поведем речь о принципе / начале (*мабда'*) и начинании (*ибтидā'*); предшествовании и последовании; возникновении (*ḥудӯṣ*), его разрядах, видах и особенностях каждого вида; о предшествующем по природе и о предшествующем по разуму; об истинности (*таḥḳыḳ*) предшествующих по разуму вещей и способе обращения к тому, кто их отрицает.

Если относительно таких вещей имеется какое-нибудь распространенное мнение, которое противоречит истине, то мы его опровергнем[197].

§ 8. Восьмая тематика

[Все] указанные [выше] вещи и им подобные суть модусы (*лявāẖиḳ*) бытия как бытия. Поскольку же единое (*вāẖид*) обратимо (*мусāвиḳ*)[198] с бытием, то мы должны рассматривать и единое. А рассмотрев единое, нам следует изучать многое (*каṯ̲ūр*) и противолежание между ними. <27>

Там же надо исследовать число, его отношение к сущим и каково отношение к ним континуального количества (*камм муттаṣыль*), которое противолежит числу в каком-то аспекте. Мы перечислим все ошибочные мнения по этому поводу, покажем, что ничего из таковых[199] не представляет собой нечто отделенное [от материи] и не является принципом для сущих. И мы установим акциденталии, которые привходят к числам и континуальным количествам, например фигуры и т. п.[200]

К модусам (*тавāби‘*) единого[201] относятся подобное [по качеству] (*шабūх*), равное [по количеству] (*мусāвū*), соответствующее [по соотношению][202] (*мувāфиḳ*), однородное (*муджāнис*), односвойственное (*мушāкиль*), одновидное (*мумāṯ̲иль*)[203] и тождественное / идентичное (*хува-хӯ*)[204] [вообще][205]. Поэтому мы должны рассматривать каждое из этих [понятий] и противолежащее ему, ибо они связаны со множеством: например[206], не[207]-подобное, не-равное, несоответствующее, не-однородное, не-одновидное, а также инаковое (*гайр*) вообще, различие (*ẖиля̄ф*), противолежание (*тақāбуль*), с их разрядами, а также подлинная контрарность (*таḍāдд*) и ее сущность (*māхиййā*)[208].

§ 9. Девятая тематика

После этого мы переходим к принципам сущих. Мы установим [бытие] Первопринципа (*аль-мабда’ аль-’авваль*) и что Он един (*вāẖид*) и истинен (*ẖаḳḳ*) в высшей степени (*фū гāйат̵ альджаля̄ля̄*).

Мы выясним, в скольких аспектах Он един, в скольких аспектах Он истинен, как Он ведает (г. *‘алима*) всякую вещь, как Он способен [делать] (*ḳāдир*) всякую вещь, каков смысл того, что Он знает и что Он способен. [Также мы покажем], что Он щедр / великоду-

шен (*джавāд*), чист (*салям*)[209], т. е. чистое благо (*хайр маḥд*), возлюблен Собой (*ма'шӯḳ ли-зāти-Хи*), истинно блаженен (*ляззӣз*) и что у Него истинная красота (*джамāль*).

И мы разоблачим противоречащие истине речения и думы о Нем[210].

§ 10. Десятая тематика

Потом мы покажем, каково Его отношение к исходящим от Него сущим и каково первое из них.

После этого рассмотрим, как после Него упорядочиваются сущие, начиная от ангельских интеллектных субстанций (*джавāхир малякиййä 'аḳлиййä*), за коими следуют ангельские психические субстанции (*джавāхир малякиййä нафсāниййä*), далее – небесные субстанции-сферы, далее – [четыре] элемента и порожденные от них [вещи], далее – человек, и как эти вещи возвращаются к Нему, как Он выступает принципом <28> действующим для них, как Он является перфекционным (*камāлӣ*) принципом для них, каков статус человеческой души, когда порывается связь между ней и природой, и каким будет ранг ее бытия[211].

При обсуждении таких вопросов мы остановимся на великой значимости пророчества (*нубуввä*), на предписанной Богом (*Аллаḥ*) необходимости следования ей, на нравах и деяниях, в которых – наряду с мудростью (*хикмä*) – нуждаются человеческие души для обретения потустороннего счастья (*ас-са'āдä аль-'ухравиййä*), каковы разряды счастья [вообще][212]. <29>

Глава [пятая]
Указание на сущее, вещь и их первые деления, побуждающее к требуемому [пониманию их][213]

§ 1. Первичность таких терминов

Мы говорим: «сущее» (*маўджӯд*), «вещь / нечто» (*шай'*) и «обязательное» (*дарӯрӣ*) таковы, что их понятия (ед. *ма'нā*) запечат-

леваются в душе первейшим образом, без нужды в привлечении каких-либо вещей, более известных.

§ 1.1. Первое обоснование

Это подобно тому, как в суждениях (*maṣdыīḳāt*) имеются первичные принципы, которые принимаются сами по себе, а другие принимаются благодаря им – если такие принципы не [сразу] приходят на ум или если обозначающие их слова непонятны, то невозможно прийти к познанию того, что [должно] познаваться посредством их. Притом разъяснение (*ma'rūf*), пытающееся вызвать эти принципы в уме или сделать понятными обозначающие их слова, не стремится к сообщению некоего знания, которое не врожденное, но только побуждает (*мунаббих*) к пониманию того, что хотел сказать говорящий. И такое побуждение может иметь место с помощью вещей, которые сами по себе еще менее ясные сравнительно с теми, каковые хотят разъяснить, но по определенной причине или в некотором отношении оказываются более ясными.

Равным образом среди понятий / представлений (*maṣaввурāt*) есть такие, которые служат принципами для представления[214], сами по себе будучи представимыми. И когда хотят разъяснить такое понятие, то в действительности это не будет познанием чего-то неизвестного, а побуждением и взыванием этого понятия в уме посредством некоего имени[215] или знака[216], каковое само по себе может быть еще менее ясное, но в силу определенной причины или некоторого обстоятельства оно оказывается более ясным в своем указании. Если использовать этот знак, то душа побуждается к взыванию данного понятия в уме как именно того подразумеваемого понятия, а не иного, без того, чтобы знак действительно давал бы знание <30> о нем.

§ 1.2. Второе обоснование

И еще: если бы каждое понятие нуждалось в предшествующем ему понятии, то мы имели бы бесконечную регрессию или порочный круг[217].

§ 1.3. Несостоятельность претензий на их определение

Среди понятий, которые более всего заслуживают быть представимыми сами по себе, на первом месте стоят те, что общие (*ʻāммä*) для всех объектов (ед. *ʾамр*), – «сущее», «вещь», «единое» (*вāḥид*) и т. п. Ибо невозможно разъяснить что-либо из них без того, чтобы не попасть в порочный круг, невозможно разъяснить их через посредство более известных вещей.

Вот почему всякий, кто пытался сказать что-нибудь в [разъяснение] их, непременно запутывался. Например, говорят: «Сущность (*ḫаḳыīḳä*) сущего – это быть действующим (*фā ʻиль*) или претерпевающим (*мунфаʻиль*)». Такое [суждение], если оно [и верно], относится к делениям сущего, а сущее более известно, чем «действующее» и «претерпевающее». И большинство людей представляет себе природу сущего, вовсе не зная, что оно должно быть или действующим, или претерпевающим. Даже мне самому до сих пор это [деление] не кажется ясным, кроме как с помощью силлогизма (*ḳыйāс*). Что тогда говорить о том, кто хочет определить, какова явная вещь[218], с помощью какого-то ее свойства, которое само нуждается в разъяснении, дабы установить, что оно принадлежит этой вещи!

Так обстоит дело и с утверждением: «Вещь есть то, о чем (*аллязī ʻан-ху*) допустимо извещение». Ибо и «допустимо» (г. *ҫаҳҳа*) более туманно, чем «вещь», и «извещение» (*ḫабар*) более туманно, чем «вещь». И как может таковое служить разъяснением / определением (*таʻрīф*) вещи?! Ведь «допустимость» и «извещение» становятся понятными лишь после того, как при разъяснении каждого из них говорится, что оно есть *шай'*, *ʾамр*, *мā* или *аллязī*[219], и все [три последних слова] суть синонимы наименованию *шай'*. И разве позволительно, чтобы вещь подлинно разъяснили посредством чего-то, каковое постигается только с помощью этой вещи?!

Да, в этих и подобных им [высказываниях] имеется какое-то побуждение (*танбīх*) [вспомнить о вещи].

В действительности, если ты скажешь: «Вещь есть то, о чем допустимо извещение», то это то же самое, что сказать: «Вещь есть вещь, о которой допустимо извещение», так как смысл [слов] «то», «который» и «вещь» один и тот же – ты как бы используешь [слово] «вещь» при определении (*ḫадд*) «вещи». <31>

Вместе с тем мы не отрицаем, что такое [высказывание] и ему подобное, хотя они и порочны, но в некотором аспекте дают побуждение (*танбӣх*) о вещи.

§ 2. «Сущее» и «вещь»

Итак, понятие «бытие / существование» (*вуджӯд*) и понятие «вещь / нечто» (*шай'*) представимы в душе сами по себе; и они – два [разных] понятия.

[Термины] «сущее» (*маӯджӯд*), «наличное / утвержденное» (*мусбат*) и «имеющееся / реализованное» (*муҳассал*)[220] суть синонимы, обладают одним и тем же смыслом. И мы не сомневаемся в том, что их смысл уже установился в душе всякого, кто прочел это сочинение.

§ 2.1. О понятии «вещь»; дуальность сущности и существования

А на всех языках «вещь» или заменяющий ее [синоним] может иметь иной смысл. Ибо всякое нечто (*'амр*) имеет некоторую сущность (*ҳақīқа*), благодаря коей сие является тем, каковым оно есть. Сущность треугольника – это то, что он треугольник; сущность белизны – то, что она белизна[221]. Именно таковое мы порой называем специфическим / собственным бытием (*вуджӯд ҳāсс*), не подразумевая под этим наличное бытие (*вуджӯд 'исбāтӣ*)[222]. Ведь слово «бытие» (*вуджӯд*) имеет множество других смыслов, и среди них фигурирует свойственная вещи сущность – это словно то, что собой представляет специфическое (*ҳāсс*) бытие вещи.

Повторяем: ясно, что у всякой вещи (*шай'*) имеется своя специфическая суть (*ҳақīқа*) – своя сущность (*māхийя*). Известно также, что свойственная каждой вещи сущность (*ҳақīқа*) не есть то бытие, которое выступает в качестве синонима «наличия» (*'исбāт*). В самом деле, если ты скажешь: «Сущность чего-то[223] сущая (*маӯджӯдā*) либо среди конкретов (*фӣ аль-'а'йāн*), либо в душе, либо вообще (т. е. таким [бытием], охватывающим оба [бытия])», то у этого высказывания имеется понятный, постижимый смысл.

А если ты скажешь: «Сущность чего-то есть сущность чего-то»[224] или «Сущность чего-то есть сущность», то это будет бесполезной тавтологией. Также и высказывание «Сущность чего-то есть вещь (*шай'*)» не несет в себе ничего нового. Еще более бесполезным будет высказывание «Сущность (*аль-ẋаḳыīḳä*) есть вещь», разве что под «вещью» понимать «сущее» – словно ты скажешь: «Сущность чего-то есть сущая сущность».

Если же ты скажешь: «Сущность А[225] есть некая вещь, а сущность Б есть иная вещь»[226], то это будет корректно, дает некоторое знание, ибо в душе своей подразумеваешь, что первая вещь есть особая вещь, отличная <32> от той другой, т. е. словно ты сказал: «Сущность А есть одна сущность, сущность В есть другая сущность». Без данного подразумевания и данной связки это не доставляет никакого знания.

§ 2.2. Обратимость «вещи» и «сущего»[227]

Таков смысл «вещи»[228]. И понятие «бытие»[229] никогда не отлучается от нее, описание «сущее» всегда сопутствует ей, ибо она бывает либо сущей среди реалий, либо сущей в воображении / эстимации (*вахм*)[230] и уме (*'аḳль*), поскольку в противном случае таковая вовсе не была бы вещью[231].

§ 3. Критика мнения о том, что вещь может быть абсолютно не-сущей

§ 3.1. Об абсолютно не-сущем нет извещения

Когда говорят: «Вещь – это описуемое»[232], то сие верно, но когда еще утверждают: «Вещь может быть абсолютно не-сущей (*ма'дӯм*)», то в этом еще надо разобраться. Если под не-сущим понимать не-сущее среди конкретов, то такое утверждение допустимо, ибо вещь может быть наличной (*ṣābит*) в уме (*ẕихн*), не будучи сущей среди вещей вовне[233]. А если его трактовать по-другому[234], то оно ложно (*бāṭыл*): о таковой не может быть никакого [содержательного] извещения (*ẋабар*)[235] – она может быть познанной (*ма'лӯм*) только в качестве просто представимой (*мутаṣаввар*)

в душе[236], но отнюдь не представимой там в качестве некоторой формы, указывающей на что-то вовне.

Что касается [невозможности] извещения, то это потому, что таковое всегда есть извещение о вещи, установленной (*мутаҳаḳḳыḳ*) в уме (*зихн*)[237]. Об абсолютно же не-сущем невозможно известить в утвердительной форме (*би-ль-'ӣджӑб*). Даже если извещать о нем в отрицательной форме (*би-с-сальб*), то тем самым ему приписывают некоторое бытие в уме. Ведь когда мы высказываемся [о нем]: *хува*[238], то это содержит указание (*'ишӑрӓ*), между тем как на несущее, лишенное какой-либо формы в уме, указать невозможно.

И как о не-сущем возможно высказать что-нибудь в утвердительной форме?! Ведь наше высказывание «Не-сущее – это то-то» означает, что такая-то характеристика (*ваṣф*) имеется (*а. ẋӑṣыл*) у него. Разницы же между имеющимся (*хӑṣыл*) и сущим нет. Значит, этим мы словно говорим, что означенная характеристика <33> сущая у (*маўджӯд ли*) него.

Действительно, эта предицируемая не-сущему характеристика есть или (а) сущая-имеющаяся у него, или же (б) нет.

(а) В первом случае сама по себе она будет или (аа) сущая, или (аб) не-сущая. (аа) Если сущая, то у не-сущего оказывается сущая характеристика. А будь сия сущей, непременно окажется сущим и то, характеристикой чего она является. Получается, что не-сущее существует, а это нелепо. (аб) Если же эта характеристика не-сущая, то как само по себе не-сущее может оказаться сущим у какой-то вещи?! Ведь то, что само по себе не является сущим, не может быть сущим у данной вещи – возможно только, чтобы вещь была сущей сама по себе, но не сущей у другой вещи.

(б) А коли означенная характеристика не сущая у не-сущего, то это значит, что она отрицается за ним, ибо если это не отрицание характеристики в отношении не-сущего, то при нашем отрицании таковой за ним возникает ее противоположность (*муḳӑбиль*), и тогда сия будет сущей у него. Но все это нелепо.

§ 3.2. Знание о не-сущем возможно только как о наличествующем в уме

Мы говорим, что у нас есть знание (*ʻильм*) о не-сущем: когда понятие установлено (г. *таḫаṣṣала*) лишь в душе и в нем нет указания на что-либо вне этой души, то познанным выступает только имеющееся в душе. А суждение (*таṣды̄к*), касающееся данных в представлении (*мутаṣаввар*) двух частей познанного[239], означает, что природа[240] этого познанного допускает наличие у него некоего ментального отношения к [чему-то] вовне. Но в данный момент[241] отсутствует такая соотнесенность, и нет ничего познанного кроме того, [что есть в душе].

§ 3.3. Объект познания / извещения не бывает лишенным вещности в своем небытии

Люди, придерживающиеся означенного мнения[242], считают, что среди того, что описуемо (г. *ʻаḫбара*) и познаваемо (г. *ʻалима*), есть такие, каковые в [состоянии] небытия (*ʻадам*) лишены вещности (*шайʼиййа*)[243]. Желающий познакомиться с таким [учением] может обратиться к тем бредовым их рассуждениям, которые не заслуживают, чтобы ими занимались. <34>

Допускающиеся здесь [ошибки] вызваны незнанием того, что [содержательное] извещение делается лишь о понятиях (ед. *маʻна*), которые имеют бытие в душе, хотя [их коррелятов может и] не быть среди конкретов. Смысл же извещения о них состоит в том, что у них есть какое-то отношение к конкретам (*ʼаʻйа̄н*)[244]. Так, если ты скажешь: «Воскресение будет», то ты понимаешь «воскресение» и «будет», относя имеющееся в душе «будет» к имеющемуся в душе «воскресение» таким образом, что это [ментальное] понятие [«воскресение»], в другом также ментальном понятии – интеллигибелии «будущее время», может быть описано третьим ментальным понятием – интеллигибелией «бытие»[245]. Так обстоит дело и в отношении прошлого времени[246].

§ 3.4. Заключительное замечание о соотношении вещи и сущего

Ясно поэтому, что объект извещения непременно должен обладать каким-то бытием в душе. Извещение есть в действительности извещение именно о сущем в душе, а акцидентально – о сущем среди конкретов.

И теперь тебе понятно, чем «вещь» отличается по своему значению (*мафхӯм*) от сущего (*маўджӯд*) и имеющегося (*хāṣыл*), хотя они[247] непременно сопутствуют (*муталāзимāн*) друг другу.

Между тем, до меня дошло утверждение некоторых людей, (1) будто «имеющееся» может и не быть сущим; (2) что атрибут (*ṣыфā*) вещи может не быть ни сущей, ни не-сущей вещью[248]; и (3) что *алляз̲ū* и *мā* обозначают нечто иное, нежели *шай'*[249]. Но все таковые не входят в число разбирающихся (ед. *мумайййиз*) – если от них потребуешь указать различие между данными словами в аспекте их смыслов (*мафхӯмāт*), то ошибка их тут же обнаружится.

§ 4. К сущим бытие прилагается согласно предшествованию–последованию

Теперь мы говорим: хотя бытие и не является, как ты уже знаешь[250], родом и не сказывается равным образом (*би-т-тасāвū*) о подчиненных ему [сущих][251], тем не менее оно представляет собой понятие, которое общее [для всех сущих] (*муттафаḳ фū-хи*), [пусть и] согласно предшествованию–последованию (*ат-таḳдūм ва-т-та'х̲ūр*)[252]: первейшим образом оно [прилагается к] той сущности (*māхиййā*), которая есть субстанция (*джаўхар*), а потом – к последующим за ней [девяти категориям]. И поскольку оно есть понятие, единое <35> в указанном нами аспекте[253], и к нему привходят свойственные ему акциденталии, как мы это показали выше[254], то имеется одна-единственная наука, которая занимается им, подобно тому как всё относящееся к здоровью имеет единую науку, [его изучающую][255].

§ 5. Необходимое, возможное и невозможное: трудность определения

Видимо, необходимому (*ва̄джиб*), возможному (*мумкин*) и невозможному (*мумтани‘*) также трудно дать сущностное определение (*та‘рӣф муҳаққық*), и их можно разъяснить лишь с помощью знака (*‘ала̄мä*). И почти все, что дошло до тебя из сказанного древними об определении их, содержит [порочный] круг (*даўр*). Ибо, как ты видел из разделов «Логики», когда они хотят определить возможное, то включают в его определение либо обязательное (*д̣арӯрӣ*), либо невероятное (*муҳа̄ль*), – у них нет иного пути. А если хотят определить обязательное, они включают в его определение либо возможное, либо невероятное. Когда желают определить невероятное, они включают в его определение либо обязательное, либо возможное.

Например, при определении возможного они порой говорят, что это – не-обязательное, или не-сущее (*ма‘дӯм*), чье бытие, в какой бы момент времени его ни взяли в будущем, не невероятно. А если им требуется определить обязательное, они говорят: это то, что невозможно (*ля̄ йумкин*у) полагать не-сущим, или это то, полагание чего иным ведет к невероятному. Значит, в его определении они то включают возможное, то включают невероятное. Что касается самого́ возможного, то они уже включили в его определение либо обязательное, либо невероятное.

Когда же они хотят определить невероятное, то они либо в его определение включают обязательное, говоря, что невероятное – это то, чье небытие обязательно, либо включают в него возможное, говоря, что невероятное есть то, чего не может (*ля̄ йумкину*) быть, либо прибегают к какому-то другому слову вроде этих двух.

Так обстоит дело и когда говорят, что невозможное есть то, что не может быть, или есть то, что должно (*йаджибу*) не быть. И необходимое – это то, чему невозможно (невероятно, не может) <36> не быть. Возможное – то, чему не невозможно быть либо не быть; или: то, чему не необходимо быть либо не быть. А все это, как ты видишь, явно круговое определение. Выход же был указан тебе в Аналитике[256]: из всех [трех] в представлении дается в первую очередь необходимое, ибо необходимость выражает достоверность

(*ma'аккуд*) бытия, и бытие более известно, чем небытие, поскольку бытие признается само по себе, а небытие познается – так или иначе – через бытие.

§ 6. Невозможность восстановления уничтожившегося[257]

Из нашего разъяснения означенных вещей[258] явствует несостоятельность утверждения, будто уничтожившееся (*ма'дӯм*) возвращаемо [к бытию] (г. *'а'ādа*)[259].

§ 6.1. Первое доказательство

И это прежде всего потому, что [само это утверждение] извещает о бытии уничтожившегося. Ведь будь таковое возвращаемо, должна была бы быть некоторая разница между ним и [новоявленным] подобием (*мисль*) его, если возвращаемое возникнет взамен (*бадаль*) того[260]. Если [лишь] подобное, но не тождественное (ибо [подобие] не сначала было, а потом его не стало), [то] и в состоянии небытия (*'адам*) одно было бы иным, нежели другое; следовательно, уничтожившееся оказывалось бы сущим, как мы такое отметили выше[261].

§ 6.2. Второе доказательство

Было бы уничтожившееся возвращаемым, с ним должны были бы возвратиться все отличительные свойства (*хавāсс*), благодаря которым оно было таким, каким оно было. А среди таких свойств – время (*вакт*) его. Если же возвратится и его время, уничтожившееся не будет [подлинно] возвратившимся, ибо «возвратившееся» – это то, что [существовало в одно время и] существует в другое.

Ведь было бы допустимым возвращение и уничтожившегося, и совокупности уничтожившихся, которые сопровождали его, – а ведь время представляет собой либо нечто, имеющее бытийную сущность (*хакыīкат вуджӯд*)[262], которой не стало, либо оно есть соответствие некоторого сущего какой-либо акциденции, как об этом гласит их учение[263], – то возвратимыми были бы также вре-

мя[264] и [прочие] состояния (ед. *ḥāль*). Но в таком случае не было бы одного времени и другого времени, а значит, не было бы и самого возвращения.

Разум же отвергает такое [возвращение][265], не нуждаясь при этом в каком-либо доказательстве. И все рассуждения в его [опровержение] суть отклонение от пути [перипатетического] учения (*та'лūм*)[266]. <37>

Глава [шестая]
Начало рассуждения о бытийно-необходимом и бытийно-возможном; о том, что бытийно-необходимое не имеет причины, а бытийно-возможное причинено; о том, что бытийно-необходимое не равно какому-то другому по бытию и не зависит от чего-то другого[267]

§ 1. Введение

§ 1.1. Необходимое и возможное

Возвращаясь к [обсуждаемому] нами [вопросу о делениях сущего], мы говорим следующее. У каждого из двух – бытийно-необходимого (*вāджиб аль-вуджӯд*) и бытийно-возможного (*мумкин аль-вуджӯд*) – свои особенности (*ḫавāṣṣ*).

Вещи (ед. *'амр*), которые являются к бытию, ментально (*фī аль-'аḳль*) допускают деление на два разряда. Ибо среди них есть такие, при рассмотрении которых самих по себе им не обязательно (г. *ваджаба*) быть, но вместе с тем ясно, что их бытие и не невозможно (*лā йамтани'*), иначе им не явиться к бытию. Такие вещи принадлежат к области возможности (*'имкāн*)[268]. Среди вещей имеются и такие, что если рассматривать их самих по себе, то они должны обязательно (г. *ваджаба*) быть.

§ 1.2. Подлежащие доказательству их атрибуты

Мы утверждаем, (1) что сущее, которое необходимо само по себе, не имеет причины (*ʻилля̄*), в то время как у сущего, которое само по себе [только] возможно, есть обусловливающая его причина; (2) что бытийно-необходимое[269] бытийно-необходимо во всех отношениях; (3) что бытие бытийно-необходимого не может быть равным (*мука̄фиʼ*) бытию чего-либо другого, когда оба (необходимых) были бы одинаковыми (*муса̄вӣ*) в аспекте необходимости бытия, непременно сосуществуя вместе (г. *ля̄зима*); (4) что бытие бытийно-необходимого не может слагаться из какой-либо множественности; (5) что сущность (*хаḳыӣḳӓ*) бытийно-необходимого не допускает соучастия в ней [чего-нибудь] другого ни в каком отношении[270].

По установлении этого о бытийно-необходимом можно сказать, что оно (а) ни соотнесенное (*муḍа̄ф*), (б) ни изменяемое / изменяющееся (*мутагаййир*), (в) ни множественное (*мутакаccир*), (г) ни разделяет [с чем-то иным] (*муша̄рик*) присущее ему бытие. <38>

§ 2. Самонеобходимое не имеет причины, а возможное – причинено

§ 2.1. Непричиненность самонеобходимого

Тот факт, что у бытийно-необходимого нет причины, вполне очевиден. Была бы у его бытия причина, это бытие имело бы место благодаря ей. Но всякое существующее благодаря какой-то вещи таково, что при его рассмотрении самого по себе, вне отношения с иным, ему не необходимо быть. Всякое же, чему при рассмотрении его самого по себе, без другого, не необходимо быть, таково, что оно не есть бытийно-необходимое само по себе. Следовательно, была бы у бытийно-необходимого самого по себе причина, оно не было бы бытийно-самонеобходимым.

Отсюда явствует, что у бытийно-необходимого нет какой-либо причины.

§ 2.2. Самонеобходимое не может быть необходимым и благодаря другому

Из сказанного явствует также, что данная вещь не может являться бытийно-необходимой самой по себе, но вместе с тем и бытийно-необходимой благодаря другому. Ибо если необходимость ее бытия обусловлена чем-то другим, то она не может существовать без этого другого. Но всякое, что не способно существовать без другого, не может быть необходимым самим по себе: будь оно необходимым самим по себе, таковое реализовалось (*ḫaṣala*) бы без того, чтобы иное оказывало бы такое влияние в плане необходимости бытия. То, на бытие чего влияет иное, не бывает бытийно-необходимым самим по себе.

§ 2.3. Возможное причинено в аспекте и бытия, и небытия

Всякое же, что само по себе является бытийно-возможным, таково, что и его бытие, и его небытие причинены. В самом деле, если оно существует, то бытие реализовалось в нем, разлучившись с небытием, а если оно перестает существовать, то небытие пришло к нему, разлучившись с бытием. И каждая из этих двух вещей[271] (а) реализуется в нем благодаря чему-то другому или (б) нет.

(а) Если благодаря другому, то это другое и будет причиной.

(б) Если же не благодаря другому, [то оно является бытийно-необходимым!][272].

Ясно также, что всякая вещь, которая не существовала и потом стала, специфицировалась [к бытию] благодаря чему-то иному, возможному (*джā'из*). Так обстоит дело и в случае небытия [после бытия]. Вопрос в том, оказывается ли сущность (*māхиййа*) этой вещи (ба) достаточной для данной спецификации (*maḫṣūṣ)* или (бб) нет.

(ба) Если ее достаточно для реализации любого из двух [состояний], <39> соответствующее [состояние] было бы необходимым для сущности благодаря самой означенной вещи, в то время как [вещь] полагалась не необходимой, что абсурдно.

(бб) Коли же бытия ее сущности недостаточно для такой [реализации], но [требуется] что-то еще, к чему добавляется бытие ее са-

мости, то ее бытие имеет место благодаря иному, нежели сама она, нечто, без которого таковой не обойтись; и сие нечто служит ей причиной. Следовательно, у нее есть определенная причина.

Словом, каждая из двух альтернатив – [бытие или небытие] – становится необходимой для этой вещи не благодаря ей самой, но благодаря какой-то причине. В случае с бытийным модусом (*ма'на*) означенная причина бытийна, а в случае с небытийным модусом в качестве причины выступает отсутствие причины бытийного модуса.

§ 2.4. Возможное является к бытию, только сделавшись необходимым благодаря своей причине

Как стало тебе известно [из сказанного], [возможное] становится необходимым благодаря [своей] причине, в соотнесенности с ней.

Ведь если таковое не становится необходимым, то оно будет возможным и при наличии [этой] причины, при соотнесении с ней, т. е. оно может как существовать, так и не существовать, без спецификации посредством одной из этих двух альтернатив. А для этой спецификации вновь требуется наличие третьей вещи, благодаря которой в отношении него определится бытие после небытия или небытие после бытия, при наличии самой причины. Эта третья будет другой причиной, и так дело продолжится до бесконечности. Но и при таком продолжении означенное возможное не специфицируется бытием, не обретает бытие, что нелепо. И это не только потому, что цепь уходит в бесконечность в плане причин (невозможность такого следования в данном случае сомнительна), сколько потому, что не будет еще иметься то, благодаря чему оно специфицируется, а мы полагали его сущим.

Отсюда верно, что всякое бытийно-возможное существует только в том случае, если оно, при соотнесенности со своей причиной, будет необходимым.

§ 3. У необходимого нет равного по бытию или соотнесенного[273]

§ 3.1. Равное другому зависит от некоторой причины

Также невозможно, говорим мы, чтобы бытийно-необходимое было равным (*мукāфи'*)[274] иному бытийно-необходимому таким образом, когда первое существовало бы вместе со вторым и второе – вместе с первым, причем ни одно из них не <40> служит причиной для другого[275], но оба они равны в плане сопутствия бытия (*люзӯм аль-вуджӯд*)[276].

В самом деле, если рассматривать каждое из них в отдельности, без другого, то (а) либо оно будет самонеобходимым, (б) либо не будет таковым.

(а) Если оно самонеобходимо, то (аа) либо у него имеется еще необходимость (*вуджӯб*) со стороны сотоварища, тогда одна и та же вещь будет и бытийно-необходимой по своей самости, и бытийно-необходимой благодаря другому, что, как было показано, невозможно; (аб) либо у него нет необходимости со стороны сотоварища, и тогда бытие первого не следует (г. *таби'а*) непременно бытию второго и не сопутствует (г. *лязима*) ему, нет же, но его бытие никак не связано со вторым в том смысле, что это (первое) [обязательно] существует, если тот существует![277].

(б) А если оно не необходимо по своей самости, то рассматриваемое само по себе таковое является бытийно-возможным, а рассматриваемое по отношению к сотоварищу, – бытийно-необходимым. В таком случае и второе (ба) либо окажется подобным первому[278], (бб) либо нет[279]. Если оно подобно, то необходимость бытия первого обусловлена вторым (баа) или как возможным, или (баб) как необходимым.

(баб) Если бы необходимость бытия первого исходила от второго, взятого в аспекте необходимости бытия, то необходимость последнего исходила бы не от него самого[280] и не от некоего третьего, предшествующего (в том аспекте, который был отмечен[281]), а от того [первого], которое от него [же получает свою необходимость]: необходимость бытия первого обусловилась бы необходимостью бытия того, чья реализация самостным образом следует (*ба'д*) не-

обходимости бытия этого первого; и тогда ему никак не обрести необходимость бытия![282]

(баа) Если же необходимость первого обусловлена вторым, взятым в аспекте возможности, то такая необходимость исходит от самости второго, взятого в качестве возможного. Тогда самость второго, будучи возможной, дарует второму необходимость бытия, притом не аспект возможности второго обретен от первого, но аспект необходимости. <41> И причиной первого окажется возможность бытия второго, тогда как возможность бытия второго не будет причинена первым. В таком случае не окажутся равными сии двое, т. е. то, каковое есть причина по своей самости, и то, каковое есть причиненное по своей самости.

И еще: если возможность бытия второго служит причиной для необходимости бытия первого, то бытие первого будет зависеть не от необходимости сотоварища, но от его возможности. Тогда будет допустимым бытие одного при небытии другого, а мы их полагали равными. Получается нелепость.

Поэтому два [необходимых] никак не могут быть равными по бытию в том случае, если они не зависят от внешней причины. Должно быть, чтобы одно из них было первее (*'авваль*) по самости[283] или чтобы была какая-то другая внешняя причина, которая сделала бы их обоих необходимыми, содеяв необходимой имеющуюся между ними связь, или сделала бы необходимой эту связь, содеяв их обоих необходимыми[284].

§ 3.2. Необходимое не является соотнесенным, ибо необходимость соотнесенных обусловлена внешней причиной[285]

Соотнесенные (*муḍāфāн*)[286] таковы, что ни одно из них не делается необходимым благодаря другому, но вместе с ним. Необходимыми же их делает та причина, которая соединяет их, а также те две материи или два субстрата, которые описываются этими [соотнесенными][287]. [Для бытия и необходимости соотнесенных] недостаточно только наличия этих материй или субстратов, но должно быть нечто третье, их соединяющее.

§ 3.3. Дополнительное разъяснение

Сие потому[288], что (а) либо бытие и сущность (*хаḳыīкӓ*) каждой из двух вещей – это быть вместе со (*ма‘а*) вторым[289]. Тогда сама по себе эта вещь такова, что ее бытие не будет необходимым, т. е. окажется возможным, следовательно – причиненным; и, как мы видели, в качестве его причины не может выступать та равная ей по бытию [вещь]. Причиной ей, значит, должна быть некая третья вещь. И ни первая, ни вторая не является причиной имеющейся между ними связи, но та третья.

(б) Либо они не таковы. Тогда «совместность» (*ма‘ийӓ*)[290] будет чем-то привходящим по отношению к собственному бытию[291] [каждой из них][292].

И еще: собственное бытие данной вещи не исходит от ей равной как равной, а от предшествующей причины, если она причинена. В таком случае [имеет место одна из следующих двух альтернатив].

(ба) Или ее бытие исходит от напарницы, но не в том аспекте, в котором та ей равная, <42> а в аспекте собственного бытия напарницы. И они не окажутся равными, но будут причиной и следствием. Кроме того, именно напарница будет причиной воображаемой / представимой (*вахмийӓ*) между ними связи, как между отцом и сыном.

(бб) Или они будут равными в том смысле, что ни одна из них не служит причиной для другой, а связь [между ними] следует их бытию. Тогда первопричиной этой связи будет нечто внешнее, делающее их самости сущими, как ты сие уже знаешь, и данная связь окажется акцидентальной. Получается, что равенство здесь может быть лишь в аспекте отделимой (*мубāйин*) или неотделимой (*лāзим*) акциденции. Но это уже нечто иное, нежели то, чем занимаемся. Но у того, что [имеется] через акциденцию, непременно есть причина. И обе они, в силу их равенства, окажутся причиненными для такой [причины]. <43>

Глава [седьмая]
Единство бытийно-необходимого[293]

Мы говорим также: бытийно-необходимое должно быть одной-единственной самостью (*ẓāt vāḥidä*).

§ 1. Обоснование единства необходимого

§ 1.1. Первое доказательство

В самом деле, пусть имеется множество [самостей], каждая из которых бытийно-необходима. Тогда по своему понятию (*ма ʻнā*), которое есть сущность (*хақīқä*) ее, каждая из них (а) либо никак не различается (г. *хāляфа*) с другой, (б) либо различается[294].

§ 1.1.1. Необходимые не различались бы по акцидентальному аспекту

(а) Если одна не отличается от другой по понятию, присущему ей по ее самости, хотя и отличается от нее тем, что она есть иная (*гайр*) – и это, несомненно, есть различие (*хиляф*), – то она отличается чем-то другим, нежели своим понятием. Значит, понятию, по которому две самости не различаются, сопутствует нечто, посредством чего оно стало первой самостью или в ней, либо сопутствует сам факт того, что оно есть эта самость или в ней, и означенное сопутствующее (*муḳāрин*) не сопутствует ему в другой самости, но [сопутствует] только то, благодаря чему вторая стала таковой, или сам факт того, что вторая есть такова. А это есть какая-то спецификация (*маҳṣыṣ*), которая сопутствует данному понятию и по которой две самости различаются.

Стало быть, каждая из двух самостей отличается от другой именно по этой [спецификации], но не по самому понятию своему. Различие, следовательно, связано с чем-то иным, нежели с данным понятием.

Но, говорим мы, те вещи, которые не суть данное понятие и сопутствуют ему, – это акциденции и привходящие, которые не самостны[295]. Акциденции эти сопровождают:

(аа) или [сущность (*хақыīкä*) вещи как таковую][296];

(аб) или ее бытие как таковое <44>, – в таком случае они должны быть общими для обеих самостей, тогда как мы полагали их различными, что нелепо;

(ав) или же эти акциденции привходят к [вещи] благодаря внешним причинам, а не в силу самой ее сущности (*мāхиййä*). Значит, не было бы этой причины, они не привходили бы к ней, т. е. самости не различались бы – самости были бы одной-единственной или таковых не было бы [вообще], а следовательно, без указанной причины ни первая отдельно не была бы бытийно-необходимой, [ни] вторая отдельно [не] была бы бытийно-необходимой (не со стороны бытия, а со стороны акциденций)[297], т. е. необходимость собственного бытия, присущего каждой из двух самостей в отдельности, была бы обретена от чего-то иного. Но выше было сказано, что всякое бытийно-необходимое благодаря другому не является бытийно-необходимым самим по себе, но [только] бытийно-возможным самим по себе. Следовательно, каждая из двух самостей, хотя сама по себе она бытийно-необходима, оказывается бытийно-возможной самой по себе, что нелепо.

§ 1.1.2. Необходимые не различались бы и по некоторому принципиальному аспекту

(б) Теперь допустим, что одна самость отличается от другой по какому-то основополагающему понятию (*ма‘нā ’аслī*), хотя и сходна с ней по понятию [необходимости бытия]. Тогда это [принципиальное] понятие (ба) или служит условием для необходимости бытия, (бб) или нет. (ба) Если да, то такое понятие должно быть общим между всеми бытийно-необходимыми[298]. (бб) А коли нет, то необходимость бытия утверждается (*мутақаррир*) таковой и без него; и это понятие оказалось бы чем-то привходящим, акцидентальным, присоединившимся к самости уже после ее завершения как бытийно-необходимой. Но мы уже упомянули о невозможности такового, разъяснив его несостоятельность.

Следовательно, между этими самостями не может быть отличия по [принципиальному] понятию. <45>

§ 1.2. Второе доказательство

Сказанное мы усилим следующим разъяснением. Делимость понятия «бытийно-необходимое» на множество имеет место на манер либо (а) делимости согласно дифференциям (*фусӯл*)[299], либо (б) делимости согласно акциденталиям (*ʻавāриḍ*)[300].

§ 1.2.1. Необходимость бытия – не родовое понятие

(а) Но известно[301], что дифференции не входят в дефиницию (*ḥадд*)[302] таких вещей, как род. Они дают роду не сущность (*ḥақыīқā*), а актуальную конституцию (*кывāм би-ль-фиʻль*): «разумение», например, не дарует «животному» понятия «животности», а лишь обеспечивает ему наличие в качестве отдельно сущей самости.

Равным образом дифференции бытийно-необходимого, если действительно они имеются, должны быть таковыми, что [родовому понятию] «необходимость бытия» они даруют не сущность необходимости бытия, но только актуальное бытие. Однако это невозможно в двух аспектах. Во-первых, потому что сущность необходимости бытия есть не что иное, как достоверность (*таʼаккуд*) бытия. Это не на манер сущности животности, которая представляет собой иное понятие, нежели просто достоверность бытия: бытие здесь, как тебе уже известно, служит ей в качестве чего-то непременно-сопутствующего (*лāзим*) или привходящего. Значит, наделение необходимости бытия бытием есть обязательно наделение некоторым фактором (*шарṭ*) ее сущности, тогда как таковое [отношение] невозможно между родом и дифференцией.

Во-вторых, из указанного предположения следует, что для актуального наличия (г. *ḥаṣала*) сущность необходимости бытия нуждается в некоторой обусловливающей [причине]. И понятие, благодаря которому вещь является бытийно-необходимой, будет зависеть от чего-то другого. Мы же говорим о самонеобходимости бытия. Тогда бытийно-необходимая сама по себе вещь оказалась бы бытийно-необходимой благодаря чему-то другому. А это было опровергнуто нами выше.

Отсюда явствует, что делимость необходимости бытия на эти вещи не является делимостью родового понятия посредством дифференций. Следовательно, понятие, которое предполагает необходимость бытия, не может <46> быть родовым понятием, делящимся согласно дифференциям или акциденциям.

§ 1.2.2. Не видовое понятие

(б) Остается предположение, что оно является видовым понятием. Однако «бытийно-необходимое», говорим мы, не можем служить и видовой [характеристикой], прилагаемой ко множеству. Ибо, как мы показали, если индивиды данного вида не различаются по самостному понятию, то они должны различаться по акциденталиям. Мы же установили невозможность такого различения в отношении необходимости бытия.

§ 1.3. Третье доказательство

И к этому можно также прийти следующим, коротким путем.

Если необходимость бытия, говорим мы, выступает в качестве атрибута (*сыфа*)[303] для некоторой вещи и присутствует у нее, то возможно одно из двух.

(а) Либо этот атрибут, т. е. необходимость бытия, таков, что сам (*‘айн*) он необходимо присутствует у данной вещи и невозможно, чтобы такой имел бытие, при котором он не служил бы атрибутом для [означенной вещи] – тогда он не может наличествовать у другой вещи, но должен присутствовать лишь у нее.

(б) Либо его наличие у данной вещи есть нечто возможное, а не необходимое. Тогда эта вещь может оказаться не бытийно-необходимой самой по себе. О ней же [было сказано] как о бытийно-необходимой самой по себе. Получается противоречие.

Значит, необходимость бытия может наличествовать только у одной-единственной [самости].

§ 1.4. Возражение против третьего доказательства; ответ на него

Могут возразить: наличие [необходимости бытия] как атрибута для одной вещи не исключает ее принадлежность другой вещи как атрибута; также и ее служение атрибутом для второй не противоречит необходимости ее служения атрибутом для первой.

Мы отвечаем: речь у нас идет о назначении необходимости бытия атрибутом для [одной вещи], взятым как принадлежащим конкретно ей, без обращения внимания на другую. Тогда конкретно таковой не будет атрибутом для другой, но схожим [с имеющимся у нее атрибутом], которому полагается положенное для того конкретного атрибута.

Другими словами: если одна из них бытийно-необходима, то ее служение конкретно этой вещью (а) или будет тем же самым, [что и служение бытийно-необходимой] – тогда всякое бытийно-необходимое окажется этой конкретно вещью, а не другой. (б) Или <47> ее служение бытийно-необходимой отлично от ее служения конкретно самой собой, то присоединение [описания] «бытийно-необходимое» конкретно к ней обусловлено (ба) либо ее самостью, (бб) либо другой причиной.

(ба) Если ее самостью и поскольку она бытийно-необходима, то всякое бытийно-необходимое будет именно ею.

(бб) А если другой причиной, то для служения вещи конкретно самой собой имеется некая причина, т. е. для ее специфического, индивидуального бытия имеется причина; следовательно, такая вещь – причинена[304].

§ 1.5. Заключение о единстве необходимого

Таким образом, бытийно-необходимое и едино по универсальности (*би-ль-куллиййа*)[305] – не как находящиеся под родом виды, и едино по числу (*би-ль-ʻадад*) – не как находящиеся под видом индивиды; смысл его имени принадлежит одному только ему[306]; и его бытие не разделяет [с ним иная вещь] (*гайр муштарак фӣхи*)[307]. Мы еще полнее разъясним это в другом месте[308].

Таковы особенности (*хавāṣṣ*) бытийно-необходимого.

§ 2. Характеристики возможного

Что касается бытийно-возможного, то из сказанного выше явствует его особенность (*хāссыййä*), а именно непременная потребность в чем-то другом, каковое делает его актуально сущим.

Всякое бытийно-возможное всегда таково, если оно берется в отношении самого себя. Но может получиться, что его бытие будет необходимым благодаря чему-то другому. И такая необходимость его бытия (а) либо сопутствует ему всегда, (б) либо не всегда, а лишь время от времени[309].

(б) В последнем случае должно быть, чтобы имелась какая-то материя, которая во времени предшествовала бы его явлению к бытию, как мы это разъясним позже[310].

(а) Бытийно-необходимое-благодаря-другому также не является простым по своей сущности (*басы̄т̣ аль-ẋаḳы̄ḳä*). Ибо тот [аспект], который ему принадлежит по его самости, отличен от того [аспекта], который ему принадлежит от другого, так что его идентичность (хувиййä) в бытии складывается из обоих этих.

Вот почему нет ничего, кроме бытийно-необходимого, что само по себе было бы непричастным к потенциальному (*би-ль-ḳуввä*) и возможному (*би-ль-’имкāн*). Только оно – непарное (*фард*), все остальное – парное, составное[311]. <48>

Глава [восьмая]
Разъяснение, [каково] истинное и верное; защита первичнейшего положения среди истинных посылок[312]

§ 1. Истинное, верное и ложное[313]

§ 1.1. Смысл «истинного»

Под «истиной» (*ẋаḳḳ*)[314] понимается:

(1) бытие среди конкретов вообще (*муṭлаḳ*^{ан})[315];

(2) постоянное / перманентное (*дā’им*) бытие;

(3) состояние высказывания (*ḳаўль*) или убеждения (*ʻаḳд*), указывающее на состояние вещи вовне [ума], когда первое адекватно (*муṭābиḳ*) второму. Например, мы говорим: «Это – истинное высказывание», «Это – истинное убеждение».

§ 1.2. «Истинное» в приложении к необходиому и возможному

Таким образом бытийно-необходимое выступает перманентно истинным самим по себе, а бытийно-возможное – истинным благодаря другому, но неистинным / ложным (*bāṭыл*)[316] самим по себе.

А значит, за исключением бытийно-необходимого, которое одноединственное, все остальное неистинно само по себе.

§ 1.3. «Истинное» и «верное»

Что касается «истинного» (*ẋaḳḳ*) как адекватного[317], то оно совпадает с «верным» (*ṣādыḳ*). Но, как я думаю, «верным» оно [называется] с точки зрения его отношения к вещи, а «истинным» – с точки зрения отношения вещи к нему.

§ 2. Принцип исключенного третьего

§ 2.1. Описание принципа

Среди высказываний более всего заслуживают быть истинными – это те, чья верность (*ṣыдḳ*) перманентна, а среди таковых – те, чья верность первична (*ʼаввалиййä*), не благодаря какой-либо [внешней] причине.

Первичнейшим же из верных высказываний, на котором заканчивается любая вещь при анализе (так что оно потенциально или актуально сказывается[318] в любой вещи, которая доказывает или которой доказывается) служит, как было разъяснено в трактате «Доказательство»[319], [следующее]: нет среднего (*вāсыṭä*) между утверждением (*ʼиджāб*) и отрицанием (*сальб*)[320].

И это свойство не служит акциденталией чего-либо иного, кроме сущего как сущего, ибо оно (свойство) общее для всякого сущего. <49>

§ 2.2. Защита принципа – дело первофилософии

Когда софист (*сӯфисṭā'ӣ*) отрицает это [положение], то он отрицает его лишь языком своим[321], препираясь (*му'ā̄нид*^{ан}). Или же у [отрицателя][322] возникло сомнение касательно некоторых вещей, в отношении коих он не разобрался в двух членах противоречия[323], например, в результате некоего заблуждения, поскольку не постиг сути противоречия и его условий.

В любом случае задача опровержения софиста и рассеяния [сомнения] растерянного (*мутаҳаййир*) всегда ложится на [перво]философа[324].

§ 2.3. Защита принципа с помощью диалектического силлогизма

Таковое же непременно имеет место быть посредством некоторой дискуссии, а эта дискуссия, без всякого сомнения, будет одной из разновидностей силлогизма (*қыйā̄с*) с обязывающим заключением[325], но не таковым самим по себе, а силлогизмом по отношению [к адресату][326] (*қыйā̄с би-ль-қыйā̄с*).

Дело в том, что силлогизм с обязывающим заключением бывает двух разрядов: (1) силлогизм сам по себе, т. е. такой, чьи посылки верны сами по себе и для разума они более известны сравнительно с заключением, а его форма правильна; и (2) силлогизм по отношению [к адресату], когда посылки принимаются (г. *салляма*) второй стороной дискуссии, хотя они [могут быть] и неверными, или же они верны, но не более известны сравнительно с заключением, которое не принимается второй стороной, и на основе их строится силлогизм, форма которого правильна или вообще, или [только] для противной стороны.

Одним словом, силлогизм – это тогда, когда принятие посылок необходимо ведет к некоей вещи; таков силлогизм как силлогизм. Но отсюда еще не следует, что всякий силлогизм является силлогизмом с обязывающим заключением. Ибо его заключение будет обязывающим, если [посылки] принимаются [адресатом], иначе это будет [просто] силлогизмом, в котором имеется то, при принятии чего

[заключение] будет обязывающим, а покуда [посылки] не приняты, его заключение еще не является обязывающим.

Значит, бытие силлогизма силлогизмом есть нечто более общее, нежели бытие его силлогизмом с обязывающим заключением. <50> И последний, как ты уже знаешь, бывает двух разрядов. Силлогизм с обязывающим заключением согласно факту самому по себе – это такой, посылки которого приняты сами по себе и первичнее заключения. А [силлогизм], который по отношению (*би-ль-ḳыйāс*) – такой, посылки которого принимаемы адресатом, посему обязан [признать] заключение.

§ 2.4. Софист вынужден признать противоречащее ему

Удивительно, но софист, чья цель состоит в самом препирательстве, вынужден пойти на одно из двух: либо замолчать и перестать [спорить], либо непременно признать некоторые вещи и согласиться с тем, что таковые [непременно] приведут к заключениям против него[327].

§ 3. Излечение растерянного

§ 3.1. Причины растерянности

Что касается растерянного, то излечить его – значит разрешить его сомнения. Ведь он попал в такое положение неизбежно потому, что (а) или он видит разногласие среди большинства достойных людей – когда мнение каждого из них противоположно мнению другого, которого он (растерянный) находит равным тому, не уступающим ему [по достоинству]; и посему ни одно из двух мнений не кажется ему более заслуживающим доверия, нежели противоположное.

(б) Или он слышал от таких видных лиц суждения, которые для его разума очевидно неприемлемы, например: «Одну и ту же вещь нельзя видеть дважды и даже единожды[328]», «Ни что не существует само по себе, но только в соотнесенности». Если автор такого суждения известен своей мудростью, то не так уж невероятно, что оно приведет искателя [знания] (*шāдū*) в замешательство.

(в) Или перед ним оказались силлогизмы с противоположными заключениями, а он не способен отдавать предпочтение одному из них и опровергать другой. <51>

§ 3.2. Первый способ излечения – разрешение сомнений

Философ исправляет дело такового двояким образом:

во-первых, разрешением сомнений, в которые тот попал;

во-вторых, основательным побуждением его внимания (*танбӣх*) на тот факт, что между противоречащими / контрадикторными (ед. *нақы̄ḍ*) не может быть срединного.

§ 3.2.1. Разрешение первого сомнения

В разрешение сомнений, в которые [растерянный] попал, можно разъяснить ему, что люди суть люди, а не ангелы[329].

И не обязательно, чтобы все они были равными по постижению [истины].

Также не обязательно, чтобы если кто-то из них более постигающий касательно некоторой вещи, то другой не более постигающий касательно иной вещи.

Еще надо разъяснить ему, что большая часть философствующих, изучив логику, не пользуются ею. В конечном счете таковые обращаются к врожденному уму (*ḳарӣхӓ*) наподобие того, кто вскочил на лошадь и погнал ее, отпустив поводья.

§ 3.2.2. Разрешение второго сомнения

Кроме того, среди достойных людей есть такие, кто пользуется символами и высказывает внешне отталкивающие или ошибочные слова, преследуя некую скрытую[330] цель, – скорее такова манера большинства мудрецов и даже пророков, к которым ни с какой стороны не подкрадется ошибка или небрежность.

Таким способом с сердца [растерянного] снимается озабоченность в отношении того, чего он не одобряет у ученых.

§ 3.3. Второй способ излечения – побуждение к означенному принципу

[Философ должен] далее разъяснить [растерянному данный принцип], сказав: «Когда ты говоришь, то под своими словами (а) или ты подразумеваешь нечто конкретное, (б) или нет?» <52>

(б) Если тот ответит: «Когда я говорю, я не разумею [под своими словами] ничего», то таковой выходит из числа растерянных, ищущих [водительства] (ед. *мустаршид*), и противоречит сам себе[331]. Не к таковому обращен данный тип рассуждения.

(аа) Если он ответит: «Когда я говорю, я под сказанным понимаю всё, что угодно», то также таковой выходит из числа ищущих.

(аб) Буде же он ответит: «Когда я говорю, я этим понимаю (аба) одну определенную вещь или (абб) множество конкретных вещей», то в любом случае он со сказанным связывает некое указание на вполне конкретные вещи, в котором иные вещи не соучаствуют.

(абб) Если это множество будет иметь некоторый общий смысл, то [сказанное] указывает на единый смысл, а если нет, то данное имя – омоним, и каждой из входящих в означенную совокупность вещей непременно можно будет присвоить отдельное имя. Это [должно] приниматься (г. *салляма*) тем, кто занимает позицию растерянных-ищущих.

(аба) А в случае, когда имя будет обозначать одну-единственную вещь, например человека, тогда не-человек (т. е. то, что отлично от человека) ни в каком-либо аспекте не будет обозначаться данным именем. То, что обозначается именем «человек», это не то, что обозначается именем «не-человек»: положим, «человек» обозначает не-человека, отсюда непременно следовало бы, что человек, камень, лодка и слон суть одна вещь. Более того, он бы обозначал белое и черное, тяжелое и легкое, и всё [прочее], что выходит за рамки обозначенного именем «человек». Так обстоит дело и с понимаемым под [всеми] означенными словами. Отсюда следовало бы, что любая вещь есть любая [другая] вещь, никакая из вещей не является сама собой и слова не имеют смысла[332].

Далее, (1) или таков статус всякого слова и всякого обозначенного словом, (2) или к некоторым вещам прилагается данная характеристика, а к другим нет.

(1) Если это относится ко всякой вещи, то оказывается, что нет обращения и речи, нет даже сомнения и довода.

(2) Но если у некоторых вещей утверждение различимо от отрицания, а у других нет, то (2.1) в случае различимости обозначенное [термином] «человек» непременно будет иное, нежели обозначенное [термином] «не-человек». <53> (2.2) В случае же неразличимости получается, например, что «белое» и «не-белое» обозначают одно и то же: любая небелая вещь – белая, а любая белая вещь – небелая. Тогда [даже] при наличии у «человека» различимого смысла он, будучи белым, будет также тем не-белым, которое тождественно белому. Таким оказывается и «не-человек». Здесь опять выходит, что «человек» и «не-человек» не различимы.

Этим и подобными ему [доводами] возможно снять болезнь растерянного-ищущего, разъяснив ему, что утверждение и отрицание не могут совмещаться[333] или быть одновременно истинными. Также отсюда ему станет очевидным, что таковые не могут оба вместе отсутствовать или быть одновременно ложными. Будь оба ложными в отношении данной вещи, таковая не была бы, например, человеком, но не была бы и не-человеком, и тогда вещь (не-человек) совмещалась бы с ее отрицанием (не-не-человек), несостоятельность чего была показана ему (растерянному).

Такими вещами[334] и сходными с ними [способами], на которых нет необходимости подробно останавливаться, а также разрешением сомнений, каковые возникают из имеющихся у растерянного силлогизмов с противоположными заключениями, мы можем вывести его на верный путь.

§ 4. Как поступать с упрямым софистом

Что касается упорствующего (*мута'аннит*) [в отрицании означенного принципа], то подобает

просить его вступить в костер, раз [для него] огонь и не-огонь – одно и то же;

наносить ему болезненные удары, поскольку боль и не-боль – едино;

лишать его еды и напитков, коли питание и питье и отказ от них – одинаковы.

§ 5. Об особенности метафизических доказательств

§ 5.1. Метафизика устанавливает не только акциденции объектов, но и их субстанции

Означенный принцип, который мы защищали против его отвергателей, служит первейшим принципом доказательств; и [именно] первофилософу надлежит отстаивать его[335].

Принципы доказательства полезны в доказательствах, а доказательства полезны в познании[336] самостных акциденций объектов этих [акциденций][337]. Но познание субстанции данных объектов, <54> познание которой прежде[338] заключалось только в ее определении (*ḥадд*), – это то, чего философ должен достичь здесь[339]. Так что именно данная наука (первофилософия) изучает обе эти вещи.

§ 5.2. Возражение

Однако кто-то может высказать сомнение на сей счет[340]: если [данная наука] изучает объекты в плане определений (*маḥдūд*) и понятий / концептов (*маṣаввур*), то таковым занимаются именно частные науки[341]; а если [только] через суждения (*маṣдūḳ*)[342], то рассмотрение будет [сугубо] доказательным (*бурхāнū*)[343].

§ 5.3. Ответ

На это мы отвечаем так.

(1) Те вещи, которые служили объектами в других науках, становятся [самостными] акциденталиями в данной науке, ибо они суть привходящие к сущему[344] модусы (*’аḥвāль*) и деления его. Вот почему вещи, которые недоказуемы в какой-либо другой науке, доказываются именно здесь[345].

(2) И еще: даже если не принимать во внимание другие науки и если делить объект самой этой науки на субстанцию и свойственные ей акциденталии, то та субстанция, которая служит объектом для некоторой [частной] науки, или субстанция вообще, не выступает объектом для этой науки (метафизики), но только частью ее объекта. Ибо каким-то образом к природе объекта этой на-

уки, которым служит сущее, привходило стать данной субстанцией[346], а не иной вещью, с которой эта природа могла бы сочетаться или которой она могла стать[347]. Ведь сущее есть природа, которая приложима к любой вещи[348], будь та означенной субстанцией или иной: как ты уже понял раньше, субстанцией, некоторой субстанцией или некоторым объектом[349] оно служит не постольку, поскольку оно есть именно сущее.

(3) К тому же само исследование принципов понятия и определения[350] не является понятием или определением[351], а исследование принципов доказательства[352] не является доказательством, чтобы два разных исследования стали бы одним[353]. <55–57>

КНИГА ВТОРАЯ
в четырех главах

[СУБСТАНЦИЯ]

Глава [первая]
Общее рассуждение в определение субстанции и ее делений[354]

§ 1. Деление сущего на самостное и акцидентальное

Мы говорим: бытие (*вуджӯд*) вещи [чем-то] может принадлежать ей или самостно (*би-з̲-з̲āт*), например, бытие человека человеком; или акцидентально (*биль-ʻараḍ*), например, бытие Зайда белым.

Вещи, которые [существуют] акцидентально, неисчислимы. Поэтому мы здесь оставим их рассмотрение и обратимся к исследованию самостно сущего, самостного бытия.

§ 2. Первичность субстанции; установление ее бытия

Первейшее (*ʼаḳдам*) из делений самостно-сущих представляет субстанция (*джаўхар*). Ибо сущее делится на два разряда.

Во-первых, это сущее / находящееся (*маўджӯд*) в другой вещи, которая сама уже реализовалась в плане конституции (*ḳывāм*) и вида (*наўʻ*), притом не как нахождение в вещи некоторой ее части и без возможности отделения от этой вещи. Таковое – «сущее-в-субстрате» (*маўджӯд фӣ-маўḍӯʻ*)[355].

Во-вторых, это сущее, которое ни в чем не находится подобным образом, а значит, вовсе не пребывает в субстрате (*маўḍӯʻ*). Таковое есть «субстанция».

Если вещь из первого деления находится в некотором субстрате, то сам этот субстрат также может быть только одним из двух означенных разрядов. Будь он субстанцией, данная акциденция будет

находиться в субстанции. А коли субстрат не субстанция, то он [находится] в некотором субстрате, <58> и вновь встанет вопрос [о таком субстрате]. Но такой процесс не может идти до бесконечности, как мы это установим[356] особенно в отношении таких вещей. Дело непременно закончится на таком субстрате, который не находится в субстрате, и означенная акциденция оказывается в субстанции.

Поэтому именно субстанция делает (а. *мукаввим*) акциденцию сущей, сама не конституируясь акциденцией. Значит, субстанция первее по бытию.

§ 3. Акциденция в акциденции?

Что же касается [вопроса]: «Может ли быть одна акциденция в другой?», то такая возможность [нами] не отрицается[357]. Ведь скорость [наличествует] в движении, прямизна – в линии, фигура – в поверхности. Точно так же к акциденциям прилагается единство и множество, а они, как мы увидим ниже, являются акциденциями.

Но при [нахождении] акциденции в акциденции обе они [в конечном счете находятся] в субстрате, так что в действительности именно этот субстрат конституирует (г. *қаввама*) их, сам по себе будучи конституированным (*кā'им*).

§ 4. Субстанция не может быть акциденцией

Многие люди, выдающие себя за ученых, допускают, чтобы одна и та же вещь выступала субстанцией по отношению к чему-то и акциденцией по отношению к чему-то другому. Они говорят, например, что жара есть акциденция в любом ином теле, нежели огне, но в самом огне сия не есть акциденция, поскольку находится в нем как часть. И еще: ее нельзя оторвать от огня таким образом, чтобы остался огонь; а значит, ее пребывание в огне не есть пребывание акциденции в нем. Раз так, то сия пребывает в нем наподобие пребывания субстанции.

Но это грубая ошибка. И мы обстоятельно говорили о ней в начале раздела по логике[358], хотя сие и не было [подобающее] место

для [ее обсуждения], но именно там они допустили [такую] ошибку. <59>

§ 5. Возможность нахождения во вместилище, но не в субстрате

Мы говорим: из сказанного ранее[359] уже известно, что «вместилище» (*маḳалль*) отличается от «субстрата» (*маўḍӯʿ*). Ибо под «субстратом» подразумевается вещь, которая уже конституировалась в плане своей самости и своего вида, а потом стала причиной для того, чтобы в ней конституировалась другая вещь, но не в качестве ее части. «Вместилище» же – это просто вещь, в которую привходит (г. *ḫалля*) нечто, благодаря которому она становится в определенном состоянии[360].

Возможно такое, что вещь находится во вместилище, которое в видовом отношении само по себе еще не стало актуально и полностью завершенным, но конституируется именно благодаря той вещи, каковая в нем вмещается – благодаря ей одной или с участием еще одной вещи или нескольких вещей, чья совокупность делает вместилище актуально сущим или конкретным видом[361]. То, что привходит в такое вместилище, должно быть сущим-не-в-субстрате.

Действительно, о нем нельзя сказать, что оно [находится] в чем-либо, кроме как в совокупности [вместилища и вмещаемого] или в одном только вместилище. Если таковое [находится] в совокупности, то оно будет как часть, а о субстрате было [сказано как о] том, в чем вещь находится не в качестве части. Во вместилище же оно [находится] не как вещь, пребывающая в другой вещи, которая сама уже актуально конституировалась в видовом отношении, потом конституировала вмещающееся в ней. Нет, актуальное конституирование этого вместилища мы обусловили вмещающимся в нем или условились, чтобы его видовость завершилась благодаря этому вмещающемуся, если речь идет о такой его видовости, которая реализуется благодаря соединению нескольких вещей, совокупность которых составляет этот вид[362].

Отсюда явствует, что некоторые из [вещей], кои [находятся] во вместилище, [могут] не [находиться] в субстрате.

§ 6. Субстанциальность формы, материи и тела[363]

Доказательство же наличия такой вещи, которая во вместилище, но не в субстрате, следует чуть ниже. А если мы это докажем, то именно эта вещь и заслуживает здесь имени «форма» (*сӯрӓ*) в собственном смысле слова, хотя мы и прилагаем данное имя к иным вещам, но лишь омонимически (*би-(и)штирāк аль-исм*)[364]. Поскольку же сущее-не-в-субстрате <60> называется субстанцией, то форма также есть субстанция.

Что касается вместилища, которое не находится в другом вместилище, то оно не должно быть в субстрате, так как всякое находящееся в субстрате находится во вместилище, но не наоборот. Поэтому и подлинное вместилище[365] есть субстанция.

Субстанцией является и составленное [из двух означенных][366].

§ 7. Означенные субстанции – бытийно-возможные

Из изложенных выше особенностей бытийно-необходимого ты уже знаешь, что таковое может быть только единым и что вещь, имеющая части или равносильную ей по бытию[367], не может выступать в качестве бытийно-необходимой. Отсюда явствует, что сие составное, равно и все указанные его части – бытийно-возможные сами по себе, и что у них непременно имеется [бестелесная] причина, обусловливающая их бытие.

§ 8. Пять разрядов субстанций

Забегая вперед, мы говорим: всякая субстанция бывает или (а) телом (*джисм*), или (б) не-телом.

(б) Если она не-тело, то или (ба) является частью тела, или (бб) не является такой частью, будучи целиком отделенной (*муфāриқ*) от всех тел.

(ба) А коли таковая часть тела, то она служит для него либо (баа) формой, либо (*баб*) материей.

(бб) В случае, когда она отделена, не часть тела, то либо (бба) эта субстанция каким-то образом связана с телами, управляя ими посредством движения, и таковая называется «душой» (*нафс*). Либо

(ббб) [таковая управляет ими], во всех аспектах будучи отделенной от материй, и таковая называется «разумом» (*ʻақль*)[368].

Ниже мы займемся установлением [бытия] (*ʼиҫбāт*) каждого из этих разрядов (ед. *ҡысм*)[369]. <61>

Глава [вторая]
Верификация телесной субстанции и ее составляющих[370]

Прежде всего речь идет о познании тела (*джисм*) и верификации (*таҳқīқ*) его сущности (*māхиййā*).

Разъяснение же того, что тело представляет собой единую континуальную (*муттаṣыл*) субстанцию, а не состоит из неделимых частиц, – такое разъяснение было дано выше[371].

§ 1. О традиционном определении тела

§ 1.1. Тело как субстанция, имеющая три измерения

Что касается верификации тела и его определения (*таʻрīф*), то обычно говорят: тело[372] – это субстанция, имеющая длину (*ṭавīль*), ширину (*ʻарḍ*) и глубину (*ʻамīқ*)[373]. Поэтому надо посмотреть, как обстоит дело с этим. Ведь каждое из слов «длина» (*ṭӯль*), «ширина» (*ʻарḍ*) и «глубина» (*ʻумқ*) имеет различные толкования.

Так, «длиной» в одном случае называют какую угодно линию (*ҳаṭṭ*)[374], в другом – как наибольшую из двух линий, охватывающих поверхность (*саṭҳ*), в третьем – наибольшую из различных протяженных пересекающихся измерений (ед. *буʻд*), будь они линиями или нет, в четвертом – расстояние (*буʻд*), предполагаемое тянущимся от головы до противоположности – ноги [человека] или хвоста животного.

«Шириной» (*ʻарḍ*) порой называют саму поверхность, порой – наименьшее из [ее] двух измерений, порой – расстояние между правой и левой [сторонами].

«Глубиной» (*ʻумк*) же называют расстояние между двумя поверхностями, [верхней и нижней]. В иных же случаях таковым называют расстояние, рассматриваемое идущим сверху, а если снизу, то его называют «толщиной» (*сумк* / *самк*).

Таковы широко распространенные толкования этих [наименований].

§ 1.2. Вещи, в которых тело как таковое не нуждается

§ 1.2.1. Актуальное наличие линии

Но вовсе не необходимо, чтобы у каждого тела актуально имелась какая-то линия. Ведь у шара нет никакой актуально наличествующей линии: ось в нем можно обозначить лишь тогда, когда он приходит в движение. <62> А чтобы стать телом, шару не требуется быть в движении, в результате чего в нем появилась бы ось или какая-нибудь другая линия. Он становится телом благодаря тому фактору, который устанавливает телесность, и [только] потом к нему привходит движение или сопутствует ему.

§ 1.2.2. Наличие поверхности или различных поверхностей

Для тела как тела не обязательно и наличие в нем поверхности[375] – таковая необходима для него лишь постольку, поскольку тело конечно. Чтобы оно установилось (*таҳаққуқ*) в качестве тела и чтобы мы признали его таковым, не обязательно, чтобы оно было конечным (*мутанāхӣ*), ибо в отношении него конечность представляет собой [только] непременно-сопутствующую акциденцию (*ʻарад̣ лāзим*). Поэтому нет необходимости ее представлять в теле, дабы представлять себе само тело. А кто представляет себе тело бесконечным, тот не представляет тело не-телом; и саму бесконечность нельзя представить себе иначе как, представив себе тело. Но он ошибается на манер утверждающего, будто тело есть Бог[376]: таковой заблуждается в отношении суждения (*таṣдыḳ*), но не в отношении представления (*ṭаṣаввур*) о двух его простых [элементах], субъекте и предикате[377].

Тем более, для установления тела в качестве тела не обязательно, чтобы оно имело [разные] поверхности, ибо может быть тело с одной только поверхностью, как в случае с шаром.

§ 1.2.3. Разновеликость трех измерений

Далее, чтобы тело было телом, не требуется обладания разновеликими измерениями. Ведь и куб – тело, окруженное шестью границами; но вместе с тем у него нет разновеликих измерений, чтобы он имел длину, ширину и глубину в одном из [вышеуказанных] значений.

§ 1.2.4. Нахождение под небом

Для бытия телом не требуется также, чтобы оно располагалось под небом и благодаря этому в нем появились бы стороны (ед. *джихӓ*) соответственно сторонам Вселенной[378], а следовательно, длина, ширина и глубина соответственно другому значению [этих терминов], хотя тело непременно представляет собой [некоторое] небо или [находится] в [определенном] небе. <63>

§ 1.2.5. Вывод

Из сказанного явствует, что актуальное наличие в теле трех измерений (в [обычном] понимании этих измерений) не необходимо для того, чтобы оно актуально было телом.

§ 1.2. Корректное определение тела

Раз так, то как можно заставить себя предположить три измерения, актуально присутствующих в теле, дабы оно было телом?! Нет же, но смысл [верной] дескрипции (*расм*)[379] тела состоит в том, что тело – это субстанция, в которой можно предположить (г. *фараḍа*) одно измерение, неважно какое, в качестве исходного, и таковое будет длиной; потом предположить другое измерение, пересекающее первое под прямым углом, и это второе измерение будет шириной; далее предположить еще одно измерение, пересекаю-

щее два первых измерения под прямыми углами так, чтобы все три измерения сходились в одном месте. И никакого другого перпендикулярного измерения, помимо этих трех, невозможно предположить.

Поскольку оно таково, тело характеризуется (г. *’ашāра*) как имеющее длину, ширину и глубину, подобно тому как о нем говорится как о делимом (*мунḳасим*) во всех измерениях, но при этом не подразумевается подлинно актуальная делимость[380], но лишь возможность предположить в нем такое деление. Соответственно этому должно определяться (г. *‘аррафа*) тело, т. е. как субстанция с означенной формой (*ṣӯрā*)[381]: именно благодаря ей [тело] есть таково, каково оно есть.

§ 3. Тело физическое и математическое

§ 3.1 Измерения и фигуры не конституируют телесную субстанцию

Что же касается всех измерений, полагаемых в теле между его концами (ед. *нихāйā*), равно как и самих этих концов, а также его фигур (ед. *шакль*) и положений (ед. *ваḍ‘*), то они не конституируют тело, а следуют его субстанции. Некоторые из этих вещей или все они неотлучно сопутствуют определенным телам[382]; но есть тела, коим не сопутствует ни одна из таковых или часть их. <64>

Если взять, [например], кусок воска (*шам‘ā*) и наделить его какой-нибудь фигурой[383], в которой можно предположить [означенные три] измерения определенной величины и протяженности, то при изменении этой фигуры[384] в нем не останется актуально ни одного конкретного измерения в своей прежней величине и протяженности, но возникнут какие-то новые измерения, в аспекте числа отличные от тех. Значит, эти измерения относятся к разряду количества (*камм*)[385].

А если какому-нибудь телу, например небесной сфере, перманентно сопутствуют одни и те же измерения, то это присуще ему не как телу, но благодаря иной природе, обеспечивающей сохранность его вторых совершенств (*камāлāт ṣāнийā*)[386].

§ 3.2. Телесность есть форма континуальности

Таким образом, телесность в действительности представляет собой форму континуальности (*сӯрат аль-иттиṣāл*), допускающую вышеупомянутое полагание трех измерений. А это есть нечто иное, нежели величина (*миḳдāр*) и математическая (*та'лӣмиййä*) телесность.

Ведь тело с такой формой не отличается от другого тела в плане большего или меньшего, не соотносится с ним как равное, исчисляемое им или исчисляющее его, имеющее вместе с ним общую меру или не имеющее. Такие свойства присущи телу именно постольку, поскольку оно измеряемо (*муḳаддар*), имеет часть, служащую мерой для него. А этот аспект иной, нежели обозначенная выше телесность. Более пространно означенные вещи мы разъясняли в другом месте [настоящего сочинения], к которому тебе следует обратиться[387].

Вот почему одно и то же тело может разрежаться и уплотняться путем нагревания и охлаждения, в результате чего величина его телесности становится другой. Вышеупомянутая же телесность не становится иной, не изменяется.

§ 3.3. Математическое тело как акциденция тела физического

Итак, физическое тело представляет собой субстанцию с указанной характеристикой. Когда же говорится о математическом теле, то под этим либо понимается характеристика (*сӯрä*) означенного [физического тела] как конечного (*муҳаддад*) и имеющего определенную величину (*муḳаддар*), но взятого [как наличествующего] в душе[388], а не во [внешнем] бытии; либо подразумевается некоторая континуальная величина с таким свойством (т. е. с конечной, протяженной континуальностью), будь она в душе <65> или в материи.

Значит, для того [физического] тела, [сущность] которого мы разъяснили, само по себе математическое тело словно является акциденталией, а для него[389] поверхность служит пределом (*нихāйä*), а линия – пределом предела.

Ниже мы остановимся на этих вещах и рассмотрим, каким образом означенным [трем величинам] присуща континуальность (*иттиṣāл*) и каким образом она наличествует у физического тела.

§ 4. Бесконечная делимость тела; опровержение атомизма[390]

Прежде всего, говорим мы, природа тел такова, что они делимы (г. *инḳасама*)[391]. Однако для установления этого факта недостаточно одного только чувственного наблюдения[392]. Ведь можно возразить: ни одно из чувственно наблюдаемых тел не является чисто единым (*вāḥид*) телом, но состоит из тел, а [сами эти] телесные единицы (*ʾаджсāм ваḍдāнийāт*) – не чувственны и ни в каком-либо отношении не делимы.

Несостоятельность таких [мнений] мы уже показали с помощью аргументов из области физики[393]. Особенно это касается наиболее легкого для опровержения среди них – мнения тех, кто полагает [телесные единицы] различными по фигуре (*шакль*)[394]. А если кто скажет, что природы и фигуры [этих единиц] схожи, то его мнение опровергается следующим рассуждением.

При полагании наименьших тел неделимыми ни потенциально, ни актуально, все они будут словно точки. Но из точек никак невозможно сложить чувственное тело!

А если [наименьшая частица] не такова, и в ней можно различить одну часть от другой, хотя сама частица и не допускает актуального разъединения этих воображаемых в ней частей, то на это мы отвечаем так.

Разница между статусом двух таких частей и статусом двух таких частиц (т. е. между неразъединенностью частей и несоединенностью частиц) обусловливается (а) либо самой природой <66> вещи и ее субстанцией[395], (б) либо причиной, внешней по отношению к ее природе и субстанции.

В последнем случае это будет (ба) или причина, благодаря которой актуально конституируется[396] природа и субстанция (как, например, форма в отношении к материи или субстрат в отношении к акциденции), (бб) или причина, которая не конституирует их.

(бб) Если причина не конституирующая, то со стороны природы вещи и ее субстанции допустимо, чтобы между ними (частицами / частями) было соединение после разъединения и разъединение после соединения. Тогда эта телесная природа сама по себе допускает делимость, а коли она [актуально] не делится, то в силу какой-то внешней причины. И такое рассуждение достаточно для нашей цели[397].

(ба) Но если эта причина служит конституирующей для каждой из частиц, – будь то конституирование, входящее в ее природу и сущность (*māхиййā*)[398], или же конституирование, не входящее в ее сущность, но [входящее только] в ее актуальное существование, притом различно[399], – то отсюда следует, во-первых, что данные тела различны по субстанциям[400], тогда как те[401] не признают такого [различия].

Во-вторых, для само́й телесной природы, имеющейся у этих [тел], не невозможна такая [делимость] – в действительности, подобная невозможность [в отношении определенных тел] обусловлена какой-то формой, которая выделяет эти тела в качестве особого вида[402]. А такого мы не отрицаем. Возможно также, что к телесности присовокупляется некоторый [внешний] фактор, каковой делает данное тело особым видом, не допускающим ни делимости, ни соединения с другими телами: именно так мы учим о небесных сферах[403].

Здесь[404] же требуется лишь [установить], что телесная природа как таковая не препятствует [делимости тел].

§ 5. Обоснование бытия материи

§ 5.1. Первое доказательство – «от соединения и разъединения»[405]

Прежде всего, мы говорим следующее. Выше мы убедились, что для телесности как таковой деление не является чем-то неприемлемым, ибо во всякой телесной природе имеется возможность деления. Отсюда явствует, что форма тела и [его] измерения[406] находятся в чем-то[407].

В самом деле, эти измерения представляют собой или сами континуальности / соединения (ед. *иттиṣāл*)[408], или же нечто, привхо-

дящее к континуальности[409] (как мы это установим позже)[410], но отнюдь не являются вещами, к коим привходит <67> континуальность[411]. Да и само наименование «измерения» (ед. *бу'д*) обозначает именно континуальные (*муттаṣылӓ*) количества, а не вещи, к которым привходит континуальность.

Вещь, которая есть сама континуальность или континуальная по своей самости, не может остаться той же при уничтожении континуальности. Любая континуальность измерения[412] такова, что если она прерывается, то это измерение перестает быть, и [вместо него] получаются два других измерения[413]. Аналогичным образом дело обстоит в отношении соединения (я имею в виду соединение в смысле дифференции, но не акциденции; о таковых было сказано в другом месте)[414]: возникает новое измерение, а специфичность (*хаṣṣыййӓ*)[415] каждого из [соединившихся измерений] уничтожится.

Следовательно, в телах имеется нечто[416], каковое служит субстратом (*маўдӯ'*) для соединения (*иттиṣāл*) и разъединения (*инфиṣāл*), а также для конечных величин, привходящих к континуальности.

§ 5.2. Второе доказательство – «от потенции и акта»[417]

И еще. Тело как имеющее телесную форму есть нечто актуальное (*би-ль-фи'ль*). Поскольку же оно предрасположено для [принятия] чего-нибудь[418], то таковое есть нечто потенциальное (*би-ль-ḳуввӓ*). Но вещь, взятая как потенциально могущая быть чем-то[419], не та же, что сама она, взятая в аспекте актуального бытия чем-то другим[420]. Поэтому потенциальность присуща телу не постольку, поскольку оно есть нечто актуальное; и форма тела должна находиться в сочетании с чем-то другим, иным по отношению к нему как к [актуальной] форме.

Таким образом тело оказывается субстанцией, состоящей из чего-то, придающего ей потенциальность, и из чего-то, придающего ей актуальность. То, что сообщает этой субстанции актуальность, – это его форма (*сӯрӓ*); а то, что сообщает ей потенциальность, – его материя (*мāддӓ*), и сие есть гиле (*хайӯля*)[421].

§ 5.3. Возражение и ответ на него; материя не конституируется материей

Кто-то вправе спросить: гиле также является чем-то составным, ибо сама по себе она актуально есть гиле и субстанция, но в то же время она – нечто предрасположенное (*муста‘иддӓ*) [к принятию формы].

Ответ наш таков: субстанция гиле, ее актуальное служение в качестве гиле, есть не что иное как ее служение в качестве субстанции, предрасположенной к чему-то. Присущая ей субстанциальность не делает ее актуальной вещью, <68> но предрасполагает ее к тому, чтобы актуально стать вещью через посредство формы. Такая субстанциальность гиле означает лишь, что она есть нечто (*’амр*), которое не в субстрате[422]. Утверждение (*’иṣбāт*) здесь состоит в том, что она есть «нечто», тогда как «не в субстрате» – это отрицание (*сальб*). Из того факта, что гиле есть нечто, вовсе не следует, что это она является актуально конкретной (*му‘аййан*) вещью. Ибо «нечто» – общее [понятие] (*‘āмм*), а вещь не становится актуально вещью благодаря некоему общему, покуда у нее не будет соответствующей дифференции (*фаṣл*). Такой дифференцией выступает ее предрасположенность (*муста‘идд*, *ḳāбиль*) ко всему. И именно эта предрасположенность есть та форма[423], какую полагают за гиле.

Следовательно, у гиле нет какой-то сущности (*ẖаḳыīкӓ*), благодаря которой она оказывалась бы чем-то актуальным, и какой-то сущности, благодаря которой она оказывалась бы чем-то потенциальным. Нет же, но извне к ней приходит некоторая сущность, посредством чего гиле становится актуально [сущей], но взятая сама по себе она будет потенциальной. Эта [внешняя] сущность [и называется] формой. Отношение гиле к этим двум понятиям (ед. *ма‘на*)[424] скорее сравнимо с отношением простого [вида] к роду и к дифференции, нежели с отношением составного к гиле и форме.

§ 5.4. Вывод из двух доказательств: телесная форма требует материи

Из сказанного явствует, что форма телесности (*ṣӯрат альджисмийӓ*) как форма телесности нуждается в материи (*мāддӓ*).

§ 6. Телесность не варьируется по дифференциям, но сочетается с видовыми формами

К тому же сама природа телесной формы как телесной формы не заключает в себе никакого различия, но является единой, простой природой. В аспекте телесности она не может варьироваться по видам благодаря дифференциям, привходящим к ней как [форме] телесности. И коли к таковой привходят дифференции[425], то это будут вещи, извне добавленные к ней, т. е. одна из форм, которые сопутствуют (а. *муқāринӑ*) материи (*мāддӑ*), соотносясь с ней не как подлинные дифференции[426].

И если одна телесность отличается от какой-то другой телесности, то различие будет в том отношении, что одна, [например], – теплая, а другая – холодная, или у одной природа небесная, а у другой – земная[427]. Это не <69> как в случае с величиной, которая сама по себе не будет чем-то установленным (*муҳаṣṣал*)[428], покуда не варьируется в видовом отношении[429], став линией, поверхностью, [математическим] телом; или с числом, которое не установится, покуда не варьируется по видам, став двойкой, тройкой, четверкой [и тому подобным][430].

Более того, если означенная вещь[431] установится, то ее установление не происходит путем добавления к ней чего-то внешнего: родовая природа, такая как величинность или числовость, без тех вещей[432] не окажется указываемой конституирующейся природой, к которой присоединится другая природа, благодаря каковой первая варьируется по видам. Нет же, но сама природа двойкости и есть та числовость, которая предицируется двойке, ею специфицируясь[433]; сама длиность есть та величинность, которая предицируется ей и ею специфицируется[434].

В случае же с телом дело обстоит иначе. Ибо если к телесности присоединяется другая форма, то при сочетании со второй формой, которая полагается дифференцией[435], не получается [только] телесность[436]. Нет же, но телесность окажется одним из двух [элементов], будучи сама по себе установленной (*мутаҳаṣṣылӑ*, *мутаҳаққықӑ*). Ведь в данном случае мы подразумеваем телесность, которая как материя[437], а не ту, которая как род. Различие

между таковыми тебе уже известно из трактата «Доказательство» и ты получишь дальнейшее разъяснение здесь[438].

Впрочем, это различие ты [должен] уже постичь из изложенного выше [сравнения тела с величиной]. Вещь, которая подобна величине, такова, что ее виды могут различаться между собой по присущим им вещам, тогда как сама абсолютная величина не имеет в себе чего-либо из таких вещей. Ибо у абсолютной величины установится реальная (*мутақаррирӣ*) самость, только если она (абсолютная величина) станет линией или плоскостью. Но раз таковая стала линией или поверхностью, линия уже может иметь самостную инаковость с поверхностью по той дифференции, благодаря которой природа величинности установилась в качестве линии или поверхности[439]. <70>

Что же касается телесности, о которой мы ведем речь, то она сама по себе есть установленная (*муҳаṣṣалӣ*) природа, и ее видовость не устанавливается благодаря некоей вещи[440], которая присоединяется к ней: даже если вообразить (*вахм*), что к телесности не добавилось бы ничего, но имеется телесность [и только], в нашем представлении установится не что иное, как материя с континуальностью[441]. А если наряду с континуальностью мы утверждаем еще какую-то вещь[442], то не потому, что сама континуальность не устанавливается для нас иначе, как при соединении с ней этой вещи[443], а потому, что имеются иные аргументы, по которым одна только континуальность не может актуально существовать[444].

§ 7. Ответ на одно возражение; как тело соединяется с видовой формой

Но тот факт, что вещь актуально не существует, вовсе не означает, что ее природа не установима (г. *таҳаṣṣаля*)[445]. Ибо белизна и чернота таковы, что сама по себе каждая из них есть установленная природа, вполне определенное понятие[446], хотя она не может существовать актуально иначе как [находясь] в материи.

Что касается абсолютной величины, то невозможно, чтобы она установилась в качестве указываемой природы без обязательного ее становления линией или поверхностью – только тогда она может существовать. Дело здесь не таково, что величина может [сначала]

существовать[447] в качестве величины, а затем последует, что она становится линией или поверхностью, на манер [привхода] к нечто вещей, без которых оно не может актуально существовать, хотя его самость установлена. Нет, это не такой случай.

Кроме того, будучи телесностью и ничем более, телесность представима как нечто сущее по причинам, благодаря которым и в которых ей свойственно существовать[448], тогда как величину нельзя так представить. По своей самости величина нуждается в дифференциях, дабы существовать в качестве чего-то установленного. Для нее такие дифференции суть самостные вещи, установление которых не требует от величины <71> стать чем-то еще, помимо величины[449]. Поэтому возможно, чтобы одна величина отличалась от другой по чему-то самостному для нее[450].

Форма же телесности как телесности представляет собой единую простую установленную природу, по которой не бывает различия [между индивидами]: собственно телесная форма не может различаться с другой по какой-либо дифференции, входящей в телесность[451]. Те последующие вещи, которые сопутствуют телесность, сопутствуют оной как нечто внешнее для ее природы.

§ 8. Выводы

§ 8.1. Всякая телесная форма нуждается в материи

Значит, не может быть так, чтобы одна какая-то телесность нуждалась в материи, а другая – не нуждалась. Внешние сопутствующие вещи никоим образом не делают ее не нуждающейся в материи, ибо нужда в материи присуща телесности (и всякому имеющему материю) по ее собственной самости (*ẓām*), телесности как телесности, а не постольку, поскольку она есть телесность с чем-то дополнительным.

§ 8.2. Общее заключение о сущности тела

Ясно, стало быть, что [все] тела состоят из материи и формы. <72>

Глава [третья]
Телесная материя не бывает свободной от формы[452]

Теперь мы утверждаем, что эта телесная материя (*мāддä джисмāнийä*) не может актуально существовать свободной от [какой-то] формы[453].

§ 1. Первое доказательство необходимости телесной формы

Кратчайшим способом это выясняется в свете установленного нами выше[454]: всякое сущее (*вуджӯд*), в котором имеется и актуально установленное (*муḥаṣṣал*) конституирующееся (*кā'им*) нечто, и предрасположение к принятию чего-то другого, таково, что оно состоит из материи и формы. [Только] последняя материя (*мāддä 'ах̲ирä*)[455] не составлена из материи и формы.

§ 2. Второе доказательство[456]

§ 2.1. Бесформенная материя не локализована

И еще. Если эта материя окажется свободной от телесной формы, то либо при таком бытии у нее есть некое положение (*вад̣ʿ*) и местоположение (*ḥайийиз*), либо нет. Если таковое имеется, а сама материя делима, то она должна обладать величиной[457], тогда как мы ее полагали лишенной величины[458]!

А если эта материя не делится и имеет положение, то она непременно должна быть точкой, на которой может завершиться некоторая линия. Ибо точка, как мы неоднократно разъясняли, не может существовать сама по себе, в отдельности [от линии]. [Значит, эта субстанция окажется не изолированной, но концом линии, т. е. точкой. Точка же находится в теле и материи, а не выступает в качестве материи]![459]

§ 2.2. Нелокализованная материя не принимает величину

§ 2.2.1. Невозможность мгновенного обретения

Если эта субстанция не имеет положения (*ваḍ῾*) и на нее нельзя указать [как на «вот это»][460], будучи наподобие умопостигаемых (ед. *ма῾ḳӯль*)[461] субстанций, то при [предположении] привхода к ней величины[462] (а) либо последняя приходит к ней целиком и сразу, (б) либо субстанция постепенно движется к завершению своей величины.

(а) Если сразу и притом вместе с обретением величины эта субстанция непременно оказалась бы во вполне определенном местоположении (*ḫайййиз*), то величина встретила бы таковую уже специфицируемой некоторым местоположением, иначе <73> ни одно местоположение не заслужило бы больше другого выступать местоположением для нее. А раз величина встретила ее там, где присоединилась к ней, то встреча обязательно состоялась в принадлежавшем собственно ей местоположении. Стало быть, эта субстанция, хотя она может быть и не чувственно воспринимаемой, оказывается локализованной, что противоречит предположению об абсолютной ее нелокализуемости.

Невозможно и чтобы локализация (*таḫайййуз*) сразу пришла к субстанции благодаря обретению величины. Ибо если бы величина встретила субстанцию, которая еще не занимает некоторое местоположение, эта величина сочеталась бы с ней вне какого-либо местоположения, а не в определенном местоположении из всех для нее возможных. Тогда [обретшая величину субстанция] оказалась бы или без местоположения, что абсурдно; или же оказалась бы во всех возможных для нее местоположениях без выделения одного [перед другим], что также абсурдно.

§ 2.2.2. Пример с глиняным комком

Это будет более ясно, если вообразить (а. *вахм*), что материя (*хайӯля*) некоторого комка глины (*мадарӓ*) лишилась его формы, а потом обрела ее. Означенная форма не может прийти в материю, если та не имеет определенного местоположения. И невозможно, что-

бы комок реализовался (*тахсал*) во всех местоположениях, которые потенциально служат естественными местоположениями для него. Ибо сама видовая природа комка не предполагает, ни чтобы тот занял все такие местоположения, ни чтобы он более заслуживал одного местоположения, нежели другого[463]. И не может быть так, чтобы без какого-либо спецификатора комок оказался в одном частном местоположении среди совокупности всех возможных местоположений.

Ведь мы имеем лишь соединение материи комка с его формой, а возможность реализации этого соединения одинаково относится ко всем естественным участкам земли. Тебе же известно, что его реализация в определенном участке местоположения обусловлена [либо] его нахождением по близости к нему благодаря принудительному [фактору], который конкретизирует эту близость, <74> прямолинейным движением направляя его к означенному месту, либо его осуществлением в данном месте изначально[464], либо переносом его сюда – таким путем происходит спецификация, как об этом мы говорили весьма пространно [в части по физике][465]. Значит, материя комка, будучи отрешенной [от формы], не может специфицироваться [конкретным местом]. И облечение ее в форму реализуется в определенном участке исключительно потому, что она (материя) каким-то образом связана с этим участком. Именно благодаря указанной связи она специфицировалась таковым, а не благодаря ни самому факту ее бытия материей, ни самому факту обретения ею формы. А сия связь и есть некоторое положение.

§ 2.2.3. Невозможность постепенного обретения

(б) А коли принятие всей величины не осуществилось сразу, но распространялось постепенно, то все распространяющееся имеет стороны (ед. *джихӓ*), а имеющее стороны обладает положением. Стало быть, субстанция эта имеет положение и местоположение, что противоречит допущению об отсутствии у нее таковых.

Ко всем этим [нелепостям] нас с необходимостью привело допущение, будто материя отделима от телесной формы. Значит, недопустимо, чтобы таковая актуально существовала, не будучи конституируемой благодаря телесной форме. И вообще: как может быть,

чтобы самость, которая и потенциально и актуально не имеет местоположения, приняла бы на себя количество (*камм*)?!

Ясно, значит, что материи (*мāддā*) не бывать отделенной [от формы][466].

§ 3. Третье доказательство[467]

§ 3.1. Бесформенная материи была бы и делима, и неделима

Далее[468], необходимо или (а) чтобы [само] бытие материи было бытием принимающим (*ḳāбиль*), и тогда она постоянно служила бы принимающей для [той или иной] вещи, не бывая свободной от таковой[469], (б) или чтобы у нее имелось свое собственное конституированное бытие, к которому привходит [способность] принимать, и тогда в аспекте этого конституированного бытия она не имела бы количества или местоположения. <75> В таком случае именно телесная величина своим привходом к ней сделала ее самость потенциально имеющей части[470], после того как она была конституированной в качестве субстанции, не имеющей ни местоположения, ни количества, ни способности к делению.

(ба) Если ее собственное бытие, коим она конституируется, никак не сохраняется при появлении множественности[471], то получается, что вещь, конституирующаяся без занятия местоположения и без способности к делению (ни в воображении, ни в уме[472]), может терять, из-за привхода к ней некоей акциденталии, такое, каковое ее актуально конституирует![473].

(бб) Коли же [это собственное бытие сохранится, но] указанное единство (*виḍдāниййā* / *ваḍдāниййā*)[474] оказывается обусловленным не тем, благодаря чему материя (*хайӯлā*) конституируется, но каким-то другим фактором, и полагаемое нами собственным для нее бытием оказывается не конституирующим собственным бытием[475], то в таком случае у материи будет и одна привходящая форма, по которой она выступает потенциально и актуально единой[476], и другая привходящая форма, по которой она будет не-единой потенциально и актуально. И у двух [форм] окажется нечто общее[477], способное принять оба их: порой оно бывает неспособным к деле-

нию, но порой становится способным к этому (я подразумеваю способность ближайшую, не имеющую посредствующих[478]).

§ 3.2. От своей части такая материя не отличалась бы сущностно

Предположим теперь, что эта [материальная] субстанция актуально стала[479] двумя [субстанциями], каждая из которых по числу отличается от другой и каждая способна отделиться от телесной формы. И пусть обе отделятся от этой формы, оставаясь в качестве потенциально и актуально единой[480] субстанции. Представим также, что сама эта субстанция не разделилась, но с нее сняли телесную форму, и она осталась потенциально и актуально единой субстанцией. Тогда эта [целостная материя], которая осталась субстанцией, но бестелесной, такова, что она (а) или будет схожей со своей частью, также ставшей бестелесной, (б) или же отличается от нее. <76>

(б) Если отличается, то это (ба) либо потому что первая сохраняется, а вторая уничтожается[481] (или наоборот); (бб) либо обе сохраняются, но (бба) у одной имеется какое-то качество или форма, каковой нет у другой; (ббб) либо обе, будучи сходными[482], различаются между собой в аспекте величины, количества[483] или чего-то подобного[484].

(ба) Но ведь если одна из двух сохранится, а другая уничтожится, хотя [у них] природа[485] одна [и та же], схожая, то [это нелепо, ибо] если вторую уничтожает снятие телесной формы, первая также должна уничтожиться по той же причине.

§ 3.3. Такая материя не отличалась бы и по качеству

(бба) Коли же, при одинаковых природах, одна [материя] будет отмечена особым качеством, притом ничего не произошло, кроме разлучения с телесной формой, и за этим состоянием последовало только такое состояние, каковое необходимо сопутствует первому, то таковой должна быть и другая.

§ 3.4. Возражение и ответ на него[486]; невозможность единения двух субстанций

Если кто-то скажет, что первые две [материи][487] объединились, став чем-то одним[488], то на это мы отвечаем: невозможно, чтобы две субстанции объединились [в одну].

Ведь если объединятся, притом обе они [останутся] сущими, то это две [субстанции], а не одна. Коли же объединятся, и одна из них будет не-сущей / уничтоженной (*ма‘дӯм*), но другая сущей, то как не-сущее может объединиться с сущим?! А если при объединении обе уничтожились (*‘адима*), но возникнет из них третья вещь, то обе они оказываются не объединившимися, а уничтожившимися (ед. *фāсид*), и между ними и той третьей имеется общая материя (*мāддä*). Мы же ведем речь о самой материи, а не о чем-то, имеющем материю[489].

§ 3.5. Целое и часть не отличались бы по количеству

(ббб) Если же одна отличается от другой по величине или чему-либо другому, [подобному ей], то обе они должны иметь величинную (*миḳдāриййä*) форму, не обладая формой телесной, что нелепо.

§ 3.6. Не могли бы быть тождественными

(а) Если они ни в каком-либо аспекте не отличаются, то статус (*ẋукм*) вещи, когда от нее не отделяется нечто другое, отличное от нее, окажется таким же, как и ее статус при отделении от него оного: ее статус вместе с другим и ее статус <77> самой по себе, притом во всех аспектах, един. Но такое нелепо, т. е. чтобы статус части вещи и статус всей вещи были одним и тем же во всех отношениях; чтобы вещь, от которой ничего не было отнято, была такой же, как при отнятии от нее чего-то; или чтобы ее статус без добавления к ней чего-либо был таким же, как при добавлении чего-то.

§ 3.7. Способность к делению предполагает величину

И вообще, всякая вещь, в тот или иной момент могущая стать двумя, непременно имеет в самой своей природе предрасположенность к делению, которая не может покинуть ее, хотя [реализации] этого самостного предрасположения порой препятствует нечто привходящее[490]. И такое предрасположение невозможно без того, чтобы величина сопутствовала самости[491].

Следовательно, телесная материя (*мāддā*) не бывает свободной от телесной формы.

§ 4. Необходимость также видовой / природной формы[492]

§ 4.1. По причине варьируемости величины (разрежения и уплотнения)

Поскольку эта [материальная] субстанция становится количеством именно благодаря привходящей к ней величине (*миқдāр*), то сама по себе она не является количеством. Вот почему ее самость не обязана принимать одно какое-то особое измерение (*қуṃр*), а не другое, одну какую-то особую величину (*қадр*), но не другую. Ибо [у разновеликих тел] телесная форма одна. И вещь[493], которая сама по себе не делима и лишена количества, но делится и обретет количество лишь благодаря чему-то другому, такова, что она одинаково соотносится с любой возможно наличествующей [в ней] величиной, поэтому сама по себе она [всегда] имела бы одинаковую величину, а не бóльшую [или меньшую].

Отсюда явствует, что материя может уменьшаться через уплотнение (*такāс̲уф*) и увеличиваться через разрежение (*таx̲альx̲уль*); и в этом удостоверяют органы чувств. Значит, ее спецификация определенной величиной происходит по некоторой причине, обуславливающей наличие именно данной <78> величины. И такой причиной может выступать (а) или одна из форм и акциденций, которые находятся в означенной материи, (б) или же внешняя причина.

(б) Если это внешняя причина, то означенную величину она дарует (ба) либо через другое нечто или вследствие особой предрасположенности[494], и тогда дело обстоит так же, как при первой альтер-

нативе, а именно: тела различаются по своим величинам вследствие различия по своим состояниям; (бб) либо дарование не опосредственно таковыми, и в данном случае все тела были бы одинаково достойными в отношении [дарованного] количества[495] и имели бы равные объемы (ед. *ḥаджм*), что нелепо.

Более того, [даже если допустить равенство в объемах], то от означенной причины может исходить именно данный объем (а не какой-либо другой) только вследствие чего-то – фактора, который присоединяется к материи и посредством которого она заслуживает данной величины, а не в силу самого ее бытия материей или в силу ее бытия материей, у которой имеется даритель количества (*муḳаввир би-ль-каммиййа*). Нет же, у материи должно быть нечто такое, благодаря чему та заслуживает, чтобы этот даритель наделил ее данным объемом и данным количеством.

[А коли величины варьируются, то должен варироваться и этот фактор][496]. Сам же он может варьироваться по виду вообще[497] или не по таковому, а в аспекте сильного-и-слабого (*аль-’ашадд ва-ль-’аḍ‘аф*), хотя второй тип различия и может приближаться к первому, но между ними есть некоторая разница, ведомая людям проницательным[498].

Выяснилось, следовательно, что сама материя (*хайӯля*) может [стать] способной к [принятию] разных величин. Это также выступает одним из принципов физики.

§ 4.2. По причине различия в местоположениях, фигурах…

И еще. Всякое тело непременно занимает определенное местоположение (*ḥайййиз*), свойственное именно ему[499]. И означенное местоположение не принадлежит ему в качестве тела, иначе любое другое тело было бы таковым. Значит, сие местоположение непременно присуще ему благодаря какой-то форме, которая в нем самом; это очевидно.

[Кроме того], тело бывает (1) либо неприемлющим [определенные] конфигурации (ед. *ташкӣль*) и <79> разъединения (ед. *тафṣыӣл*), и тогда оно оказывается таковым[500] именно благодаря некоторой форме, а не поскольку само оно как тело приемлет это;

(2) либо [различно] способным к ним – легко или с трудом. В любом случае оно оказывается таковым именно благодаря обладанию одной из форм, упомянутых [нами] в [части по] физике[501].

§ 5. Общее заключение

Итак, телесная материя не существует отрешенной от формы. Материя, следовательно, актуально конституируется благодаря форме: если вообразить ее отрешенной, то с ней делается такое, при каковом ей не оставаться в бытии. <80>

Глава [четвертая]
Первенство формы перед материей по рангу бытия[502]

Как было установлено, телесная форма актуально конституируется лишь при существовании формы, а материальной форме не бывать отрешенной от материи. Связь между двумя может быть связью или (а) между соотнесенными (*муḍāф*), т. е. такими, когда сущность (*māхиййа*) одного нельзя представить иначе как по отношению к другому; [или (б) между причиной и причиненным; или (в) между просто равными (*мутакāфи'*) по бытию].

§ 1. Материя и форма – не соотнесенные понятия

(а) Но это не связь соотнесенных. Ибо мы не представляем себе многие телесные формы, но понадобится большой труд, чтобы установить наличие материи для них. Точно так же эту материю можно себе представить предрасположенной субстанцией, однако лишь исследованием и размышлением мы постигаем, что у нее актуально должно быть что-то из той вещи, к которой она предрасположена.

Да, в аспекте предрасположенности материя соотнесена с тем, [к принятию] чего она предрасположена, и [таким образом] они

связаны друг с другом соотнесенностью. Однако нас интересует отношение между их самостями, а не привходящая к ним соотнесенность или неотделимое (г. *лязима*) от них. И таковое тебе уже известно[503].

Кроме того, мы имеем в виду связь между материей и формой как сущей. Сама же предрасположенность не делает обязательной связь с чем-то, которое непременно существует, но только допускает <81> такую связь[504].

§ 2. Материя и форма – не просто равнобытийные

Раз материя и форма [не соотнесенные], то они должны быть связаны друг с другом (б) либо как причина (*‘иллят’*) и причиненное (*ма‘лӯль*), (в) либо как две равные (*мутакāфи’*) по бытию (*вуджӯд*) вещи, ни одна из которых не служит причиной для другой, но каждая существует лишь при существовании второй[505].

§ 2.1. Три альтернативы

(в) Если имеет место последний случай, то нельзя, чтобы устранение одной из них явилось [прямой] причиной для устранения второй, иначе первая была бы причиной для второй. Всякие же две вещи, между которыми существует подобная связь, хотя ни одна из которых не служит причиной или причиненной для другой, таковы, что устранение (*раф‘*) одной из них не может служить причиной для устранения другой как самости, но просто происходит вместе с ним: с наступлением первого всегда наступает второе, однако первое не обусловливает необходимость второго (если оба они должны [устраниться]). Тебе уже известна разница между двумя аспектами, т. е. что вещь, чье устранение оказывается причиной для устранения другой, есть причина для нее – это было подробным образом разъяснено тебе в нескольких местах, а из сказанного ниже оно станет еще яснее. Итак, теперь ты должен знать: утверждение, что устранение одной вещи есть причина для устранения другой, отлично от утверждения, что с устранением первой непременно устранится и вторая.

Если устранение одной из двух означенных вещей не служит причиной устранения второй, но только имеет место непременное устранение второй по устранении первой, то (ва) или устранение устраненной из них необходимо обусловливает устранение некоего третьего, отличного от тех обоих; (вб) или устранение устраненной необходимо следует из устранения некоего третьего, притом если бы не произошло устранение того третьего, не было бы и устранение той; (вв) или ничего из этих [двух альтернатив] не имеет места.

§ 2.2. Несостоятельность третьей альтернативы

(вв) Если ничего из этих не имеет места, но дело обстоит так, что первая вещь устраняется только вместе со второй, и наоборот, без наличия третьей причины (*сабаб*), отличной от их природы, то в своем актуальном бытии природа каждой из них зависит от другой. <82> Эта зависимость (1) или обусловлена их сущностями (*māхиййа*), и тогда они были бы соотнесенными, а было показано, что они не соотнесенные; (2) или же она обусловлена их бытием. Тогда каждая из двух вещей не может являться бытийно-необходимымой[506], но только бытийно-возможной по своей сущности, которая именно благодаря чему-то другому становится бытийно-необходимой. Но одна такая вещь, как мы показали выше[507], никак не может стать бытийно-необходимой благодаря второй, поэтому та и другая становятся бытийно-необходимыми только благодаря некоему третьему – [непосредственно или] через цепочку причин (ед. *ʻилля*). Поскольку третье служит актуальной причиной необходимости бытия означенных двух, то устранение одной из них возможно только в том случае, если это третье перестает быть актуальной причиной. Значит, означенные две вещи устраняются по устранении третьей причины, что противоречит предположению. И раз сия [альтернатива] несостоятельна, то верной остается одна из оставшихся двух.

§ 2.3. Из второй альтернативы следует каузальность связи

(вб) Если устранение означенных двух вещей обусловлено устранением чего-то третьего, так что обе они оказываются его причиненными, то посмотрим, как в данном случае самость каждой из них будет связана с самостью другой.

Каждая из двух означенных вещей (вба) либо такова, что ее бытие необходимо следует из той причины именно через посредство другой вещи. Тогда каждая из них являлась бы ближайшей причиной необходимости бытия другой. Но таковое нелепо, как это явствует из сказанного нами выше[508].

(ввб) Либо одна из них находится ближе к тому третьему и таким образом она оказывается посредствующей причиной, а вторая – причиненной. Тогда истинной будет выше отмеченная нами версия, по которой связь между ними есть такая связь, когда одна выступает следствием, другая – причиной. <83>

§ 2.4. Каузальность следует и из первой альтернативы

Если же устранение одной из двух обусловливает устранение такого третьего, по устранении которого необходимо следует устранение и второй вещи, то одна из них оказывается причиной причины, а причина причины сама есть причина. И в конце концов мы приходим к тому, что одна выступает причиной, другая – следствием.

§ 3. Материя не является причиной для формы

§ 3.1. Первый аргумент

(б) Посмотрим теперь, какая именно из них служит причиной (*‘илля*).

Что касается материи, то она не может выступать причиной бытия формы. Ибо, во-первых, материя есть материя постольку, поскольку она способна принимать что-то и предрасполагаться к чему-то. А предрасполагающееся как таковое не бывает причи-

ной (*сабаб*) бытия вещи, к которой оно предрасположено, иначе оно сделало бы эту вещь постоянно сущей у него, и не было бы никакого предрасположения.

§ 3.2. Второй аргумент

Во-вторых, невозможно чтобы самость вещи, еще пребывающей в потенциальном состоянии, служила причиной для какой-то актуально существующей вещи[509]. Эта самость сначала должна актуально существовать, потом станет причиной для чего-то другого.

Притом дело здесь не зависит от того, идет ли речь о предшествовании по времени или по самости[510] (а одна вещь предшествует другой по самости, если первая существует, только будучи причиной для второй и только если самость второй конституируется ею). Не зависит оно и от того, присоединено (*мукāрин*) ли причиненное к причине или же отделено (*муфāриқ*) от нее. Ибо допустимо, чтобы некоторые причины бытия вещи вызывали к бытию нечто, которое оказывается присоединенным к самости этой вещи, а иные причины вызывали к бытию нечто, отделенное от ее самости: разум не противится подобному допущению и, более того, исследование [обнаруживает] необходимость обеих альтернатив[511].

Была бы материя причиной для формы, она должна была бы иметь самость, которая актуально [сущая и] первее формы. Мы же не допускаем такого [причинения], исходя не из того факта, что самость материи не может существовать <84> без сопутствия ей формы[512], а из того факта, что ее самость не может актуально существовать, кроме как через (*би-*) форму. Между двумя фактами есть [существенная] разница.

§ 3.3. Третий аргумент

В-третьих, если бы материя являлась ближайшей причиной для формы, то поскольку в самости материи нет никакого различия, а исходящее от абсолютно лишенного различий должно быть абсолютно лишенным различий, материальные формы не различались бы, [между тем] как в действительности дело обстоит иначе.

Если бы формы различались между собой из-за различия в состоянии материи, то эти состояния выступали бы в качестве первых (*ʾӯля*) форм, [наличествующих] в материи, и проблема возвращается к своему исходному началу[513].

Коли причиной бытия этих различных форм служит материя и еще нечто другое[514], кое не в материи (так что ближайшей причиной будет не только одна материя, но она вместе с тем другим), то при соединении материи с таким другим возникнет в материи какая-то конкретная форма, а при ее соединении с некоим иным, нежели первым, возникнет другая конкретная форма, отличная от той. И в действительности окажется, что материя имеет [лишь способность] к принятию формы.

Что же касается специфики (*хāṣṣыййа*) каждой формы, то она исходит от тех [нематериальных] причин. Каждая из этих форм есть та, какова она есть, именно благодаря такой специфике, и причиной бытия каждой формы с ее спецификой оказывается то внешнее нечто. Материя никак не участвует в создании этой специфики – таковая принадлежит бытию самой формы. Следовательно, к созданию специфики каждой формы материя не имеет отношения, <85> разве что она необходима для того, чтобы в ней существовала форма. Но это есть характеристика именно принимающей причины. За материей остается только [способность] к принятию.

§ 3.4. Общее заключение

Итак, ошибочно [считать], что материя служит причиной для формы в каком-либо аспекте.

§ 4. О каузальном первенстве отделимой формы

Остается предполагать, что одна только форма есть то, благодаря чему необходимо существует материя[515]. Посмотрим, возможно ли, чтобы бытие одной только формы обусловило бытие материи.

§ 4.1. Таковая служит причиной материи только при соучастии иной причины[516]

Это, говорим мы, возможно для формы, от которой не отлучается ее материя. Но для формы, которая отлучается от материи и без которой материя продолжает существовать под иной формой, такое невозможно.

Ведь если бы причиной [бытия материи] служила лишь такая форма, то с ее устранением перестала бы быть и сама материя. Тогда у последующей формы была бы какая-то другая материя, которая обретает бытие благодаря означенной форме. Эта [вторая] материя должна была быть возникшей [во времени] (*ẖāдиc̱ä*), и таковая[517] нуждается в [третьей] материи[518]! Помимо формы, следовательно, причиной бытия материи должно служить еще такое нечто[519], от какового и эманируется это бытие. Правда, без какой-либо формы невозможно, чтобы эманация его была полной – дело совершается благодаря им обоим.

Итак, в своем бытии материя обусловлена этим нечто и какой-нибудь формой, от сего нечто исходящей в нее. Вот почему материя не уничтожается с устранением формы, ибо форма покидает ее, только замещаясь другой формой, которая вместе с той причиной, от коей исходит принцип бытия материи, делала бы то, что делала первая форма. Вторая [форма], поскольку она есть форма, имеет нечто общее с первой, и посему она также помогает означенной причине в конституировании <86> данной материи. Поскольку же эта форма отличается от той, она делает материю актуально иной субстанцией, нежели той субстанцией, какой делала ее первая [форма].

§ 4.2. Освещение как пример такого соучастия

Впрочем, многие сущие вещи таковы, что они реализуются благодаря бытию двух вещей, [одна из которых не специфицирована][520].

Так, освещение (*ʻиḍāʼä*, *ʻинāрä*) происходит от [определенной] освещающей причины[521] и от некоего не специфицированного (*лāби-ʻайни-хā*) качества[522], которое делает освещающееся тело тем принимающим, кое не дает лучу ни проникать через него[523], ни от-

ражаться [от него][524]. Это качество делает луч имеющим характеристику, отличную от той, которая вызывает другое цветовое качество.

Здесь не надо придираться к употреблению нами слов о «проникновении» (*нуфӯз*) луча и его отражении (*ин‘икāс*)[525] – суть дела должна быть тебе ясна. Также не исключено, что если ты хорошо подумаешь, то найдешь более подходящие примеры[526]. И не страшно, если не найдешь аналогичных примеров, ибо не у всякой вещи непременно есть аналог.

§ 4.3. Ответ на одно возражение

Вместе с тем кто-то вправе сказать: если материя обусловлена означенным [имматериальным] нечто и некоторой формой, то совокупность их выступает словно причиной для материи; тогда при уничтожении формы перестает быть и та совокупность, которая есть причина, а с этим непременно уничтожится и причиненное.

[В ответ] мы говорим следующее. Материя зависит от означенного нечто и от формы не постольку, поскольку эта форма является определенной по виду формой, а поскольку она [просто] форма. Указанная совокупность никак не перестает быть, ибо всегда наличествует и означенное нечто, и форма как форма <87>: не будь этого нечто, не будет материи; и не будь формы как формы, не будет материи. Если первая форма уничтожится и за ней не последует другая [форма], то остается одно лишь означенное отделенное нечто, но не будет форма как форма. Тогда невозможно, чтобы от означенного нечто эманировалось бытие материи, раз это нечто наличествует одно, без [того] партнера или условия.

§ 4.4. Ответ на другое возражение

Но кто-то может сказать: указанная совокупность – [имматериальная] причина и форма – это вещь, которая единая не по числу, а по некоему общему понятию (*би-ма‘нӣ ‘āмм*)[527]; единое же по общему понятию не может служить причиной для единого по числу[528], для такой природы, как материя, поскольку она едина по числу.

[В ответ] мы говорим: для нас не невозможно, чтобы единое по общему понятию, которое свое общее единство сохраняет посред-

ством единого по числу, служило причиной для единого по числу. Так обстоит дело здесь. Ибо единое по виду[529] сохраняется благодаря единому по числу – отрешенному [от материи принципу] (*аль-муфāриḳ*)[530]. Именно данное нечто и делает необходимым [бытие] материи, хотя такая необходимость реализуется лишь при сопутствии этому нечто некоторой вещи, неважно какой[531]. Что же касается означенного нечто, то о нем ты узнаешь ниже[532].

§ 4.5. Вывод о характере первенства отлучаемой формы

Итак, форма бывает или таковой, от каковой материя не отлучается, или таковой, от каковой материя отлучается, но не остается свободной от ей (форме) подобной.

В случае формы, которая отлучается от материи, заменяясь [другой формой], тот [внешний принцип], производящий такую замену, сохраняет эту материю [в актуальном бытии] путем утверждения [в ней] той сменяющей формы. В этом аспекте форма выступает как нечто опосредствующее между сохраняющейся материей и сохраняющим ее [принципом]. <88> Но нечто, опосредствующее в плане конституирования, должно сначала (в смысле самостного первенства) конституироваться само, дабы потом через него конституировалась другая вещь, и таковое служит ближайшей причиной сохранения сохраняющегося. Поэтому если форма конституируется благодаря той же причине, которая сохраняет материю через посредство формы, то конституирование сперва приходит к ней от первых [принципов] (*’авā’иль*), а затем к материи. Если же эта форма конституируется не благодаря означенной причине, а благодаря самой себе, и материя потом конституируется через нее, то ее [первенство перед материей] еще более явственно.

§ 5. Первенство неотлучаемой формы

Что касается формы, от которой материя не отлучается[533], то нельзя ее считать причиненной по отношению к материи на манер, когда материя предполагала бы таковую, сама обуславливая ее необходимость. Иначе[534] материя делала бы необходимым бытие того, чем она обретает некоторое совершенство (*камāль*). В том аспек-

те, в каковом она совершенствуется им, сия была бы принимающей, а в том аспекте, в каком она обуславливает его, – осуществляющей (*мӯджидӑ*): таковая необходимо обусловливала бы наличие в себе вещи, коей сама она оформляется. Но нечто как воспринимающее есть иное, нежели оно как обусловливающее (*мӯджиб*). Значит, в материи были бы две вещи, благодаря одной из которых она предрасполагается [к принятию], а благодаря другой от нее исходит бытие чего-то. Та из них, которая предрасполагающая, выступала бы субстанцией для материи, а вторая – чем-то, дополнительным к факту ее бытия материей, присоединенным к ней и обусловливающим в ней некоторые последствия (*’āc̱ār*)[535], наподобие того как природа [обусловливает] движение в материи. В таком случае эта вещь будет первой формой, и проблема возвращается к своему исходному началу[536].

Стало быть, форма первее (*’аḳдам*) материи.

§ 6. Дополнительные сведения о каузальном соотношении материи и формы

§ 6.1. Актуализация благодаря напарнице свойственна материи, а не форме

Нельзя также сказать, что форма сама по себе всегда находится в потенциальном состоянии, становясь актуальной через посредство материи, – ведь субстанция формы и есть актуальность.

Что касается природы, которая потенциальна, то ее вместилищем служит материя. Поэтому именно о материи допустимо сказать, что сама по себе та представляет собой потенциально сущее, актуально [существуя] благодаря (*би-*) форме. <89>

§ 6.2. Своим бытием форма не обязана материи, хотя она актуально существует только в материи

Хотя форма и не отлучается от материи, тем не менее конституируется не ею, но той [имматериальной] причиной, которая наделяет материю формой. И как может форма конституироваться материей?! Ведь мы показали, что форма служит причиной материи,

а причина не конституируется следствием. Как и не может быть двух вещей, каждая из которых конституирует другую, сообщая ей бытие, – выше была разъяснена нелепость такового и была показана разница между тем, чем конституируется вещь, и тем, от чего она не отлучается.

Форма не существует иначе как в материи, но не в том смысле, что причиной ее бытия выступает материя или ее нахождение в материи[537].

§ 6.3. Форма дает существование материи, присоединяясь к ней

В этом смысле форма схожа с причиной[538], которая существует лишь вместе со следствием, но ее бытие не причинено ни следствием, ни сосуществованием вместе с ним. И подобно тому как причина, если она актуально [наличествует], то непременно следует от нее причиненное и ее сосуществование вместе с ним, точно так же и форма: если она существует, то должна конституировать какое-то нечто, которое будет неотлучно сопутствовать (а. *муḳāрин*) ее самости. Похоже, что если вещь делает нечто актуально конституированным и дарует ему бытие, то она или такая, которая дарует ему, будучи отделенной от него, или такая, которая дарует ему, будучи соединенной с ним, хотя и не составляющей часть его, – как, например, субстанция по отношению к акциденциям, которые ей следуют и сопутствуют, и [к] смесям[539].

§ 6.4. Телесная форма причинена внешним принципом

Отсюда ясно и то, что всякая форма, находящаяся в телесной материи, находится там по какой-то причине. В отношении [формы], возникающей [во времени] (*ḫādiṯä*), это очевидно[540]. А в отношении [формы], которая не отлучена (*mulāzimä*) от материи, – потому, что по определенной причине телесная материя специфицировалась именно ею[541]. В еще более отчетливой форме это будет разъяснено в других местах[542]. <90–93>

КНИГА ТРЕТЬЯ

в десяти главах

[акциденция]

Глава [первая]
Указание на подобающее исследованию относительно статуса девяти категорий; их акцидентальность[543]

§ 1. Завершение рассуждения о субстанции; переход к рассмотрению акцидентальных категорий

Мы говорим: разъяснив сущность (*māхиййӓ*) субстанции, мы показали, что она сказывается как об отделенном / имматериальном (*муфāриḳ*)[544], так и о теле, материи и форме.

Тело таково, что оно не нуждается в установлении его [бытия] (*'иṣбāт*)[545]. Материю и форму мы уже установили[546]. Что же касается отделенного, то мы его установили потенциальным [способом], близким к актуальному[547], и мы еще установим его ниже[548]. Да и если ты вспомнишь сказанное тебе о душе[549], то для тебя будет верным наличие отделенной, не телесной субстанции.

Теперь нам подобает перейти к разъяснению сущности (*маҳкыāḳ*) акциденций (ед. *'араḍ*) и установлению их [бытия].

Что касается десяти категорий, то мы поняли их сущности (ед. *māхиййӓ*) из начальных [разделов по] логике[550].

§ 2. Об акцидентальности девяти категорий

§ 2.1. Акцидентальность семи из них очевидна

Нет сомнения в том, что «соотнесенное» (*муḍāф*) как таковое[551] есть нечто, которое непременно привходит в какую-то вещь[552].

Таковы и связи (*нисаб*), выраженные [категориями] «где?», «когда?», «положение», «действие»,

«претерпевание»[553]: все они выступают акцидентальными состояниями вещей, в которых они находятся, подобно сущему в субстрате.

§ 2.2. Ответ на возражение касательно категории «действие»

Правда, в отношении «действия» кто-то может сказать, что оно не такое, поскольку действие существует не <94> в действователе, а в претерпевающем. Но даже если согласиться с означенным возражением, то это ничуть не помешает достижению нашей цели – [показать], что действие пребывает в чем-то наподобие пребывания в субстрате, пусть и не в самом действователе.

§ 2.3. Об акцидентальности количества и качества

Среди категорий остаются две, касательно которых имеется определенная трудность: являются они акциденциями или же субстанциями, а именно категории «количество» и «качество».

§ 2.3.1. Мнения об их субстанциальности

Что касается количества, то многие[554] считают линию, плоскость и телесную величину субстанциями. Не ограничиваясь этим, они объявляют таковые принципами (*мабāди'*) субстанций. Есть и такие[555], кто думает так в отношении дискретных количеств, т. е. чисел, сделав их принципами субстанций.

О качестве же некоторые другие [,] из числа натуралистов (*ṭабī'ийūн*)[556], полагали, что сам по себе цвет является субстанцией, вкус – другая субстанция, запах – третья и что из таковых конституируются чувственные субстанции. Большинство сторонников [учения о] латентности (*кумūн*)[557] разделяют эту точку зрения.

§ 2.3.2. Мнение о качестве уже опровергнуто

Что касается возражений[558] (*шукūк*) сторонников учения о субстанциальности качества, то больше подобает упомянуть о них в физической науке, и мы как бы сделали это[559].

§ 2.3.3. Подробнее о концепции субстанциальности количества

Те из сторонников субстанциальности количества, кто учит о континуумах как о субстанциях и принципах субстанции, говорят: эти континуумы суть измерения, которые конституируют телесную субстанцию; конституирующее вещь первее ее; а то, что первее субстанции, более заслуживает субстанциальности. Среди же этих трех[560] более всего достойной субстанциальности является точка. <95>

Сторонники же чисел также считают [эти три величины] принципами субстанций, но полагают их самих состоящими из единиц (*ваḥдāт*), так что единицы становятся принципами принципов. Далее они утверждают, что единица есть некая природа, которая в своей самости не зависит от чего-либо из вещей, ибо сия находится во всякой вещи, не будучи сущностью (*māхиййä*) ее, – единица в воде иная, чем сама вода, единица в людях иная, нежели сами люди. Сама по себе единица не нуждается в том, чтобы быть вещью среди прочих вещей, тогда как всякая вещь будет таковой, какова она есть, лишь становясь конкретным единым. Следовательно, единица служит принципом для линии, плоскости и всякой вещи. Плоскость есть плоскость лишь благодаря единству собственной континуальности. Такова и линия. Точка также есть единица, уже имеющая положение / позицию (*ваḍ ʿ*).

Единица, стало быть, выступает причиной всего. Первым от нее образуется число, которое служит посредствующей причиной между единицей и всякой [другой] вещью. Точка является единицей позиционной (*ваḍ ʿиййä*), линия – двоицей позиционной, плоскость – троицей позиционной, тело – четверицей позиционной. Идя дальше, они делают всякую вещь возникшей из чисел.

§ 2.3.4. О порядке исследования количества

Поэтому нам следует показать, что величины и числа являются акциденциями, а потом заняться разрешением указанных возражений. Предварительно нам подобает разъяснить (г. *ʿаррафа*) сущность (*ḫақыкä*) видов количества, особенно разъяснить природу единства (*ваḥдä*).

§ 3. О корреляции единого и сущего

Саму же природу единого (*вāḫид*) мы должны здесь разъяснить по двум [причинам]: во-первых, единое тесно связано (*шадīд аль-мунāсабä*) с сущим (*маўджӯд*), которое и есть объект этой науки [метафизики]; во-вторых, единое служит, в некотором аспекте, принципом количества. <96>

Тот факт, что единое служит принципом для числа, легко постигается при размышлении.

И для континуального [оно служит таковым], ибо континуальность есть некоторое единство, а [единое] выступает словно формальной причиной для континуального.

Кроме того, величина (*миḳдāр*) есть величина постольку, поскольку она измеряется (г. *ḳаддара*); бытие ее измеримой означает ее бытие исчислимой (г. *ʻадда*); бытие же исчислимой означает наличие у нее некоторого единого[561]. <97>

Глава [вторая]
О едином[562]

§ 1. Модуляция единого

Мы говорим: «единое» (*аль-вāḫид*) сказывается модулированным образом (*би-т-ташкīк*)[563] о понятиях (ед. *маʻнā*)[564], общим между которыми является актуальная неделимость каждого из них в том отношении, в каковом оно едино; но этот смысл (*маʻнā*) присутствует у них согласно предшествованию (*таḳаддум*) и последованию (*таʼххур*).

И все это помимо единого по акциденции (*би-ль-ʻарад*)[565].

§ 2. Единое по акциденции

«Единое по акциденции» имеет место, когда о вещи, сочетающейся с другой, говорят, что первая есть вторая и что обе они суть одно.

Таковы (а) либо субстрат и предикат, как, например, когда мы говорим, что Зайд и сын Абдаллаха суть одно, что Зайд и врач суть одно;

(б) либо два предиката с одним субстратом, как, например, когда мы говорим, что врач и сын Абдаллаха суть одно, ибо одно и то же существо оказывается и врачом, и сыном Абдаллаха;

(в) либо два субстрата с одним предикатом, как, например, когда мы говорим, что снег и гипс суть одно – в отношении белизны, ибо единая акциденция присуща им обоим[566].

§ 3. Разряды единого по самости

Единое же по самости (*би-з̲-з̲а̄т*) включает в себя

(1) единое по роду (*би-ль-джинс*)[567];

(2) единое по виду (*би-н-наў ʻ*)[568], каковое тождественно единому по дифференции (*би-ль-фаṣл*);

(3) единое по аналогии / соотношению (*би-ль-мунā сабā*)[569];

(4) единое по субстрату (*би-ль-маўдӯ ʻ*)[570];

(5) единое по числу[571] (*би-ль-ʻадад*). <98>

В свою очередь, единое по числу бывает или (5.1) единым по континуальности (*би-ль-иттиṣа̄л*), или (5.2) единым по соприкосновению (*би-т-тама̄сс*). Также оно бывает или (5.а) единым со стороны своего вида, или (5.б) единым благодаря собственной самости.

§ 4. Единое по роду и единое по виду

Единое по роду может быть в отношении ближайшего рода или рода отдаленного[572].

Так обстоит дело и с единым по виду: оно едино или благодаря ближайшему виду, далее неделимому на виды, или благодаря отдаленному роду, и тогда [вторая альтернатива] соответствует одной из двух альтернатив предыдущего деления, хотя и имеется разница в смыслах.

Если [вещь] едина по виду, то обязательно она будет едина по дифференции.

Известно также, что единое по роду множественно по виду. Единое же по виду может быть множественным по числу, но может

и не быть таковым, если вся природа вида [представляется] одним-единственным индивидом[573], и тогда оно служит видом в одном аспекте, но в другом аспекте им не является: ибо с одной стороны это универсалия / универсальное (*куллӣ*), а с другой – нет; посмотри об этом в том месте, где будем говорить об универсалии[574], или вспомни места, где тебе уже [было разъяснено сие][575].

§ 5. Единое по числу

§ 5.1. Единство по континуальности и единство по соприкосновению

Единое по континуальности – это то, что в определенном отношении является актуально единым, но в другом отношении заключает в себе множественность.

Подлинно (*ḥақыīқы̆*) таковым служит то единое, в котором множественность присутствует лишь потенциально. Среди линий – это та, которая не образует угол, среди поверхностей – плоская, среди тел – то, что окружено поверхностью, изогнутой в угол.

После него (подлинного) следует единое, в котором наличествует актуальная множественность, но концы [частей] соединяются в одном пределе наподобие совокупности двух линий, заключающих собою угол. <99>

Далее идет единое, чьи концы соприкасаются, словно [части] континуального в плане необходимой связи движения одних с движением других, и таким образом их единство словно следует единству движения, ибо имеется соединение (*ильтиҳām*), как в случае с органами, состоящими из органов.

В большей мере едины вещи, в коих соединение естественно, а не искусственно[576]. В этих [единых благодаря искусственному соединению объектах] единство слабее всего.

И вообще, единство спускается от [подлинно] континуального (*иттиṣāлиййӑ*) единства к агрегатному (*иджтимāʻиййӑ*)[577]. Ведь континуальное единство более достойно [наименования «единства»], нежели единство агрегатное, ибо в континуальном единстве нет актуальной множественности, а в агрегатном единстве таковая имеется – в вещи присутствует актуальная множественность,

охваченная единством, которое не снимает с этой вещи множественность.

Далее, континуальное единство может рассматриваться или только в отношении величины, или также в отношении какой-то еще природы, например – быть водой или воздухом.

К единому по континуальности привходит быть единым по субстрату[578]. Ибо субстратом подлинно континуального[579] служит простое, имеющее однородную природу тело, как это уже тебе известно из физической [части]. Посему субстрат континуального единства одновременно является единым по природе, т. е. его природа не делится на разные формы.

§ 5.2. Дедукция разрядов

Но [вернувшись к началу рассуждения], мы говорим: нет сомнения в том, что нумерически единое не делится по числу в том отношении, в каком оно едино, да и не только оно, но и всякое другое единое неделимо в качестве единого. Однако его можно рассматривать в аспекте той природы, к которой првходило единство. Тогда нумерическое единое бывает или (а) таким, чья приобретшая единство природа не допускает умножения, например единый человек; (б) или же таким, чья природа может умножаться, как в случае с единой водой и единой линией, ибо вода в силах стать водами, а линия – линиями. <100>

(а) Единое, природа коего не умножается, бывает или (аа) умножающимся в другом отношении, или (аб) не умножающимся.

(аа) Примером первого служит нумерически единый человек, ибо он не умножается в отношении своей природы, т. е. как человек, при делении, однако он может стать множественным в другом отношении, [например] при его делении на душу и тело, – у него будет и душа, и тело, но ни одно из таковых не является человеком.

(аб) В свою очередь, означенное не-умножающееся бывает или (аба) обладающим, наряду с неделимостью, еще какой-то природой; или (абб) не обладающим ей.

В первом случае (аба) природой служит либо (абаа) положение и сопутствующее ему, и тогда это – точка: ведь точка неделима ни как точка, ни в каком-либо ином отношении; и у [нее] есть другая

природа, помимо упомянутого единства. Либо же (абаб) природой служит не положение и сопутствующее ему, тогда это будет нечто вроде ума и души. Ибо у ума имеется еще иное бытие, кроме понимаемого в смысле неделимости, и оно по своей природе неделимо ни в каком другом отношении.

(абб) А что касается не-умножающегося, которое не обладает иной природой, то это нечто вроде единицы, каковое служит принципом числа, т. е. вещью, при добавлении коей к другой вещи их совокупность образует число. Среди этих разрядов единства есть такие, понятие о которых не подлежит делимости в уме, не говоря уже о материальной, пространственной или временно́й делимости.

(б) Обратимся теперь к разрядам единого, которое умножается со стороны единой природы и со стороны континуальности. Это единое таково, что его умножение или (ба) в природе, которая в своей самости предрасположена к умножению от единства, тогда данное единое есть величина; или же (бб) его умножение в природе, <101> чье предрасположенное к умножению единство обусловлено чем-то иным, нежели самой ею, тогда данное единое есть простое тело, например вода. Ведь эта вода едина по числу, будучи водой; и она предрасположена стать нумерически многими водами не в силу водности, но благодаря соединению причины – величины. Такие нумерически многие воды оказываются чем-то единым по виду, равно как и по субстрату, поскольку в природе их субстрата – актуально соединиться, стать нумерически единым.

Не таковы человеческие индивиды. Множество их субстратов не тяготеет к объединению, к образованию субстрата единого человека. Да, каждый из них един по своему единому субстрату, но образующаяся из этого множества совокупность не представляет собой единое по субстрату нечто. Дело здесь обстоит иначе, нежели в случае с порциями воды: каждая из них едина по субстрату, и о совокупности их также говорится как о единой по субстрату, ибо их субстраты предрасположены к сплочению в единый по континуальности субстрат, и тогда их совокупность будет одной только водой.

§ 5.3. Единство по завершению

Каждый из двух вышеупомянутых разрядов[580] единого реализуется или (а) как имеющее все то, что надлежит быть у него, или (б) нет.

(а) Если оно имеет сие, то таковое завершено (*тāмм*), едино по завершению (*би-т-тамāм*)[581].

(б) В противном случае таковое множественно. В народе же «многое» обычно понимается как то, что [нумерически] не едино.

(а) Это единство по завершению (*ваḥдā тамāмиййā*) наличествует или (аа) по предположению, представлению и полаганию, например, как полноценный дирхам или полноценный динар; или (аб) в действительности.

Во втором случае это бывает либо (аба) по ремеслу, например завершенный дом, ибо незавершенный дом не называется единым домом; либо (абб) по природе, например единый человек, имеющий все свои телесные органы. <102>

Прямая линия допускает продление по сторонам, добавление не имеющихся у нее прямолинейных [отрезков], поэтому она не является единой по завершению. Окружность же не приемлет такого добавления, ибо по самой своей природе сия охватывает центр со всех сторон, а значит, она завершена, едина по завершению. По-видимому, завершен в этом отношении и каждый человеческий индивидуум. Итак, завершение необходимым образом сопутствует некоторым из этих [единых] вещей, например индивидуумам и окружностям, а некоторым оно не сопутствует, как в случае с водой и прямой линией.

§ 6. Единое по соотношению

Что касается единства по равно[соотношению] (*би-ль-мусāвāт*), то оно выражает некое [одинаковое] отношение (*мунāсабā*). Так, например, статус судна по отношению к корабельщику и статус государства по отношению к царю один и тот же. Эти два статуса схожи (ед. *муттафиḳ*), а их единство не является акцидентальным, хотя единство объединенных ими вещей (т. е. единство судна и государства благодаря им) акцидентально. Само же единство статусов не служит тем единством, которое мы охарактеризовали как акцидентальное единство[582].

§ 7. Итог

§ 7.1. О дедукции разрядов единого

Итак, «единство» сказывается или о множественных по числу вещах, или о единой по числу вещи. Разряды нумерически единого мы исчерпывающим образом исчисляли. Обратимся теперь к другой группе.

О нумерически множественных вещах говорят как о единых в каком-то ином отношении, когда они сходятся между собой в определенном смысле. Такое сходство (*иттифāḳ*) бывает со стороны или отношения (*нисбā*), или иного предиката (маḥмӯль), нежели отношения или субстрата. Этот же предикат выступает родом, видом, <103> дифференцией или акциденцией.

Отсюда легко увидеть, что мы верифицировали (г. *ḥаḳḳаḳа*) разряды единого.

§ 7.2. О градации единства

Из сказанного выше явствует и то, какое из них более достойно [характеризоваться] единством, больше заслуживает его:

единое по роду более достойно этого сравнительно с единым по соотношению;

единое по виду – сравнительно с единым по роду;

единое по числу – сравнительно с единым по виду;

простое, абсолютно неделимое в каком-либо отношении, – сравнительно с составным;

а среди делимых завершенное более достойно сравнительно с незавершенным.

§ 8. Корреляция «единого» и «сущего»

«Единое» соответствует (г. *тāбаḳа*)[583] «сущему» в том аспекте, что и то и другое сказывается о каждой из категорий, но значения их, как было показано, – разные.

Они схожи (г. *иттафаḳа*) между собой и в том, что ни одно из них не обозначает чью-либо субстанцию. Об этом тебе уже известно[584]. <104>

Глава [третья]
Верификация единого и многого; обоснование акцидентальности числа[585]

§ 1. Трудность разъяснения единого и многого

§ 1.1. Круг в определении

Сущность (*māхиййā*) единого трудна для верификации (*таḫḳыīḳ*). Ибо если мы скажем, что единое (*вāḫид*) не делится, то мы этим утверждаем, что единое – это то, что обязательно не множится. Таким образом мы обратились бы к множеству (*каṩрä*) для объяснения единого.

Что же касается множества, то оно непременно определяется (г. *ḫадда*) через единое, поскольку единое выступает тем принципом множества, от которого исходит и его бытие, и его сущность. И какое бы определение (*ḫадд*) мы ни давали множеству, мы обязательно пользуемся в нем единым. Если мы скажем, например, что множество – это сложенное (*муджстами ʻ*) из единиц (*виḫдāт* / *ваḫдāт*)[586], то мы включаем единство (*ваḫдä*) в определение множества, делая и другую вещь: в определение включаем «сложенное», а «сложенное», похоже, и есть само множественное. Когда же мы говорим: «из единиц» (*виḫдāт* / *ваḫдāт*) или «из единичных» (*вāḫидāт*, *ʼāḫāд*), то мы приводим слово «сложение» вместе с этим выражением, смысл которого понятен и ясен лишь через множество.

Если мы скажем, что множественное – это исчисляемое (г. *ʻадда*) единым, то мы и здесь включаем единое в определение множественного и, кроме того, обращаемся к исчислению (*ʻадд*) и измерению (*таḳдīр*), каковые также не понимаются иначе как через посредство самого множества. <105>

§ 1.2. Первичность этих понятий

Посему вряд ли мы можем по этому вопросу что-нибудь сто́ящее добавить. Но множество, видимо, более известно для воображения (*таḫайййуль*), а единство – для умов (ед. *ʻаḳль*).

Похоже также, что и то и другое принадлежит к числу вещей, которые мы себе априорно (*бадийй*[ан]) представляем (г. *тасаввара*). Однако в воображении мы сперва представляем множество, а в уме – единство. Единство мы умопостигаем без [посредства какого-либо] интеллектуального принципа для его представления, а если такое и появляется, то этим может быть только имагинативный [принцип].

И наше определение множества через единство будет умственным определением, при котором единство берется как представимое само по себе и как изначально наличествующее в представлении. А наше разъяснение (*та'рīф*) единства через множество будет иметь природу побуждения (*танбīх*), при котором мы пользуемся имагинативным подходом (*мазхаб хайālī*) для указания на имеющееся у нас интеллигибельное, которое мы не представляем присутствующим в уме (*зихн*)[587].

Когда же говорят: «Единство – это вещь, в которой нет множественности», то они указывают, что под этим выражением подразумевается, что вещь, которая для нас априорно умопостигаема, противолежит той другой[588] или не есть та, т. е. таким способом побуждают [в уме понятие о] ней посредством отрицания за ней означенного [свойства].

Поистине удивляют те, кто определяет число, говоря: «Число есть множество (*касрä*), состоящее из единиц (*виḥдāт* / *ваḥдāт*) или единичных (*'āḥād*)». Ведь множество – это то же самое, что и число, а не как род для него[589]; и сущность (*ḥақықä*) множества заключается именно в составленности из единиц. Посему сказать: «Множество состоит из единиц», это словно сказать: «Множество есть множество», ибо множество есть не что иное, как название состоящего из единиц.

§ 1.3. Об одном определении многого

Если кто-то скажет, что множество может состоять из иных вещей, нежели единиц, например, из людей и животных»[590], то [в ответ] мы скажем: подобно тому как эти вещи не суть единицы, а вещи, которые служат субстратами для единиц[591], точно так же они не суть множество, а вещи, которые служат субстратами для

множества; и подобно тому как означенные вещи суть единичные (*ʾāḫād*), а не единицы (*виḥдām*), точно так же они суть множественные (*каc̲прä*), а не множество (*каc̲рä*). <106>

§ 1.4. Об одном определении числа

И напрасно думают те, кто полагал выйти из [тупика кругового определения], утверждая, что «число есть дискретное количество, имеющее порядок (*мартпб*)». Ведь для [образования] в душе[592] представления о количестве требуется знание [понятий] о части, делении и равенстве. «Часть» и «деление» можно представить посредством количества. Что же касается «равенства», то для незатуманенного ума оно уступает «количеству» по ясности, ибо равенство есть одна из тех собственных акциденций количества, в определении которых должно присутствовать количество. Говорят, [например]: «Равенство – это единство (*иттиḫād*) по количеству».

Таков и «порядок», взятый в определении числа, поскольку он постигается лишь после постижения «числа».

§ 1.5. Итог

Отсюда надо знать, что все такие [определения] суть побуждения (ед. *танбīх*), схожие с побуждениями посредством примеров и синонимов, и что означенные понятия (все или часть их) представимы сами по себе, а на них указывают с помощью означенных вещей только для пробуждения их [в уме] и их различения.

§ 2. Акцидентальность единства

Теперь мы говорим: единство сказывается или об акциденциях, или о субстанциях. Если оно сказывается об акциденциях, то оно не будет субстанцией – в этом нет никакого сомнения.

§ 2.1. Не сказывается о субстанции как ее конституирующая часть

А если единство сказывается о субстанциях, то оно отнюдь не сказывается в качестве дифференции или рода, ибо оно непричастно к установлению (*таḫḳыḳ*) сущности (*māхиййä*) чего-либо из субстанций, но является вещью, неотделимой (*лāзим*) от субстанции, об этом тебе уже известно[593]. Значит, оно сказывается о ней не как сказывается род или дифференция, но как сказывается акцидентальное (*ʻарāḍы*). Субстанцией служит единое [нечто], а единство – это само понятие, которое есть акциденция. Ведь акциденция, хотя и является таковой как одна из этих пяти [предикабилий], вместе с тем она может оказаться и субстанцией, а именно если брать его составным, например – белое[594]. Однако природа простого понятия[595] <107> непременно будет акциденцией в том другом смысле[596], ибо оно существует в субстанции, притом не как ее часть и[597] не может конституироваться отдельно от нее.

§ 2.2. Не наличествует отдельно от субстанции

Посмотрим теперь, может ли единство, которое существует в каждой субстанции не в качестве ее конституирующей части, конституироваться отдельно (*муфāриḳ*) от субстанции[598]?

Мы говорим: это невозможно. В самом деле, если оно конституируется в качестве отрешенного (*муджаррад*) единства, то (а) или оно представляет собой просто неделимое [нечто], и нет иной природы, которой предицируется неделимость, (б) или же имеется такая природа.

(а) Первое [предположение] нелепо. Ибо, по крайней мере, сначала должно иметься бытие, а потом это бытие [уже квалифицируется как] неделимое. А если такое бытие обязательно есть нечто иное, нежели единство и неделимость, то оно является либо субстанцией, либо акциденцией. Если это акциденция, то единство будет в акциденции, а [через нее] непременно будет в субстанции. Если же это субстанция, а единство неотделимо от нее, то оно существует в ней на манер существования того, что существует в субстрате.

А если единство отделимо от субстанции, то таковое, при отделении от данной субстанции, будет иметь иную субстанцию, к коей оно привходит и коей оно сопутствует, коли полагается, что ее бытие [должно] сопутствовать какой-то субстанциональности. Тогда та [вторая] субстанция будет таковой, что если бы к ней не перешло это единство, то не имела бы единства. А такое – нелепо.

Если же у той субстанции было единство, и к ней прибыло единство, то у нее оказывается два единства, а не одно. Тогда таковая есть две субстанции, а не одна, ибо она есть два единых, что также нелепо.

Кроме того, если каждое из двух единств будет в другой субстанции, то к одной из двух субстанций единство не перешло. <108> Тот же вопрос уже будет ставиться в отношении той субстанции, к которой перешло единство и которая также стала двумя субстанциями. А если каждое единство присутствует в обеих субстанциях, то это единство оказывается двоицей, что нелепо. Отсюда ясно, что единству не бывать отдельно от субстанции, в коей оно находится.

(б) [Возвращаясь] к началу, мы говорим: если единство не является просто неделимостью, но некоторым неделимым бытием, так что бытие включается в единство, а не служит субстратом для него, то при допущении отлучения этого единства от субстанции [и] раз оно может существовать само по себе, таковое окажется отрешенным неделимым бытием, а не только неделимым бытием, и единство выступает неделимым субстанциальным бытием, если это бытие конституируется не в субстрате. В таком случае у акциденций не будет единства в каком-либо аспекте; а если у них есть единство, то оно иное, нежели единство субстанции; и тогда единство сказывается о них омонимически.

Окажется также, что среди чисел есть такие, которые составлены из единиц акциденций, и такие, которые составлены из единиц субстанции. Посмотрим, разделяют ли оба [типа] понятие о неделимом бытии или же не разделяют?

Если они не разделяют, то в одном из них единство служит неделимым бытием, а в другом – нет. Но под единством субстанций или акциденций мы не подразумеваем таковое, когда в отношении одного из них единство понимается иначе, нежели неделимое бытие.

А если оба они разделяют означенное понятие, и таковое есть неделимое бытие, которое именно и подразумевается нами под единством, то это понятие более общее сравнительно с понятием, о котором мы упоминали чуть выше[599], ибо то понятие, будучи неделимым бытием, должно <109> служить также в качестве субстанциального бытия, раз допустили его бытие отлученным. Но коли оно есть субстанция, то таковое не может привходить к акциденции; тогда как из высказывания о нем как об акциденции еще не следует, что оно не может привходить к субстанции: к субстанции привходит акциденция, ею конституируясь, а к акциденции не привходит субстанция так, чтобы она конституировалась ею.

Следовательно, общее (*джāми‘ӓ*)[600] единство более общее, нежели то понятие[601], а мы ведем речь именно о таком единстве – постольку поскольку оно есть только неделимое бытие, без чего-то дополнительного[602]. Таковое же не отлучимо от своих субстратов, иначе оно стало бы тем частным понятием[603]. Невозможно, чтобы единство было неделимым бытием в акциденциях и субстанциях, одновременно будучи отлучимым – тогда субстанция привходила бы к акциденции или единство оказалось бы разным в субстанциях и акциденциях.

Отсюда явствует, что сущность (*ḫақыīкӓ*) единства есть понятие акцидентальное, одно из неотделимых (ед. *лӓзим*) [акциденций] вещей.

§ 2.3. Возражение и ответ на него

Кто-то может сказать: неотлучимость означенного единства подобна неотлучимости общих понятий, когда они конституировались бы сами по себе, без своих дифференций (на манер того, как человечность не отлучается от животности), но такая отлучимость не приводит к акцидентальности – к таковой приводит невозможность отлучения в случае понятия, которое установленное (*муḫаҫҫал*), сущее и индивидуальное (*мушаххаҫ*).

[В ответ] мы говорим: дело обстоит иначе, поскольку отношение предположенного нами более общим к предположенному нами более частным не такое, как отношение [делимого] к получаемым делениям согласно конституирующей дифференции[604]. Ибо мы показали, что единство не входит в дефиницию субстанции или ак-

циденции, а относится [к субстрату] как общая неотделимая [акциденция]. Когда мы указываем на простое[605] из него, <110> то его самость[606] отличается от сопутствующей ему спецификации[607], а не как цветность в белизне[608]. И раз верно, что оно неотлучимо, то верно, что предикат, который есть общее неотделимое понятие[609], чье имя произведено от просто понятия – от единства, а это простое служит акциденцией[610].

§ 3. Заключение об акцидентальности числа

Раз единство акцидентально, то и число, будучи составленным из единиц, также акцидентально. <111>

Глава [четвертая]
Акцидентальность величин[611]

Континуальные количества суть величины (*макāдӣр*)[612] континуальных [вещей]. А тело, относящееся к [категории] «количество»[613], служит величиной континуального, которое есть тело в смысле формы[614], как это тебе уже известно из разных мест [настоящего сочинения][615]. Что же касается тела в другом смысле, т. е. входящего в категорию «субстанция»[616], то мы завершили [рассмотрение] его[617].

§ 1. Акцидентальность телесной величины

Означенная величина, как было выяснено, [находится] в той или иной материи. Она может увеличиваться и уменьшаться при сохранности [телесной] субстанции. Посему она непременно есть акциденция.

Но это такая акциденция, которая связана с материей и с чем-то, находящимся в материи, ибо только в воображении (*вахм*) данная величина может быть отрешена от материи. Она не отлучается и от [телесной] формы, которая принадлежит материи, посколь-

ку это – величина объекта (*маўḍӯ‘*), приемлющего [три] измерения (ед. *бу‘д*), а такое невозможно без данного континуального объекта, точно так же как время невозможно без того континуального, кое есть расстояние (*масāфä*).

Величина эта означает то, что континуум[618] может быть измерен [накладыванием на него единицы измерения] (г. *масаḫа*) столько-то и столько-то раз: конечное число раз, если он конечен, и бесконечное – если его вообразить бесконечным. И таковое не то же самое, что быть объектом, в котором можно предположить упомянутое измерение. Ибо не последним тела отличаются друг от друга, а тем, что могут быть измерены [накладыванием на них единицы измерения] столько-то и столько-то раз. <112> Одно есть количество тела, другое – его форма. И означенное количество никак не может быть вообразимо отрешенным от той формы, тогда как и ее, и форму можно вообразить отрешенными от материи.

§ 2. Акцидентальность поверхности и линии

§ 2.1. Два аспекта, общих для поверхности и линии

Что касается поверхности и линии, то обе, с одной стороны, могут рассматриваться (1) в качестве предела / конца (*нихāйä*), а с другой – (2) в качестве величины.

§ 2.2. Три аспекта поверхности

Поверхность также может рассматриваться в аспекте того,

(1) что она допускает предположение (*фарḍ*) в ней двух измерений (ед. *бу‘д*) на манер указанных трех измерений, т. е. только двух измерений, пересекающихся под прямым углом;

(2) что она поддается измерению (г. *ḳаддара*, *масаḫа*), бывает больше или меньше;

(3) что в ней можно предположить измерения (ед. *бу‘д*) соответственно различиям в [геометрических] фигурах (ед. *шакль*).

Посмотрим, каковы эти свойства в нем[619].

§ 2.3. О принятии поверхностью двух измерений

Поверхность приемлет предположение в ней двух измерений, потому что она выступает концом (*нихāйä*) для тела, в каковом можно предположить три измерения. Ведь из служения вещи концом для приемлющего три [измерения], [т. е.] поскольку она является концом для такового, а не концом вообще, следует, что она приемлет предположение в ней двух измерений.

Но с этой стороны поверхность является не величиной, а соотнесенным (*муḍāф*). А если соотнесенная, то непременно выступает величиной – тебе уже известна разница между соотнесенным вообще и соотнесенным, которое представляет [собственно] категорию[620] и которое, как мы показали, не может служить количеством или качеством[621].

§ 2.4. О ее служении величиной

Что касается бытия величиной (*миḳдāр*), то поверхность является таковой с другой стороны, с которой она отличается от других поверхностей по величине (*ḳадр*, *мисāḫä*) – в первом же смысле[622] она не может отличаться от них.

§ 2.5. Поверхность акцидентальна

Но с обеих сторон поверхность будет акциденцией: как предел / конец (*нихāйä*) она является привходящей к конечному (*мутанāхī*) [телу], поскольку наличествует в нем не в качестве его части и не конституируется без него. И мы сказали, что находящееся в некоторой вещи[623] не обязательно совпадает (г. *ṭāбаḳа*) с ней по самости[624] (к этому следует обратиться, если возникнет какое-либо сомнение на сей счет). <113>

Также и в аспекте служения величиной поверхность является акциденцией.

§ 2.6. Допущение двух измерений – не самостно[625]

Была бы готовность к предположению в ней двух измерений чем-то свойственным поверхности самой по себе[626], отношение

величинности (*миқдāриййä*) в поверхности к означенному не было бы отношением величинности к телесной форме, но отношение этого нечто к величинности в поверхности оказалось бы отношением дифференции к роду, а другое отношение – отношением акцидентального к форме. [Несостоятельность] такого тебе явствует при рассмотрении принципов[627].

§ 2.7. Поверхность уничтожается при смене фигуры…

Знай, что ввиду своей акцидентальности поверхность возникает и уничтожается в теле при соединении и разъединении, изменении фигуры или разрезании.

Поверхность тела может быть плоской, потом таковая уничтожится как плоская и возникнет круглая поверхность. Но из приведенных ранее рассуждений[628] тебе известно, что в действительности одна и та же поверхность не может служить в бытии субстратом для сферичности и плоскостности. Дело с поверхностью обстоит иначе, чем с телами, когда одно и то же тело может служить субстратом для актуально различных измерений, сменяющих друг друга в нем. И это потому, что если от поверхности отстранить его фигуру, в результате чего уничижаются его измерения, то таковое возможно, только если она разрезается, а разрезанием уничтожается актуальная единая форма поверхности. Об этом тебе известно и из других рассуждений. И тебе известно, что таковое не обязательно в отношении материи (*хайӯля*) – чтобы материя соединения была иной, нежели материей разъединения. Также тебе известно, что если поверхности соединяются друг с другом так, что общие границы (ед. *ḥадд*) исчезают, то возникшее представляет собой другую по числу поверхность, и если таковую вернуть в состояние, которое было до соединения, то по числу мы не будем иметь первоначальную поверхность, а другую, подобную (*мисль*) ей, ибо уничтожившееся (*ма ʻдӯм*) не восстанавливается. <114>

§ 2.8. Линия аналогична поверхности

Раз тебе уже известно, какова поверхность, то тебе известно, как обстоит дело и с линией – суди о ней по аналогии.

§ 3. Поверхность неотделима от тела, линия – от поверхности

Итак, тебе уже ясно, что означенные [величины] суть акциденции, в бытии не отлученные от материи. Также тебе уже известно, что и в воображении (*тавахху́м*) они не могут быть отделены от формы, которая материальна по своей природе[629]. Остается узнать, как подобает понимать наше утверждение, что от тела поверхность отделима в воображении и что от поверхности линия отделима в воображении.

Мы говорим: эта отделимость (*муфа̄раḳӓ*) здесь понимается в двух смыслах. Во-первых, в воображении предполагать поверхность без тела, линию без поверхности. Во-вторых, обращать внимание на поверхность, никак не учитывая тело – есть ли оно вместе с ней или нет[630]. Тебе ясна разница между такими двумя аспектами: рассматривать одну только данную вещь, но при убеждении, что [реально] она вместе с другой и не отлучима от нее; или рассматривать одну только ее, но с условием, что она отлучена от своей напарницы: считая, что подобно тому как при взятии ее в отдельности она предстоит в воображении конституированной самостоятельно, [точно также она конституирована и сама по себе][631], т. е. ее разлучают с другой вещью, полагая последнюю не вместе с ней.

Поэтому ошибается тот, кто думает, будто поверхность, линия и точка могут вообразиться поверхностью, линией и точкой при полагании, что нет тела вместе с поверхностью, линией и точкой. Ведь невозможно в воображении предположить поверхность отдельно, не в качестве предела для чего-нибудь, при этом не представить себе ее вместе с особым положением (*вад ʿ*) и имеющей две стороны (ед. *джихӓ*), которые ведут идущего к ней таким образом, что он встретит две разные стороны (ед. *джа̄ниб*)[632], как это тебе уже известно[633]. Тогда вообразимое поверхностью оказалось бы не поверхностью![634] <115> Но поверхность есть сама граница, а не нечто, имеющее границу[635].

Если же вообразить поверхность как сам предел, который следует только за одной стороной, или как саму [эту единую] сторону и границу, – если ее вообразить таковой без того, чтобы у нее была

делимость в другую сторону[636], то и [нечто][637], для которого она служит пределом, было бы так или иначе вообразимым вместе с ней![638]

Подобным образом обстоит дело с линией и точкой.

§ 4. Точка не предшествует трем величинам

Если же кто-нибудь скажет, что своим движением точка образует линию, [линия – поверхность, поверхность – тело], то это говорится в плане воображения (*тахаййуль*), но таковому не иметь места в бытии.

§ 4.1. Первое доказательство

И это не потому, что у точки нельзя предположить некоторое перемещающееся касание (*мумāссā*) – мы показали, что в отношении нее это допустимо в определенном аспекте. Но само касание не есть нечто сохраняющееся [вне ума] (*сāбит*)[639], и после касания вещь не оказывается только таковой, каковой была до него. Посему не имеется точки, которая после касания остается принципом линии; не получается некая протяженность (*имтидāд*) между ней и частями касания. Ибо, как это тебе известно из [разделов по] физике, только посредством касания данная точка становится точкой и границей. А если при движении касание перестает существовать, то как ей оставаться точкой?! И как то, для чего она служит принципом, может остаться в качестве сохраняющегося следа (*расм*)?! Таковое имеет место только в эстимации (*вахм*) и воображении (*тахаййуль*).

§ 4.2. Второе доказательство

И еще: движение точки происходит, только если есть сущая вещь, на которой или в которой она движется. А такая вещь предрасположена к тому, чтобы [нечто] двигалось в нем, значит, она представляет собой тело, поверхность, измерение (*бу'д*) в поверхности или измерение, которое есть линия. Все эти вещи оказываются сущими еще до движения точки. Тогда движение точки не может служить причиной для их бытия. <116>

§ 4.3. Установление бытия трех величин

Что касается бытия телесной величины, то оно очевидно. Бытие же поверхности следует из непременной конечности телесной величины. А бытие линии вытекает из возможности разрезания поверхностей и из допущения наличия у них границ.

§ 5. Об угле

Что касается угла (*завийа*), то [некоторые] представляют его себе как континуальное количество, отличное от поверхности и тела. Посему мы должны рассмотреть его.

§ 5.1. Что такое угол; два значения термина

Мы говорим: величина, будь она телом или поверхностью, может оказаться окруженной пределами (ед. *нихāйа*)[640], которые завершаются одной [общей] точкой. Как окруженная этими пределами она представляет собой вещь, имеющую угол, без принятия во внимание состояния пределов с [другой][641] стороны[642]. Это словно величина, [образованная из] более одного измерения (*бу'д*), заканчивающихся точкой[643]. Если ты хочешь, то ты можешь называть саму величину, взятую в таком аспекте, углом; но при желании углом можешь называть именно качество, присущее ему в означенном аспекте: в первом случае это походит на квадрат, во втором – на квадратность.

Если прилагаешь имя [«угол»] в первом смысле, то ты можешь сказать: угол равный, меньше или больше сам по себе, ибо его субстанцию составляет величина. А если его прилагаешь во втором смысле, то ты можешь сказать: эти [свойства][644]привходят к нему благодаря величине, в которой он находится, на манер [их привхождения] к квадратности.

Та вещь, которая есть «угол» в первом смысле, допускает предположение в ней трех измерений[645] или двух, посему служит величиной тела или поверхности[646].

§ 5.2. Угол не является четвертым родом величины

Выдвинувший означенное мнение [об отличии угла от поверхности и тела] говорит: поверхность возникает, если производящая ее линия[647] движется в воображении обеими ее точками, пока не создаст ее; это на самом деле словно длина движется вширь, так что после глубины появляется ширина, т. е. получается длина и ширина; в случае же с углом создающее угол не движется ни в длину исключительно, оставаясь той же [линией], ни вширь [по-настоящему], чтобы появилась поверхность, а движется одним концом, в результате чего получается угол. Таким образом, он сделал угол четвертым родом величины. <117>

Причиной [означенной ошибки] является непонимание этим человеком смысла наших слов о том, что у вещи [должно иметься] три или два измерения, дабы быть телесной или поверхностной. Но если ты понял данный [смысл], то тебе ясно, что разумным людям не обязательно и не нужно прислушиваться к нему – с его стороны это просто занятие не своим делом. А этот несведущий и растерянный [человек] может дойти до утверждения, будто подлинно поверхностью служит только квадрат или прямоугольник[648]. Его слова не заслуживают того, чтобы на них останавливаться.

Теперь ты уже знаешь бытие величин (*ʾaḳdār*), и что они представляют собой акциденции, и что они не служат принципами для тел. Ошибка в отношении их возникла по известной тебе причине[649].

§ 6. Акцидентальность времени

Что касается времени (*zamān*), то его акцидентальность и зависимость от движения тебе была установлена раньше[650].

§ 7. Нет других величин

Тебе остается знать, что не существует величин помимо означенных [трех].

§ 7.1. Четыре разряда континуального количества

Мы говорим: континуальное количество может или быть чем-то устойчивым (*кāрр*), реализованным в бытии со всеми своими частями, или не быть таким. Если оно не таково, а обновляется (*мутаджаддид*) в бытии, одна вещь за другой, то это – время (*замāн*). А если устойчив, то это – величина.

В свою очередь, величина бывает или наиболее завершенной среди величин, т. е. таковой, в каковой можно предположить три измерения (большего их числа невозможно предположить), тогда это есть телесная (*муджассам*) величина; или таковой, в каковой можно предположить только два измерения; или таковой, каковая имеет только одно измерение.

Поскольку всякое континуальное имеет какое-то измерение (актуально либо потенциально) и поскольку нет более трех измерений или меньше одного, то величин [всего] три, а самостно континуальных количеств – четыре[651].

§ 7.2. О месте

О некоторых других вещах порой говорят как о континуальных количествах, но таковыми они не являются[652]. <118>

Что касается места (*макāн*), то оно представляет собой поверхность[653].

§ 7.3. О тяжести и легкости

Тяжесть (*сиḳаль*) же и легкость (*хиффä*) таковы, что своими движениями они причиняют величины во временах и местах[654]. Но сами по себе они и не делятся на части так, чтобы исчисляться какой-то из них, и не соотносятся в аспекте равенства (*мусāвāт*) и неравенства (*муфāватä*), т. е. чтобы можно было предположить у [данной величины] конец, который прилагается к одному концу однородной с ней [величины], а затем прилагается другой ее конец к другому концу второй, и в случае совпадения первая будет равной второй, иначе будет неравной – именно так мы понимаем «равенство» и «неравенство», посредством которых определяется «величина».

А делимость, которая привходит к легкости и тяжести, когда, [например], одна тяжесть оказывается в половину другой, связана с тем, что первая проходит за данное время половину расстояния, [проходимого второй]; или она проходит данное расстояние за удвоенное время [сравнительно с той]; или в данном инструменте бóльшая двигается вниз таким образом, что за этим следует движение меньшей вверх[655]; или еще в результате чего-нибудь в таком роде. Это подобно тому, как одна теплота оказывается вдвое больше другой теплоты, постольку поскольку воздействует двукратно превосходящим образом[656] или находится в теплом теле, которое вдвое больше [по объему сравнительно с другим], схожим с ним по теплу.

§ 7.4. О большом и малом, многом и немногом…

Так обстоит дело и в отношении малого (*сагӣр*) и большого (*кабӣр*), немногого (*калӣль*) и многого (*каḳӣр*), [и тому подобного]. Таковые суть акциденции, привходящие к количествам в аспекте соотнесенности (*муḍāф*). Об всем этом ты получил объянение в другом месте[657].

В общем, определение (*хадд*) количества – это то, в каковом может иметься нечто из него, способное служить для него исчисляющей единицей (*вāḫид ʻāдд*), и это [свойство] присущее ему самому, притом не важно, будет ли означенная способность бытийной (*вуджӯдиййä*) или предположительной (*фарḍыййä*)[658]. <119>

Глава [пятая]
Верификация сущности числа, определение его видов и выявление его начал[659]

Теперь нам подобает установить природу (*ṭабӣʻä*) чисел и их свойства и как дóлжно предсталять их статус и бытие, ибо от них мы поспешно перешли к континуальным количествам, поскольку наша цель требовала этого.

§ 1. Число существует и вне ума

Мы говорим: у числа имеется бытие и в вещах, и в душе[660]. Ничего не сто́ит утверждение того, кто говорит, будто число не имеет иного бытия, нежели в душе. Но если таковой скажет, что отвлеченно от исчисляемых [объектов], которые среди конкретов, число имеет бытие только в душе, то это будет истинно. Ведь мы показали, что отвлеченно от конкретов (*ʾaʿйāн*) единое / единица (*аль-вāẖид*) не существует, не наличествует само по себе иначе как в уме (*зихн*). Так обстоит дело и с тем, чье бытие основано на бытии единого[661].

Что же касается наличия чисел в существующих [вещах], то в этом нет никакого сомнения, коль скоро в существующих [вещах] имеется единств (*ваẖдāт*) более одного[662].

§ 2. Каждое число есть отдельный вид

Каждое из чисел таково, что оно само по себе есть вид (*наўʿ*). Будучи этим видом, таковое и едино само по себе, и имеет [особые] свойства. Но то, что не имеет реальности (*ẖаḳыīḳӓ*), не может иметь свойств, [таких как] простота, составленность, совершенство, избыточность, недостаточность, квадратность, кубичность, иррациональность или прочая из фигурностей, присущих числам[663]. <120>

Значит, у каждого числа имеется и своя, присущая именно ему реальность, и форма (*ṣӯрӓ*), которой оно представимо в душе. Этой реальностью служит его единство, благодаря которому оно есть то, каково оно есть.

§ 3. О присущем числу единстве

Однако число не является таким множеством (*каṣрӓ*), которое не складывается в одно единство, а посему о нем говорят как о [просто] совокупности единиц (*маджмӯʿ ʾāẖāд*)[664]. Нет же, но в той мере, в которой оно есть совокупность, таковое есть единое и обладает свойствами, которых нет у прочего.

И нет ничего удивительного в том, что вещь является единой благодаря обладанию данной формой, например – десятеричностью или троичностью, но [вместе с тем] у этой вещи имеется мно-

жественность. В аспекте [обладания формой] десятеричности эта вещь имеет свойства, присущие десяти, а в аспекте своей множественности она имеет лишь те свойства, которые присущи множеству, каковое противолежит единству[665]. Посему в плане десятеричности десятка не делится на две десятки, у каждой из которых были бы свойства десятеричности.

§ 4. Об определении видов числа

§ 4.1. Некорректное определение

Не должно говориться: десять – это не что иное, как девять и один; или пять и пять; или один и один и один и так далее, пока не дойдем до десяти. Ибо словами «Десять есть девять и один» ты прилагаешь девять к десяти и присоединяешь к ней (девяти) один. Это словно сказать: «Десять есть черное и сладкое». Тогда оба присоединенных друг к другу свойства должны быть верными в отношении десяти, т. е. десять оказалась бы и девятью, и одним. Но если таким присоединением ты не хочешь [дать] определение (*ma'rūf*), но лишь подразумеваешь [нечто, подобное пониманию] высказывания «Человек есть живое и разумное» как «[Человек есть] животное – то животное, которое разумно», то ты словно говоришь: «Десять есть девять – та девять, которая есть один». Это также абсурдно.

Если же ты подразумеваешь, <121> что десять есть девять вместе с одним и если хочешь этим сказать, что десять есть девять, к которой [присоединен] один таким образом, что в отдельности девять не будет десятью, но вместе с одним данная девять становится десятью, то и здесь ты ошибаешься. Ибо девять, взятая сама по себе или же вместе с чем-то еще, окажется девятью, но никак не десятью.

А коли «вместе с» ты делаешь описанием (*сыфа*) не для девяти, а для описуемого ею, то ты словно говоришь: «Десять есть девять, но одновременно с ее бытием девятью она также есть один». Это опять же будет ошибочно. Все таковое – сбивающая с толку метафорическая речь. В действительности, десять есть совокупность девяти и одного, когда они берутся вместе и от обоих появляется нечто, отличное от них.

§ 4.2. Почему не дефинируется, а дескрипируется

Если ты хочешь [определить] по существу (*таҳкыӈ*), то дефинировать каждое из чисел – это сказать: «[Таковое] есть число, [образованное] из сочетания (*иджтимā'*) единицы, единицы и единицы…», упоминая все соответствующие единицы[666]. Ибо оно дефинируется или (1) через число, с указанием не на его сложения из составляющих, а на одно из присущих ему свойств (ед. *хāҫҫиййä*), но это будет дескрипция данного числа, а не его дефиниция согласно его субстанции; или (2) через указание на его сложение из составляющих. Если указать на его сложение из двух чисел опричь других, т. е. сказать, к примеру, о десяти, что она составлена из пяти и пяти, то это не будет предпочтительнее сложения ее из шести и четырех – ее идентичность (*хувиййä*) не более связана с одним, нежели с другим. В качестве же десяти [число] есть одна-единственная сущность (*māхиййä*). Но невозможно, чтобы сущность была бы одной-единственной, а указывающие на таковую дефиниции были бы разными. <122>

Раз так, то [такое число] дефинируется ни через эту [пару чисел] или другую, а как указано нами выше. В таком случае его сложение из пяти и пяти, или шести и четырех, или трех и семи будет чем-то привходящим к нему, а таковые служат дескрипциями для него. К тому же, твое определение (*таҳдīд*) [десяти] через пять [и пять] нуждается в определении пяти, так что все сводится к единицам. Тогда смысл твоего высказывания о десяти как о сложенной «из пяти и пяти» будет таким же, как и смысл твоего высказывания «из трех и семи» или «из восьми и двух» – я имею в виду: если твой взор обращен на единицы. Но коли твой взор будет обращен к форме пяти и пяти или трех и семи, то каждый из аспектов рассмотрения будет отличным от другого. У единой же самости не может быть сущностей (ед. *ҳакыӈкä*) с разными смыслами (ед. *мафхӯм*), а множественными бывают именно ее конкомитанты и акциденталии. Вот почему Главный (*мукаддам*) философ[667] сказал: не думай, будто шесть есть три и три; это единым разом шесть.

Однако рассмотрение числа в аспекте его единиц затруднительно и для воображения, и для [словесного] выражения, ввиду чего прибегают к его дескрипциям.

§ 5. Двоица есть первое число

При рассмотрении числа необходимо также исследовать статус двоицы / двойки (*ʾуснуввӑ*).

§ 5.1. Возражение против полагания двоицы числом

Ведь некоторые говорят, что двоица не является числом. Ибо (1) она есть первое четное, а единица – первое нечетное; а раз единица, будучи первым нечетным, не представляет собой <123> число, то таковым не выступает и двоица, которая есть первое четное. Говорят также, что (2) число есть множество / многое (*кас̱рӑ*), составленное из единиц; а наименьшее из единиц – это три[668]. И еще: (3) будь двоица числом, она окажется либо составным [числом], либо нет; если составное, то таковое измерялось бы чем-то другим, нежели единицей! А если простое, то у него не будет половины!

§ 5.2. Ответ на возражение

Что до людей истины (*ʾасхӑб аль-ḥакӣкӑ*)[669], то они никак не занимают себя подобными вещами. Ведь единица не является числом не из-за того, что она нечетная или четная, а потому, что у нее нет разделения на единицы.

И когда они говорят о составленности из единиц, то под этим подразумевают не тот смысл, который грамматики вкладывают в слово «множественное» (*джамʿ*) – что его минимум составляет три (хотя между ними и есть различия на сей счет)[670]. Нет же, но под этим они понимают: больше одного, превыше него. Так они обычно поступают; и их мало волнует то, что не имеется четного, которое не является числом, хотя и есть нечетное, которое не является числом. Им не обязательно стараться искать четное, которое не есть число. И они не ставят условие, чтобы первое число не имело никакой половины, но только требуют, чтобы у него, как у первого, не было бы половины, которая является числом. Ибо под «первым» они подразумевают, что таковое не состоит из чисел, а под «числом» – то, в чем имеется дискретность (*инфиṣӑл*) и в чем есть единица.

Следовательно, двоица выступает первым числом; это крайнее по малости (*қыллӕ*) среди чисел. Множество же в числе не заканчивается на каком-либо пределе.

§ 6. Малость двоицы не самостна, а относительна

Малость двоицы сказывается не сама по себе, но в сравнении с [прочими] числами. <124> И из того, что двоица не больше чего-либо, еще не следует, что ее малость не имеет места относительно чего-то другого. Также не обязательно, чтобы вещь, которой случается быть соотнесенной (*муḍāф*) с другой, имела бы иную соотнесенность к иной вещи, которая сопутствует данной соотнесенности. Ибо не обязательно, что, раз есть вещь, у которой имеются две соотнесенности – по малости и по многости одновременно (будучи малой сравнительно с другой, она вместе с тем является многой сравнительно с третьей), то и всякая малость, которая бывает у некой вещи, должна сопровождаться определенной ее многостью: если, к примеру, есть вещь, которая является и владеющей и владимой, то отсюда еще не следует, что не может быть вещи, которая была бы только владеющей; если есть вещь, которая служит и родом и видом, то отсюда еще не следует, что не может быть вещи, которая служила бы только родом. Ведь малое является малым не потому, что для него имеется еще и вещь, по сравнению с которой оно является многим, но потому, что есть вещь, которая является многой сравнительно с ним[671].

Итак, двоица представляет собой минимальную (*’аḳаллӕ*) малость (*ḳыллӕ*). Малость – по сравнению с любым [прочим] числом, ибо меньше (г. *наḳаṣа*) любого [прочего] числа. Минимальная – поскольку она не является многим (*каṣīр*) сравнительно с некоторым числом. И если двоица не будет сравниваться с чем-то другим, то она не будет малой.

§ 7. Множество абсолютное и относительное

«Множество» (*каṣрӕ*) понимается в двух смыслах. Один из них – это когда у вещи наличествует более одной единицы. Такая [множественность / многость] никак не связана со сравнени-

ем с какой-либо другой вещью. Второй – это когда у вещи наличествует имеющееся у другой вещи и еще большее. <125> Такова [множественность / многость] «по сравнению» (*би-ль-ḳыйāс*). Схожим образом дело обстоит с великостью, длинностью и широкостью[672].

Множество, взятое в абсолютном [смысле], противолежит единству наподобие противолежания (*таḳābуль*) вещи тому принципу, который его измеряет. Другое множество противолежит малости наподобие противолежания соотнесенных (ед . *муḍāф*). Но между единством и множеством нет никакой противоположности (*таḍāдд*) – и как такая возможна, коли единство конституирует (г. *ḳаввама*) множество?! Этот вопрос мы и должны выяснить. <126>

Глава [шестая]
Противолежание единого и многого[673]

Нам надлежит рассмотреть, каков характер противолежания (*муḳābаля*) между многим / множественным (*каc̲īр*) и единым (*вāḥид*). Для нас противолежание (*таḳабуль*) бывает четырех разновидностей (ед. *ṣынф*), как то было показано[674]. Мы еще установим, что форма противолежания обязует к тому, чтобы число этих разновидностей было именно таковым[675].

§ 1. Не противолежание как противоположность

Одна из этих разновидностей – противолежание как противоположность (*таḳābуль ат-таḍāдд*).

§ 1.1. Первый аргумент

§ 1.1.1. Суть аргумента

Однако между единством (*ваḥдä*) и множеством (*каc̲рä*) не может быть такого противолежания. Ведь единство конституирует

(г. *ḳаввама*) множественность, а противоположности (ед. *ḍыдд*) таковы, что ни одна вещь не конституирует ей противоположную, но разрушает ее и уничтожает.

§ 1.1.2. Возможное возражение против него

Но кто-то может сказать, что единство и множество выступают именно как противоположности. Ибо не следует полагать, что противоположность уничтожает [свою] противоположность как угодно, а надлежит считать, что она ее уничтожает, вселяясь в ее субстрат. Тогда и единство выступает именно так, уничтожая множественность вселением в ее субстрат, раз допустимо, что единство и множество приходят в [один и тот же] субстрат.

§ 1.1.3. Ответ на возражение

В ответ такому человеку мы говорим: подобно тому как множество реализуется (г. *ḫаṣала*) посредством единства (*ваḥдӓ*), точно так же множество уничтожается уничтожением своих единиц (*ваḥдāт*), а не само по себе первичным образом. Сначала уничтожаются его единицы, вслед за коими уничтожается и само множество. Значит, когда единство уничтожает множество, то оно это делает не согласно первичной цели – сие вначале уничтожает имеющиеся у множества единицы обращением из актуального состояния <127> в потенциальное, что необходимо влечет за собой исчезновение множества. Следовательно, первичным образом единство уничтожает только единство, и притом не как теплота уничтожает холод, ибо единство не противополагается (г. *таḍадда*) единству, но [оно его уничтожает] таким путем, что к тем единицам приходит какая-то причина, из-за которой уничтожается образование от них единства, [как это происходит] с уничтожением поверхностей.

Если единство служит противоположностью для множества в силу такого чередования в субстрате, то больше подобает, чтобы единство противополагалось единству, [притом] что единство не уничтожает единство на манер уничтожения холода теплотой; ибо если привходящее единство уничтожает первоначальное единство, то оно уничтожает его не в том же субстрате, каковой имеется

у другого единства, – лучше полагать, что он есть часть этого субстрата. Само же множество первичным образом не уничтожается этим единством.

Кроме того, для бытия противоположностями недостаточно требовать наличия у двух вещей единого субстрата, в коем они сменяют друг друга. Наряду с такой сменой, для этого необходимо, чтобы природы их были такими взаимно исключающими (*мутанāфийä*) и взаимно отстраняющими (*мутабā'идä*), когда одна из них не может конституироваться другой ввиду самостного различия (*хилāф*) между ними, и чтобы их взаимоисключение было первичным.

§ 1.2. Второй аргумент

И еще: кто-то вправе сказать, что субстрат единого и субстрат многого не суть один и тот же. Условием же для [бытия] противоположностями служит наличие у любой их пары единого субстрата. Вместе с тем, у конкретно взятого единства и конкретно взятого множества не имеется единого по числу субстрата, но только единый по виду. Как в таком случае может быть, чтобы субстрат единства и множества был бы нумерически единым?! И в свете сказанного ранее[676] от тебя не скроется знание о том, как в действительности обстоит дело в этом вопросе.

Отсюда явствует, что противолежание между единым и многим не относится к противолежанию как противоположности.

§ 2. Не противолежание как обладание и лишенность

Посмотрим теперь, является ли противолежание между ними противолежанием как между формой и лишенностью (*тақābуль аṣ-ṣūрä ва-ль-'адам*)[677]. <128>

§ 2.1. Обоснование

Прежде всего, говорим мы, для такого противолежания необходимо, чтобы лишенность была лишенностью чего-то принадлежащего субстрату, его виду или роду, как об этом было сказано по поводу лишенности[678]. Ты можешь изощриться и придумать аспект,

в котором единство будет отсутствием множества в том, чья природа по видовой своей принадлежности допускает умножение. И ты можешь придумать другой аспект, в котором множество будет отсутствием единства в том, чья природа тяготеет к единству. Но правда не допускает, чтобы были две вещи, каждая из которых служила бы и обладанием (*малякä*), и лишенностью по отношению к другой. [Подлинное] обладание обозначает саму по себе умопостигаемую (*ма'кӯль*), саму по себе утвержденную[679] (*сäбит*) вещь; лишенность же – это когда такая сама по себе умопостигаемая и сама по себе утвержденная вещь отсутствует у того, у кого она должна быть. Лишенность, значит, умопостигается и определяется (г. *хадда*) именно через обладание.

§ 2.2. О мнении некоторых древних

Что касается древних [философов], то некоторые из них относили это к противолежанию лишенности и обладания, считая его первейшей противоположностью (*муḍäддä*)[680]. В обладание, или форму, они включали благо, нечетное, единое, конечность, правое, свет, покоящееся, прямое, квадратное, знание (*'ильм*), мужское; а в лишенность включали их противолежащие – зло, четное, множественное, бесконечность, левое, тьму, движущееся, кривое, прямоугольное, мнение (*занн*), женское.

Для нас же трудно считать единство обладанием, а множество – лишенностью. Ибо, во-первых, мы определяем (г. *хадда*) единство как неделимость или лишенность актуальной части, <129> а в определение множества включаем делимость и имение частей, как об этом было сказано выше[681].

Во-вторых, единство присутствует во множестве, конституируя его. Как может сущность (*мäхиййä*) обладания присутствовать в лишенности таким образом, чтобы лишенность слагалась бы из собиравшихся обладаний?!

Точно так же, было бы само множество обладанием, [а единство – лишенностью], то как обладание может слагаться из лишенностей?!

Следовательно, нельзя считать противолежание между ними противолежанием обладания и лишенности.

§ 3. Не противолежание как противоречие

А раз так, то нельзя считать их противолежание противолежанием как противоречием (*мукābалят ат-танāқуḍ*). Действительно, если речь идет о [противоречии] в словах (*'альфāз*), то таковое не подходит здесь[682]. Если же оно в общих вещах (*аль-'умӯр аль-'āммä*)[683], то это будет того же рода, что и противолежание «лишенности–обладания»; более того – это само такое противолежание. Ибо «утверждению» (*муджибä*) соответствует «обладание» (*ҫубӯт*)[684], а «отрицанию» (*сālибä*) – «лишенность» (*'адам*). И тогда возникают те же нелепости, с которыми мы сталкивались выше [при рассмотрении обладания и лишенности].

§ 4. Не самостная соотнесенность, а только акцидентальная

§ 4.1. Как причины и следствия

Посмотрим, может ли противолежание между единством и множеством быть противолежанием соотнесенных (*таḳабуль аль-муḍāф*).

§ 4.1.1. Первый аргумент против самостной соотнесенности

Мы говорим: нельзя сказать, что между единством и множеством самими по себе есть противолежание соотнесенных. Это потому, что сущность (*māхиййä*) множества умопостигается именно в связи с единством: множество будет множеством в силу наличия единства, по причине него. Из трактатов по логике тебе известна разница между вещью, которая не существует без [другой] вещи, и вещью, чья сущность мыслится только в связи с [другой] вещью. Само множество нуждается в том, чтобы его мыслили [исходящим] из единства, ибо по своей самости оно причинено единством. И смысл того, что сие причинено, есть иной, нежели смысл того, что оно множество. Соотнесенность приходит к нему именно со стороны бытия его причиненным, а причиненность является конкомитантом <130> множества, но не самим множеством[685].

§ 4.1.2. Второй аргумент против самостной соотнесенности

И еще: будь [множество] соотнесенным, отсюда следовало бы, что подобно тому как его сущность мыслится именно в связи с единством, точно так же и сущность единства должна была бы мыслиться именно в связи с множеством – согласно условию об обратимости (*ин'икāс*) двух соотнесенных. Также они были бы равночинными (ед. *мутакāфи'*) в бытии: одно как единство, другое как множество. В действительности же это не так.

§ 4.2. Как меры и измеримого

Из всего сказанного явствует, что между единством и множеством нет противолежания в их собственных самостях. Однако к ним привходит противолежание со стороны следующего: единство как мера (*микйāль*) противолежит множеству как измеримому (*макīль*). Бытие же вещи единством не то же самое, что бытие ее мерой, но между ними есть разница. Привходящим образом единство служит мерой на манер того, как привходящим образом оно служит причиной.

§ 5. О мерах

§ 5.1. Однородность меры и измеримого

Благодаря находящемуся в них единству вещи становятся мерами. И у каждого [разряда] вещей единица (*вāḥид*), мера (*микйāль*), принадлежит к тому же роду. Так, единицей для длин служит длина, для ширин – ширина, для тел – тело, для времен – время, для движений – движение, для весов – вес, для слов – слово, для букв – буква.

§ 5.2. Мера естественная и условная

Обычно стараются, чтобы единица [измерения] у каждого [разряда] вещей представляла собой наименьшую, дабы погрешность была минимальной.

У некоторых вещей единица устанавливается естественным образом (*би-ṃ-ṭаб ʿ*), например [единичный] орех и [единичный] арбуз. У других же единица утверждается конвенциально (*би-ль-вад ʿ*): что больше данной единицы[686], то будет многим (*ʾакс̱ар*) по отношению к ней, а что меньше нее, то не считается единицей[687] – только целое берется как единица.

§ 5.3. Мера как наиболее известная вещь из данного рода

И в качестве единицы устанавливается наиболее явная (*ʾаẓхар*) из вещей данного рода. <131> К примеру, для длин единицей служит пядь, для площадей – пядь на пядь, для объемов – пядь на пядь на пядь.

§ 5.4. Мера движения

В случае движений единицей [должно выступать хорошо] известное в аспекте величины движение. Но нет такого движения, общего для всех [движений], кроме движений, чья величина определяется природой (*ṃабӣ ʿӓ*)[688]; особенно таких, которые не варьируются, а остаются постоянными по величине; и особенно такого, у которого самая малая величина движения. Наименьшую величину имеет движение, время которого наименьшее. Таковым является движение небесной сферы[689], которое очень быстрое и величина которой точно установлена, поскольку период вращения не увеличивается и не уменьшается. А малость его величины известна по скорости его возвращения: не надо долго ждать его обновления, но каждый день с ночью оно совершает оборот, [так что оно] близко к бытию (*вуджӯд*) и определению (*маḥдӣд*)[690], равно как и к делению посредством часовых движений: когда, например, движение [за один] час будет мерой движений; также и его время будет мерой времен.

В качестве [меры] движений можно было бы установить движение-единицу соответственно расстоянию[691]. Только это не употребительно и не может занять место первого установления (*фарḍ*)[692].

§ 5.5. Мера веса, музыкального интервала и словесного звука

Для весов мы устанавливаем вес [одного] дирхама, равно как и одного динара; для музыкальных интервалов – интервал в четверть тона и ему подобное из малых интервалов; для [словесных] звуков – краткая гласная буква, согласная буква или краткий слог[693]. <132>

§ 5.6. Уточнения

Не обязательно, чтобы любая из таких установленных [мер] непременно имела место реально (*вāḳы ʿ*), но она может наличествовать ментально (*би-ль-фарḍ*)[694].

Также возможно, чтобы в каждой категории полагать иную единицу – бóльшую или меньшую.

§ 5.7. Несоизмеримость

Вместе с тем не обязательно, чтобы если в данной [категории] вещей имеется полагаемая единица, то этой единицей измеряется любая вещь того же рода, ибо возможно, чтобы вторая вовсе была несоизмеримой (*мубāйин*)[695] с первой. Есть линия, которая несоизмерима с другой линией, поверхность – с другой поверхностью, тело – с другим телом[696]. Поскольку имеются несоизмермые друг с другом линии, поверхности и тела, то имеются и несоизмеримые движения. А раз так, то существует несоизмеримое время и несоизмеримый вес. Может быть также, что у вещи, несоизмеримой с другой, есть еще и третья, несоизмеримая с ней. Обо всем этом тебе известно из [части по] математике[697].

§ 5.8. Бесконечность мер и измеримых

Раз так, то единиц, которые полагаются в каждом из родов означенных [величин], много, едва ли не бесконечно[698]. И если есть единица, которая пригодна для измерения некоторой вещи, то будет и едва ли не бесконечное множество вещей, которые измеряются ею.

§ 5.9. О знании и чувстве как мерах; учение о человеке как мере всех вещей

А поскольку при посредстве меры познаются измеримое, то знание (*ʻильм*) и ощущение (*ḥисс*) считаются словно мерами для вещей, ибо последние познаются через них. Вот почему некоторые говорят: «Человек есть мера[699] всех вещей»[700], ибо у него есть знание и чувство, а ими он постигает всякую вещь. Вместе с тем, этому знанию и этому ощущению скорее подобает, чтобы они измерялись с помощью познанного и ощущаемого и чтобы последние служили основой для них[701]. Но порой случается, что и сама мера измеряется измеримым.

§ 6. Общее заключение

Так следует представить характер противолежания единства и множества[702]. <133>

§ 7. О Противолежании большего и меньшего; их противолежание равенству

Может возникнуть сомнение относительно «большего» (*ʼaʻẓам*) и «меньшего» (*ʼaṣ̱ғар*) – как они противолежат друг другу и как они противолежат «равенству» (*мусāвāт*)[703]. Ведь равное (*мусāвī*) противолежит каждому из них, поскольку равному и большему бывать только различными между собой (ед. *мутаḫ̱āлиф*). И таковы равное и меньшее.

Если между бóльшим и меньшим имеется противолежание, то оно из [разряда противолежания] соотнесенных: одно является бóльшим сравнительно с тем, который меньше. А равное не соотносится с чем-либо из этих двух, но только с тем, что ему равное. Может полагаться не обязательным, чтобы всюду, где есть большее и меньшее, между ними существовало равное. О таком [же равном] тебе известно из другого места[704].

Раз так, то первейшим образом равному более подобает противолежать не большему и меньшему, а неравному (*гайр аль-мусāвī*), каковое есть лишенность (*ʻадам*) равного у той вещи, в которой бы-

вает равенство. Но это не лишенность в точке, единстве, свете, разуме и [прочих] вещах[705], у которых нет величины, а в вещах, имеющих величину и количество.

Итак, равное противолежит именно его лишенности – неравенству. Однако неравенство необходимо сопутствует (г. *лязима*) этим двум, т. е. большему и меньшему, словно род. Мы этим не хотим сказать, что оно и в самом деле служит для них родом, а лишь подразумеваем, что оно непременно сопутствует каждому из них. Ибо первое из них – велико (*ʻазы̄м*), а великость есть экзистенциальное нечто (*маʻна вуджӯдӣ*), каковому необходимо сопутствует эта лишенность. Второе же – мало, а малость схожа в этом отношении[706]. <134>

Глава [седьмая]
Акцидентальность качеств[707]

§ 1. О бытии чувственных качеств

Теперь поговорим о качествах (ед. *кайфиййа*). В существовании чувственных телесных качеств не может быть никакого сомнения. К тому же их бытие мы обсудили в других местах, где опровергли апории тех, кто оспаривает это[708].

§ 2. Мнение об их субстанциальности

Вместе с тем, касательно них имеется такое сомнение: это акциденции или субстанции? Ибо некоторые люди считают их субстанциями, кои смешаны с телами и пронизывают их. Цвет сам по себе оказывается субстанцией, такова и теплота; и на сей манер предстают для них все прочие [качества].

Их не убеждает [тот факт][709], что означенные вещи существуют некоторое время, но в другое время перестают существовать (г. *ʻадима*), тогда как указываемая вещь[710], [которой принадлежат означенные качества], продолжает наличествовать[711]. Ибо, говорят

они, эта (первая вещь) не уничтожается, а начинает отлучаться мало-помалу, на манер воды, которой смочено платье и от которой через час ничего не остается, хотя платье остается каким же. Этим вода не становится акциденцией. Скорее вода есть субстанция, которой дано разлучаться с другой субстанцией, с каковой она встретилась. Сия может разлучаться таким образом, что не будут заметны разлучающиеся ее части, ибо они разлучаются, будучи столь малыми, что чувство их не ощутит ввиду их отлучения разделенными.

Другие же говорят, что эти [исчезнувшие качества] могут сделаться латентными [в данной субстанции] (г. *камана*)[712].

§ 3. Качества не могут быть субстанциями нетелесными

Нам подобает показать, что такое утверждение ошибочно. И мы говорим: если бы эти качества были субстанциями, то им необходимо было бы быть или (а) телесными субстанциями, или <135> (б) нетелесными.

§ 3.1. Две альтернативы

(б) Если бы они были нетелесными субстанциями, то из их сочетания:

(ба) или могли бы образоваться тела, что нелепо, ибо абсурдно, чтобы из неделимого на телесные измерения слагалось бы тело[713];

(бб) или таковое невозможно, но они существуют через соединение с телами и пронизывание их. Тогда, во-первых, у этих субстанций было бы положение (*вад ʿ*). Но всякая имеющая положение субстанция – как было установлено – делима[714]. Во-вторых, каждая из этих субстанций или (бба) могла бы быть отрешенной (*муфāриḳ*) от тела, в котором она пребывает, или (ббб) нет.

(ббб) Если ей не бывать отрешенной, но наличествует в телах как в субстратах для нее (поскольку таковая находится в теле не как его часть и не отлучается от него, а квалифицируемое ею тело уже имеет завершенную субстанциальность само по себе), то эти [качества] суть не что иное, как акциденции – они субстанции лишь по имени!

(ббa) А если [полагаемому субстанцией качеству] можно быть отрешенным, то при такой отрешенности оно или (ббаа) переходит от одного тела к другому, без возможности для него (качества) самостоятельного наличия (*кывāм*)[715], или (ббаб) оно наличествует самостоятельно.

§ 3.2. Несостоятельность первой альтернативы – о несамостоятельной отрешенности

(ббаа) Если сие качество, не находясь в определенном теле, [потом] окажется в нем, то такое возможно лишь при его переходе [из одного тела] к другому. Отсюда следует, что при потере любым телом своей, [к примеру], белизны, эта его белизна должна перейти к соприкасающемуся с ним телу или же она остается отрешенной, не соединенной с каким-либо телом, на всем пути, покуда не прибудет в какое-то отдаленное тело. Но дело обстоит не так.

Что касается [учения о] латентности (*кумӯн*), то мы завершили его [обсуждение] и показали его несостоятельность[716]. Из него следует, что всякое тело, которое нагревает другое, передает ему часть своей теплоты, поэтому нагревающее охлаждается. <136>

Более того, такого рода перемещение не отменяет акцидентальность [качества, полагаемой субстанцией], ибо многие люди допускают такое перемещение в отношении самих акциденций – я имею в виду перемещение по частям данного субстрата и перемещение из одного субстрата в другой. Сие качество не будет акциденцией [только в том случае], если может наличествовать не в субстрате. Наличествующее же в субстрате таково, что если рассмотреть его в плане возможности перехода к другому субстрату без отлучения от обоих, то такое рассмотрение корректно лишь после [полагания] его наличествующим в субстрате.

§ 3.3. Дополнительный тезис: акциденция не перемещается

Да и сам этот [переход] никак не возможен. Ибо вещь, наличествовавшая в некотором субстрате, такова, что ее индивидуальная (*шахсыййӓ*) самость (*зāт*) или зависит от этого индивидуаль-

ного субстрата, или нет. В первом случае известно, что ее (вещи) индивидуальное [бытие] (*шаχ̱с*) не может сохраниться в каком-либо ином [месте], нежели в означенном индивидуальном субстрате. А если его наличие в данном субстрате обусловлено некоторой причиной, а эта причина не служит конституентом (*муḳаввим*)[717] для него как означенного индивида, то возможно отстранение от него такой причины и всех прочих причин [подобного типа] так, чтобы в своем наличии (*ḳывāм*) оно не нуждалось в указанном субстрате. И отстранение этой причины не может служить причиной для нужды в другом субстрате. Ибо причина того, что вещь не нуждается в ином субстрате, – это отсутствие причины ее нужды в таковом, если сама по себе она не нуждается [в нем]. Посему отстранение указанной причины не равносильно появлению (*вуджӯд*) другой причины, разве только если невозможно отстранение этой причины, иначе как через появление той другой причины – и ничего больше[718]. Тогда при появлении одной причины отстраняется другая. От вещи отлучается нужда в первом субстрате и появляется нужда в другом субстрате, по двум основаниям: во-первых, ввиду отстранения <137> первой причины; во-вторых, ввиду появления второй причины.

Но [в любом случае] все такие причины будут факторами, внешними по отношению к ее природе – в них она не нуждается для становления ее самости, к примеру, цветом, а нуждается в них для спецификации определенным субстратом. Если ее бытие цветом, конкретным цветом, делает ее обходящейся без субстрата, то оно не обязует ее к нужде в субстрате, ибо к обходящемуся в своем бытии без субстрата не привходит такое, каковое делает его нуждающимся в субстрате, разве только перемена (*инḳыляāб*) его сущности (*‘айн*), [что невозможно]. А если означенное бытие не делает ее обходящейся, а связанной с некоторым субстратом, то этот субстрат будет специально предназначенным (*мута‘аййин*) для нее, поскольку оно предполагает нечто конкретно определенное – не может же предполагаться какая угодная из потенциально бесконечного числа вещей, которые не отличаются одна от другой по своему статусу[719].

§ 3.4. Уточнение касательно этого тезиса

Если спросят: «Как предполагается конкретно один [субстрат]?», то можно ответить так: благодаря той самой [причине], которая вначале предполагала возможность (*сыххат*) его наличия [в данном субстрате – она потом предполагает и необходимость его бытия в нем][720].

Значит, данный цвет как таковой или обходится без субстрата, или ограничивается одним-единственным субстратом.

§ 3.5. Другое уточнение

Что касается перемены сущности, то в рассуждении о ней за нами остался один долг[721], от которого мы должны освободиться. Ведь [порой] под переменой сущности подразумевается уничтожение данной [вещи] и возникновение другой, без перехода чего-либо из первой ко второй. В таком случае получается, что первая уничтожилась, вторая реализовалась, а не то, что именно первая перешла во вторую.

Мы же под такой переменой понимаем, что описуемое одним [свойством] стало описываться вторым, поскольку во втором остается нечто из первого; а значит, <138> таковое состоит из материи и чего-то еще в ней[722]. Если это, к примеру, атрибут «цветность» в обсуждаемом нами вопросе, то в цветности имеется нечто, которое уничтожилось, и нечто, которое сохраняется: уничтожающееся – это то, благодаря чему вещь становится [имеющей] цвет, а именно цветность, которая и есть материальная форма или акциденция, о каковой мы ведем речь.

§ 3.6. Несостоятельность второй альтернативы – о самостоятельной отрешенности

Возвращаясь [к альтернативе (ббаб)], мы говорим следующее. Если это [полагаемое субстанцией качество] может отлучиться от тела[723] и наличествовать само по себе, становясь, к примеру, [просто] белизной или другой [подобной] вещью, то или (1) на нее можно будет указывать [как на «вот это»] и белизна будет чув-

ственно воспринимаемой, разве что по причине ее крайней малости она окажется недоступной восприятию, т. е. остается в знакомом нам статусе белизны. Отсюда следовало бы, [во-первых], что имеется некоторая пустота (*халя̄'*) – дабы в ней наличествовало такое, на каковое можно указывать [как на «вот это»], не будучи в телах[724].

Также следовало бы, [во-вторых], что у данной [белизны] имеется некоторое положение (*вад'*) и некоторая величина (*микда̄р*) – сама же по себе она будет обладать определенной величиной, которая (за исключением крайне малой) будет чувственно воспринимаемой, так как невозможно представить белизну, которая не имеет положения и величины, не говоря уже о ее зримости. А если у нее будет величина и положение, а вдобавок также и модус (*хай'ӓ*) белости (*байа̄дыййӓ*), то таковая будет белым телом, а не только белизной, ибо под белизной мы понимаем этот модус, который дополнителен к величине и положению.

(2) Если же [белизна] не остается в знакомом нам статусе белизны, но покидает эту форму и становится чем-то другим, духовным (*рӯха̄нӣ*), то, к примеру, у белизны окажется некий субстрат, в котором белость в одном случае[725] будет обычной, а в другом она предстоит в иной, духовной форме, так что первоначальная, знакомая белизна уничтожается, ее форма исчезает[726]. Но раньше мы показали, что для интеллигибельного отрешенного (*аль-муфа̄рик аль-'аклӣ*) невозможен переход, при котором оно окажется имеющим положение и смешанным с телами[727]. <139>

§ 4. Качества не могут быть субстанциями телесными

Полагалось бы [качество, например] белизна, чем-то, которое само имеет величину, у нее было бы два бытия: бытие белизной и бытие величиной[728]. Если же ее величина нумерически отлична от величины тела[729], в котором она находится, то при ее пребывании в телах и пронизывании их получается, что одна протяженность (*бу'д*) пронизывает другую, [что нелепо].

А если [ее величина] та же, что и у тела[730], [но берется] отдельно, то дело будет обстоять так: вещь, коя есть белизна, является телом и имеет свою белость. Белость будет пребывать в том теле,

но неотрешенно от него, и белизна не будет служить совокупностью того тела и качества, а чем-то в данном теле. Ведь дефиниция (*ḥадд*) белизны, ее сущность (*māхиййä*) – это не сущность имеющего длину, ширину и глубину, иначе сущность имеющего длину, ширину и глубину будет иметь и теплота. Белизна, значит, оказывается соединенной с этой вещью[731], служа для нее атрибутом (*сыфä*). Именно в этом смысле говорится: «Атрибут [находится] в том, атрибутом чего он является» (*аṣ-ṣыфä фӣ аль-маўсӯф*). Вместе с тем, сия белизна будет неотделимой от данной вещи, не являясь частью [этой] вещи как имеющей длину, ширину и [глубину]. Значит, белизна, равно как и теплота, будет акциденцией, хотя и непременно сопутствующей (*лӓ̄зим*). Остается лишь сказать, что по своей природе таковая отлучима (г. *фāраḳа*)[732].

§ 5. Общее заключение

Таким образом установлено, что чувственные качества представляют собой акциденции. Это служит принципом (*мабда'*) для физической науки.

§ 6. О предрасположительных качествах и качествах психических

[Качества]-предрасположения таковы, что их [акцидентальность] еще более ясна. А касательно [качеств], которые связаны с душой и одушевленными существами, то в физической науке, при рассмотрении состояний души[733], было показано, что они служат акциденциями, пребывающими в телах. <140>

Глава [восьмая]
Знание, его акцидентальность[734]

§ 1. О возражении против субстанциальности ментальной формы

§ 1.1. Суть возражения

В отношении [акцидентальности] знания (*ʻильм*) имеется определенное сомнение (*шубхä*). Ибо кто-то вправе сказать: «Знание – это обретенное из форм сущих, отрешенных (форм) от их материй. Таковые суть формы субстанций и акциденций. Если же формы акциденций являются акциденциями, то как формы субстанций могут быть акциденциями?! Ведь субстанция есть субстанция сама по себе. Посему ее сущность (*мāхиййä*) как субстанции никак не может находиться в субстрате. И эта ее сущность остается [таковой] независимо от того, берется ли она в аспекте ее восприятия разумом или в аспекте ее внешнего бытия[735]».

§ 1.2. Ответ на возражение

Мы говорим: сущность субстанции как субстанции означает «среди конкретов существующую не в субстрате». И эта характеристика присуща сущности интеллигибельных субстанций, ибо она есть сущность, каковая [при нахождении] среди конкретов должно существовать не в субстрате, т. е. эта сущность умопостигаема от вещи, чье бытие среди конкретов есть бытие не в субстрате. Что касается означенного ее бытия в разуме, то оно не входит в ее определение (*хадд*) как субстанции, т. е. в определение субстанции не входит [условие о] том, что [при наличии] в разуме таковая не [находится] в субстрате, но ее определение – это то, что она, будучи в уме или нет, такова, что ее бытие среди конкретов не есть бытие в субстрате.

§ 1.3. Уточнение касательно нахождения вовне

Если скажут: «Ум также [относится] к [числу] конкретов (*мин аль-ʾа‘йāн*)»[736], то ответом будет: под «конкретом» (*‘айн*) подразумевается такое [вместилище], что если субстанция находится в нем[737], то от нее будут исходить [присущие] ей действия и свойства.

§ 1.4. Сравнение с движением

Ведь движение также таково, что его сущность – это некоторая завершенность / энтелехия (*камāль*) [для вещи, которая] потенциально (*би-ль-ḳуввä*) [может стать какой-то][738]. Вместе с тем, в уме нет движения с подобным свойством – иначе в нем (уме) была бы энтелехия <141> потенциального, и его (движения) сущность привела бы ум в движение. Смысл же описания сущности движения означенным свойством состоит в том, что она есть сущность, каковая в случае нахождения среди конкретов служит энтелехией потенциального. А при ее умопостижении она умопостигается как обладающая указанным свойством, ибо и в уме она есть сущность, которая, [окажись] среди конкретов, будет энтелехией потенциального. Ее бытие среди конкретов и ее бытие в уме не отличаются друг от друга: в обоих [модусах] они подчиняются единому критерию (*ḫукм*) – сущность, каковая [при наличии] среди конкретов выступает энтелехией потенциального. Если бы мы сказали: «Движение есть сущность, каковая выступает энтелехией потенциального, к примеру, в [аспекте категории] “где”»[739], и оно (движение) оказалось таковым для любой вещи, в коей оно находится, а потом в душе[740] оказалось не таковым, то сущность (*ḫаḳыīкä*) варьировалась бы!

§ 1.5. Сравнение с магнитом

Так обстоит дело и в случае с высказыванием: «Сущность (*ḫаḳыīкä*) магнита – это камень, который притягивает железо». Если магнит оказывается таким, что при соединении с телесностью ладони человека он не притягивает ее, а при соединении с телесностью железа притягивает его, то отсюда нельзя заклю-

чить, что по своей сущности это магнит отличается в отношении ладони и железа. Нет же, но в каждом из двух он имеет ту же характеристику («камень, который способен притягивать железо»): он таков и при нахождении в ладони, и при соединении с железом.

Схожим образом дело обстоит со статусом сущностей (ед. *māхиййä*) вещей в разуме; на сей манер в разуме находится и движение. Если [данная сущность при бытии] в разуме имеет субстрат, то в разуме она перестает служить сущностью, каковая [при бытии] среди конкретов не будет иметь субстрата. <142>

§ 2. Ответ на другие возражения

§ 2.1. Возражение касательно субстрата

Если скажут: «Вы говорили, что субстанция – это то, чья сущность (*māхиййä*) никоим образом не пребывает в субстрате, а теперь вы делаете сущность познанных (*ма'лӯмāт*) [находящейся] в субстрате», то [в ответ] мы скажем: мы говорили, что [при нахождении] среди конкретов она никоим образом не пребывает в субстрате.

§ 2.2. Возражение касательно бытия вещи и субстанцией, и акциденцией

Если скажут: «Вы делаете сущность (*māхиййä*) субстанции таковой, каковая порой служит акциденцией, а в иной раз – субстанцией, хотя вы исключаете это[741]», то [в ответ] мы скажем: мы исключаем, чтобы [при нахождении] среди конкретов сущность могла служить то акциденцией, то субстанцией, так что в качестве реалии она то нуждалась бы в некотором субстрате, то никоим образом не нуждалась бы в нем; но мы не исключаем, что интеллигибелия этих сущностей[742] может служить акциденцией, т. е. может находиться в душе не как [ее] часть.

§ 2.3. Возражение касательно космических разумов

Кто-то вправе сказать: тогда сущность Деятельного разума и [других] отрешенных разумов также будет таковой, что умопостигаемое от них является акциденцией, тогда как умопостигаемое от этих разумов не отличается от них, поскольку они умопостигаемы сами по себе.

[В ответ] мы говорим: дело обстоит не так. Ибо наши слова «умопостигаемы сами по себе» означают, что эти разумы умопостигают свою самость, даже если никто другой ее не умопостигает, и что от материи и ее связей они отрешены сами по себе, а не посредством того отвлечения, которое нуждается в том, чтобы им занялся разум.

Но если мы скажем, что это умопостигаемое [нами] от них будет во всех аспектах тождественным с ними или похожим на них, либо мы скажем, что наличие [у нас] умопостигаемого от них не требует ничего, кроме наличия их самостей в [нашей] душе[743], то это было бы нелепо. Ибо самость [такого разума] отрешена; и как таковая она не может стать формой для души человека. Иначе в такой душе реализовалась бы форма всего – и она актуально познала бы все вещи[744]. Кроме того, это имело бы место только в отношении одной-единственной души: остальные души оказались бы без чего-либо, что можно было бы умопостичь, ибо некоторая душа уже монополизировала все вещи[745]. <143>

Утверждение о том, что нумерически единая вещь может выступать формой для многих материй, когда она оказывается формой не через воздействие на них, а через запечатление ее самой в данной материи, в другой, третьей [и так далее], – такое утверждение абсурдно, что явствует при малейшем размышлении. На то, как дело обстоит здесь, мы уже указали в рамках рассуждения о душе[746], и мы еще погрузимся в разъяснение этого[747].

Значит, отмеченные вещи[748] таковы, что в человеческих разумах реализуются не их самости[749], а понятия (ед. *ма‘на*) их сущностей[750]. Их статус (*хукм*)[751] не отличается от статуса всех прочих умопостигамых от субстанций[752], разве что в одном: те[753] нуждаются в очищениях[754], дабы из них извлечь понятие, которое умопостигается,

тогда как эти[755] не нуждаются в чем-либо, кроме бытия понятия как оно есть – им [сразу] запечатлевается душа.

§ 3. Доказательство акцидентальности

Сказанное нами служит опровержением довода возражающего, но в нем нет обоснования того, что мы утверждаем[756]. [В обоснование же] мы говорим следующее.

Позже мы покажем, что эти интеллигибелии, если они принадлежат к числу естественных форм или математических [объектов] (*ma'līмиййāт*), то как им[материальные] они не могут наличествовать сами по себе, но только в определенном разуме или определенной душе. А им[материальные] вещи таковы, что само их бытие отличными от нас не есть наше знание о них – мы должны испытать их влияние (г. *ma'aссара*), и то влияние, которое мы претерпеваем с их стороны, оказывается нашим знанием о них. Так обстоит дело и в том случае, если бы имелись им[материальные] формы и им[материальные] математические [объекты][757]: и тогда наше знание о них представляло бы собой только то [влияние], которое получается у нас от них. Не сами они оказываются наличествующими у нас, переместившись к нам, ибо несостоятельность такового мы показывали <144> во [многих] местах. Наличествующее у нас от них – это влияния (*'āсāр*), непременно подражающие им, и они-то и есть наше знание [о них].

Эти [влияния][758] пребывают у нас или в наших телах, или в наших душах. Но мы показали невозможность их пребывания в наших телах[759], поэтому остается [признать], что они пребывают в наших душах.

А коли речь идет о влияниях в душе, а не о самостях означенных вещей и не таких подобиях (*'амсāль*)[760] этих вещей, которые наличествуют не в телесных или психических материях (иначе для вида вещи, у которой нет субстрата, оказалось бы множество [индивидов], без какой-либо связи с некоей причиной [такой множественности]), то эти влияния суть акциденции в душе. <145>

Глава [девятая]
Качества в количествах, установление их бытия[761]

Эта глава [больше] подходит [части по] физике[762].

Из родов качества[763] остался один, который нуждается в установлении (*'иṣбāт*) его бытия (*вуджӯд*) и в указании (*танбīх*)[764] на то, что он представляет собой качество. Это – качества, которые в (*фī*) количествах[765].

§ 1. Качества, присущие числам

[Качества], которые в числах, например, «четность–нечетность» и подобные им [признаки], таковы, что бытие некоторых из них известно[766], а бытие остальных установлено в [разделе по] арифметике.

Акциденциями они являются, потому что таковые зависят от числа, служа свойствами для него. Число же принадлежит к [категории] «количество», а таковое представляет собой акциденцию.

§ 2. Качества, присущие величинам

§ 2.1. Бытие таковых доказывается исходя из бытия круга[767]

Что касается [качеств], которые привходят к величинам, то их бытие не очевидно: круг / окружность[768], кривая линия[769], шар / сфера[770], цилиндр и конус таковы, что ничто из них не имеет бытия, которое очевидно[771]; а геометр не в силах доказать их бытие, ибо только после утверждения бытия круга явствует [бытие] остальных вещей.

В самом деле, бытие треугольника будет достоверным, если достоверно бытие круга. Так обстоит дело с квадратом и прочими фигурами[772]. <146>

Бытие же шара удостоверяется, по методу геометра, если один круг вращать вокруг другого; [бытие] цилиндра – если двигать круг

таким движением, при котором его центр остается на прямой линии[773], краем которой служит центр этого круга в первоначальном положении; [бытие] конуса – если вращать прямоугольный треугольник вокруг одного из его катетов, закрепляя на нем центр круга и вращая [конец] другого катета по периметру этого круга.

§ 2.2. О бытии круга и его акцидентальности

Но бытие круга отрицают те, кто считает тела состоящими из неделимых частиц[774], поэтому мы должны доказать, что он существует.

Акцидентальность же круга явствует из его зависимости от величин и из того, что сами эти величины суть акциденции.

§ 3. Доказательство бытия круга на основе атомизма

§ 3.1. Собственно доказательство

Мы говорим: и исходя из учения тех, кто конструирует величины из неделимых частиц (ед. *джуз'лā йатаджазза'*), можно доказать им бытие круга в соответствии с собственными их основоположениями (*'усӯл*), а потом, уже на основе бытия круга, опровергнуть их [тезис о] неделимых частицах.

В самом деле, предположим, что есть некоторый круг на чувственно воспринимаемый манер, и пусть он, как те (атомисты) считают, не будет кругом в подлинном смысле: периметр – зубчатый, и если в нем принять некоторую ее частицу за центр, то это не будет подлинным центром, а, с их точки зрения, [лишь] центром согласно чувству[775]. Если частицу, полагаемую центром согласно чувству, считать краем (*ṭараф*)[776] для прямой линии, состоящей из неделимых частиц (а бытие такой [линии] допустимо при гипотезе о неделимых), и если другой край совпадет с какой-нибудь частицей из периферии, а потом снять приложение [линии][777], взять на периферии следующую (за той, каковую мы вначале рассмотрели и на каковую мы наложили линию) частицу и к ней приложить вершину означенной прямой линии (будь это приложением на манер соприкасания или параллеллизма в сто-

рону центра)[778], то в случае совпадения [другого края] с центром цель уже достигнута[779]. <147>

Если же сия линия окажется длиннее той или короче, то с помощью частиц это можно поправить: избыточные снимаются, а недостающие восполняются. Если же при снятии [избыточной] частицы линия становится короче, а при добавлении [недостающей] частицы сделается длинее, то [частица] непременно делима, тогда как она полагается неделимой. Если так поступать в отношении каждой из частиц периферии, круг будет завершен[780].

Кроме того, если сама периферия оказывается зубчатой в аспекте своих частиц, то при наличии зазоров между ними такие зазоры заполняются частицами, и так по всей окружности. Если же частица не вмещается в зазор, то он меньше нее по величине, а значит, данная частица делима: то, что заполняет зазор, меньше ее по объему, а таковое делимо (*мунḳасим*) само по себе[781], даже если и невозможно его расколоть (*фасл*)[782].

§ 3.2. Возражение и ответ на него

Если кто-то [из атомистов] скажет: «Раз приложение к центральной частице и к периферийной имело место единожды, то будет уже невозможно такое приложение – ни на манер соприкасания, ни на манер параллелизма – в отношении центральной частицы и частицы, последующей за той периферийной»[783], то [в ответ] ему мы говорим: «Видишь, если бы все эти [промежуточные] частицы уничтожились, а остались та, которая в центре, и та, которая на периферии, то будет ли между ними некоторая прямизна (*истиḳāмä*), к коей можно приложить означенную линию?»

Если [оппоненты] не считают таковое возможным, то они уходят от очевидного и ставят себя перед другой проблемой, а именно: в той пустоте[784], о которой они [учат], можно полагать определенные места, в которых имеется данная прямизна, так что между какими-то двумя частицами в пустоте имеется прямизна, а между другими двумя частицами нет ее. Но это будет крайний поступок со стороны того, кто допускает подобное. Таковой продает свой разум за бесценок, ибо очевидность (*бадīхä*) свидетельствует, что между любыми двумя частицами непременно существует определенное

противолежание (*муḫāẕāт*)[785], которое [может] заполнять кратчайшая из полнот[786] или кратчайшее измерение (*бу'д*) <148> в полноте.

Если они скажут: «Это имеет место [в случае пустоты]; но при наличии означенных частиц[787] такого противолежания между ними уже не будет, и, по такому же [соображению], невозможно, чтобы его двум краям были параллельны два края прямой [линии]. Получается словно так, что при наличии этих частиц статус (*ḫукм*) противолежания становится иным, нежели при их отсутствии. Постичь несостоятельность всего этого не составляет трудности для здравомыслия (*бадīхä*). Не может представить такого и эстимация (*вахм*)[788], которая, как тебе известно, выступает судьей (*ḳānӯн*) в [отношении] чувственных вещей и зависящих от них.

Но как бы то ни было, из неделимых частиц реально не конституируется ни круг, ни другая вещь. [Данное выше построение] – это лишь согласно правилам тех, кто учит о таких [частицах].

§ 3.3. Бытие круга опровергает атомизм

Если круг / окружность существует (г. *ḥаḫха*), то существуют также [остальные] геометрические фигуры – и разрушится [учение о неделимой] частице.

Это явствует из того, что всякая линия делима на две равные части, что диагональ [бывает] несоизмеримой со стороной, и тому подобное. Ведь линия, состоящая из нечетного числа [неделимых] частиц, не делится на две равные части. Также оказывается, что всякая линия, состоящая из неделимых частиц, соизмерима со всякой линией, а это противоречит доказуемому по полагании [бытия] круга. Имеется и много других таких вещей[789].

§ 4. Доказательство бытия круга на основе континуализма

§ 4.1. Первая версия

Что касается установления бытия (*'иḥбāт*) круга согласно истинному учению, то нам подобает обсуждать его. Прямизна (*истиḳāмä*) же и наличие[790] такого противолежания (*муḫāẕāт*) между двумя

краями линии, при котором, если движущееся будет придерживаться ее, то не отклонится [от курса], а если разлучится с ней, то отклонится и отстранится, – это такая вещь, которую невозможно опровергнуть[791]. <149>

Мы говорим: в [части по] физике[792] мы в определенном аспекте доказали бытие круга. Ибо для нас стало ясно, что имеются простые (*басӣṭӑ*) тела. Выяснилось также, что у всякого простого тела есть естественная фигура (*шакль*). И еще выяснилось, что естественная фигура для него – это та, которая никак не различается одной своей частью от другой. Среди же фигур только круглые являются таковыми. Значит, было установлено бытие шара. Прямое же сечение[793] сферы составляет круг. Итак, бытие круга установлено.

§ 4.2. Вторая версия

Мы можем установить это и [другим способом].

§ 4.2.1. Посылки

(1) Ясно, говорим мы, что если некоторая линия или некоторая поверхность находится в определенном положении[794], то не невозможно предполагать, что у другой плоскости или у другой линии есть положение, при котором она под углом встречается с первой по одному из двух его краев.

(2) Ясно также, что мы можем передвигать данное тело или данную линию[795], как хотим, пока таковое не встретится (*мулӑ̄ḳы̄*) с другим[796] или не окажется в его положении (*вад ʿ*)[797]: либо противолежащим (г. *ха̄з̲а̄*) ему, но соприкасающимся (*мулӑ̄ḳы*) с ним на всем своем протяжении; либо занимающим его место (*маўḍы ʿ*); либо параллельным (*мува̄зӣ*) ему.

(3) Всякое тело может быть поставлено в одном положении, а затем в другом, пересекающемся с первым – сказанное [выше] о двух телах[798] относится и к одному-единственному телу, и в отношении одного и того же тела[799].

§ 4.2.2. Собственно доказательство

Если бы была только прямизна (*истиқāмä*), но не было округлости (*истидāрä*), никак не было бы возможным такое[800]. Ибо если прямолинейное движение к наложению [одного тела или линии на другое] следует в длину, потом возвращаясь каким угодно способом, или в глубину, возвращаясь каким угодно способом, или в ширину по обеим сторонам, или в каком-либо [ином] полагаемом [направлении], а при этом предполагаемая в середине плоскости или линии точка в своем движении будет следовать прямой линии, то [движущееся тело] никак не встретится [соприкасательно] с другим телом, но [только] пересечется с ним каким-то образом.

Ты сам можешь взять <150> любую из трех возможных альтернатив и рассмотреть ее. В конце концов [ты придешь к выводу], что должно оказаться у него движение с таким свойством, о котором я сейчас скажу. Это когда либо один из двух краев [движущегося] – линии, поверхности или тела – остается на своем месте, а другой перемещается, но по кругу; либо оба края перемещаются, но один медленнее, другой быстрее: в любом случае оба края или только движущийся край будет описывать круглую дугу. А раз установлено (г. *ṣаḫḫа*) бытие круглой дуги, то ее можно увеличить до полной окружности[801].

Это [сделано] исходя из истинных основоположений[802]. А если кто-то учит о разъединении (*тафкīк*)[803], то первый метод опровергает его[804].

§ 4.2.3. Разъяснение-иллюстрация второй версии

Представим себе некоторое тяжело тело, предположим один из двух его краев тяжелее другого и каким-то устройством установим это тело вертикально на [горизонтальную] плоскую поверхность так, чтобы оно касалось ее своим более легким краем. Ты знаешь, что его стояние будет устойчивым, если уравновесить[805] его стремление к наклонению в ту или иную сторону. Если же наклонить это тело в одном направлении ([например] снятием подпорки), чтобы оно упало, то непременно возникнет окружность[806] или кривая.

А таковая появляется [на следующий манер]. На том крае [тела], который касается поверхности, возьмем некоторую точку, которая также встречается с поверхностью. В таком случае:

(1) или эта точка останется на своем месте – тогда любая взятая точка на вершине[807] опишет окружность[808];

(2) или вместе с движением означенного края[809] вниз другой край движется вверх – тогда каждый из двух краев опишет окружность[810], центром которой служит точка, пограничная с опускающейся;

(3) или указанная точка будет скользить по поверхности – тогда другой край опишет <151> эллипс (*ḳaṭ ʿ*)[811] или кривую линию.

Поскольку стремление (*майль*) к центру однонаправленно (*ʿаля аль-муҳāзāт*)[812], то невозможно скольжение данной точки по поверхности. Ибо это движение должно быть либо принудительным (*би-ль-ḳаср*), либо естественным (*би-ṭ-ṭаб ʿ*). Вместе с тем, оно и не естественное[813], и не принудительное. Ведь такое принуждение невозможно представить иначе как со стороны частей, которые более тяжелые. Однако эти части не могут двигать ее в указанную сторону[814]. Если же ради сохранения континуальности[815] и станут двигать ее, то двигают ее в [направлении,] противоположном их движению и перемещению, дабы сами они могли опуститься.

Будучи тяжелее, верхние части словно требуют более быстрого движения[816], а средние – более медленного. Однако имеется такая континуальность, которая не дает стремлению [частиц] изгибаться[817]. Тогда верхнее окажется вынужденным тащить нижнее вверх, дабы само оно (верхнее) могло опуститься[818]. Значит, тело разделится на две части, одна из которых принудительно стремится вверх, а другая естественно стремится вниз, а между ними имеется граница (*ҳадд*), которая служит центром для обоих движений. Из этого центра [к обеим точкам двух краев][819]выходит некоторая прямая линия, которая [своим движением] и порождает круг[820].

Отсюда явствует, что если за опусканием тела следует некоторое удаление [нижнего края], то только вверх. А если не будет удаления, то бытие круга еще более достоверно (*ʾаṣаҳҳ*)[821].

§ 5. Доказательство бытия кривых фигур

Если установлено бытие круга / окружности[822], то установлено и бытие кривых [фигур] (ед. *муӈханӣ*)[823]. Ибо из бытия круга / окружности следует бытие треугольников, в том числе и прямого треугольника. Установлена и возможность вращения одной из сторон прямоугольного угла вокруг угла, откуда установится и бытие конуса. При разделении же конуса наклонной[824] плоскостью установится эллипс (*ḳaṭ ʿ*), а значит, установится кривая. <152>

Глава [десятая]
Соотнесенное[825]

§ 1. О сущности соотнесенного и его акцидентальности

Что касается рассмотрения «соотнесенного» (*муḍāф*) и разъяснения того, какова сущность (*māхиййӑ*) соотнесенного-соотнесенности и их дефиниция (*ẖадд*), то изложенное в [части по] логике[826] достаточно для освоившего его.

А если полагать, что у соотнесенности имеется некоторое бытие[827], то нет сомнения в том, что таковая будет акциденцией. Ибо она есть нечто, которое не постигается само по себе, а всегда постигается как [свойство] одной вещи [в связи] с другой. Поэтому нет соотнесенности, которая не была бы акцидентальной.

§ 2. Соотнесенность присуща всем категориям

Прежде всего соотнесенность привходит[828] к субстанции, например – отец и сын.

Или к количеству. Притом некоторые [соотнесенности] бывают различными (*мухталиф*) в аспекте обеих сторон (ед. *ṭараф*), другие – идентичными (*муттафиḳ*). Различна – это, к примеру, двойное и половинное; идентична – равное и равное, параллельное и параллельное, конгруэнтное и конгруэнтное[829], касательное

и касательное[830]. А различные таковы, что их различие выступает либо определенным (*маḫдӯд*, *муḫаḳḳаḳ*), например, половинное и двойное; либо не определенным (*гайр муḫаḳḳаḳ*), но опирающимся на определенное, например, многократное, целое (*кулль*) и часть (*джуз'*); либо никак не определенным, например, большее (*зā'ид*) и меньшее (*нāḳыṣ*), часть (*ба'ḍ*) и совокупность (*джумлӣ*)[831]. [Неопределенным][832] бывает и соотнесенное в соотнесенном, такое как более большее (*'азӣад*) и более меньшее (*'аṇḳаṣ*), поскольку более большее есть большее по сравнению с большим, которое само берется в сравнении с меньшим. <153>

Среди соотнесенных есть и такие, каковые присущи качеству. Некоторые из них бывают идентичными [в аспекте своих двух сторон], например сходство (*мушāбахӓ*), другие – различными, например быстрое–медленное в движениях, тяжелое–легкое в весах, высокий–низкий в звуках. И во всех них может встречаться соотнесенность в соотнесенности[833].

Соотнесенность имеется также в [категории] «где» (например, высшее–низшее), [категории] «когда» (например, предшествующее–последующее) и на тот же манер[834].

§ 3. Классификация соотнесенного

§ 3.1. Четыре разряда

Соотнесенные едва ли не сводятся к [следующим] разрядам: (1) по паритету (*му'āдалӣ*)[835]; (2) по большести–меньшести (*би-з-зийāдӓ ва-н-нуḳṣāн*); (3) по действию–претерпеванию (*би-ль-фи'ль валь-инфи'āль*), исходящему от способности / потенции (*ḳуввӓ*)[836]; (4) по имитации (*би-ль-муḫākāт*)[837].

По большести–[меньшести] – это соотнесенности либо в количестве (*камм*), как то́ тебе уже известно, либо в силе (*ḳуввӓ*), например: побеждающее, покоряющее, защищающее и тому подобное[838].

По действию–претерпеванию – например: отец и сын, режущее и режущееся, и тому подобное[839].

По имитации – например: знание и познанное, ощущение и ощущаемое. Ибо между таковыми есть имитация: знание[840] имитирует образ (*хай'ӓ*) познанного, ощущение – ощущаемого.

Однако [соотнесенности] не поддаются исчислению и определению[841].

§ 3.2. Трехчленная дедуктивная классификация

Вместе с тем, в одном аспекте соотнесенные поддаются исчерпывающему [делению]. Две соотнесенные друг с другом вещи бывают (1) такими, которые не нуждаются в какой-либо третьей вещи, каковая утверждается в соотнесенных и благодаря каковой устанавливается соотнесенность. Это, к примеру, правее и левее: кроме самой правости в первой нет какого-то качества или чего-то другого, которое утверждено в ней и через которое она становится соотнесенной как правее.

(2) Или в каждой из двух имеется нечто, благодаря которому одна становится связанной со второй. Таковы, например, любящий <154> и любимый: в любящем есть некоторый воспринимающий модус (*хай'ä*), который служит основой для соотнесенности, а в любимом есть воспринимаемый модус, который делает его возжеланным для любящего.

(3) Или данное нечто находится в одной из двух сторон [соотнесенности], но не в другой. Так обстоит дело с познающим и познанным, поскольку в самости познающего устанавливается некоторое качество – знание, посредством чего оно становится соотнесенным с другим, тогда как в самости познанного не возникает еще одно нечто, а соотнесенным оно становится ввиду утверждения в другом чего-то – знания.

§ 4. Не нумерически единое понятие

Здесь касательно соотнесенного остается за нами следующее[842]: выяснить, является ли соотнесенность понятием (*ма'на*), которое едино по числу и субстрату, наличествует между двумя вещами, имея два аспекта[843], как то полагают некоторые люди и даже большинство их; или же в своей соотнесенности каждое из двух соотнесенных имеет свою особенность?

И мы говорим: каждое из двух соотнесенных таково, что у него самого по себе некоторое понятие по отношению ко второму, от-

личное от того понятия, которое имеется у второго по отношению к первому. Это хорошо видно на примере соотнесенностей с различными[844] [сторонами] (*мухталиф*), как в случае с отцом и [сыном]. Ведь он соотнесен по отцовству, а таковое есть описание (*васф*)[845], наличествующее только у отца, хотя оно и принадлежит отцу ввиду связи (*би-ль-кыйас*) с чем-то другим. Так что оно [находится только] в отце[846], ибо его наличие ввиду связи с чем-то другим не есть его бытие в этом другом: отцовство не [находится] в сыне, иначе оно служило бы для него описанием, от которого образуется имя для него. Нет же, но отцовство [находится только] в отце. Так обстоит дело и с сыном, [взятым] в аспекте связи с отцом. Значит, здесь нет никакой единой вещи, которая [находилась бы] в обоих [соотнесенных] – есть только отцовство и сыновство. А что касается модуса (*хāлʾя*), который служил бы [чем-то общим] для отцовства и сыновства, то о таковом мы не знаем, и у него нет имени[847]. <155>

Если [оппонент заявит, что][848] таким [общим между двумя соотнесенными] выступает бытие каждого из них в состоянии связанности (*би-ль-кыйас*) с другим, то [в ответ мы говорим, что] это [их бытие] схоже с бытием и лебедя, и снега белыми – отсюда не следует, что [общая между ними белизна] является чем-то единым [по числу][849]. Бытие [каждого из двух соотнесенных] связанным с другим не делает их чем-то одним, поскольку то, что принадлежит каждому из них ввиду связи с другим, принадлежит именно данному [соотнесенному], а не другому, хотя и ввиду своей связи со вторым.

Если из приведенного тебе примера ты освоил это, то [на сей манер] понимай дело в отношении других соотнесенностей, которые не различны [в аспекте своих двух сторон]. Здесь более всего имеется затруднение. Ибо поскольку, например, у одного из двух братьев есть свойство (*хāлʾя*) ввиду связи с другим и у другого также есть свойство ввиду связи с первым, а эти два свойства суть одного и того же вида, то их полагали одним и тем же индивидом.

В действительности это не так. У первого есть братство второго, т. е. он описывается как брат того, и это описание присуще ему, но ввиду связи со вторым. Однако это описание первого тождественно описанию второго не по числу, а по виду – как если бы второй

был белым и первый белым. Второй также [описывается как] брат первого, потому что у него самого имеется свойство, сказывающееся ввиду связи с первым.

Так обстоит дело и в случае с касанием в касающихся. Каждое из них выступает касающимся другого постольку, поскольку у него есть свое касание, которое имеет место только при связи с другим, если и второе таково. Ни в коем случае ты не должен думать, будто единая по числу акциденция может находиться в двух субстратах, так что тебе пришлось бы оправдать это полаганием «акциденции» модулирующим (*мушаккик*) термином, как здесь поступали некоторые мало разумеющие. <156>

§ 5. Наличные мнения о бытии соотнесенности

Но что еще более важно, так это выяснение, имеет ли сама соотнесенность бытие среди конкретов или же она есть нечто, представляющееся [только] в разуме, на манер многих модусов (ед. *ḫāль*), которые сопутствуют умопостигаемым вещам, если они уже находятся в разуме. Ведь когда вещи становятся интеллигибельными, то в разуме у них появляются аспекты, которых не было у них вовне: они становятся универсальными или партикулярными, самостными и акцидентальными; выступают родом и дифференцией, предикатом и субъектом, и тому подобными вещами[850].

§ 5.1. Мнение о чисто ментальном бытии

Некоторые полагают, что сущность (*ḫaḳыīḳä*) соотнесенностей возникает [только] в душе[851], когда она умопостигает вещи.

§ 5.2. Мнение о реальном бытии; аргументация

Другие говорят: нет же, соотнесенность есть нечто, которое существует среди конкретов.

В обоснование такие говорят: мы знаем, что этот, в бытии, есть сын того и что тот, в бытии, есть отец этого, [независимо от того], умопостигается ли он или нет. Также мы знаем, что растение ищет питания и что поиск сопровождается некоторой соотнесенностью,

а у растения нет какого-либо ума или восприятия. Еще мы знаем, что небо, само собой, расположено над землей, а земля – под ним, [независимо от того], постигается [это] или нет. Соотнесенность же есть не что иное, как [вещь], подобная упомянутым вещам: она наличествует у (*такӯну ли*) вещей, даже если она и не постигается.

§ 5.3. Два контраргумента сторонников первого мнения

Другая группа говорит: была бы соотнесенность сущей в вещах[852], отсюда (1) следовало бы, что [серия] соотнесенностей не имеет конца[853]. [К примеру], при соотнесенности между отцом и сыном таковая наличествовала бы (*маӯджӯдӓ ли*) или у обоих [совместно], или [только] у одного из двух, или у каждого из них. Будь отцовство у отца[854], оно окажется вмещающимся[855] в него, а отец – вместилищем для того, – и оно окажется соотнесенным[856]. Так обстоит дело и с сыновством. Значит, здесь имелась бы некоторая связь между отцовством и отцом, а также между сыновством и сыном, отличная от связи между отцом и сыном. И у соотнесенности должна была бы иметься другая соотнесенность, и так продолжалось бы до бесконечности[857].

(2) Отсюда следовало бы также, <157> что среди соотнесенностей были бы такие, которые служат связью между сущим и несущим[858]: на манер того, как мы суть предшествующие по сравнению с поколениями, которые будут сменять нас, и суть знающие о воскресении[859].

§ 6. Позиция Ибн-Сины

§ 6.1. [Некоторые][860] соотнесенности существуют вовне

Затруднение, которое вызывают оба подхода, разрешается обращением к определению (*ḥадд*) абсолютного (*муṭлаḳ*) соотнесенного[861].

Мы говорим: соотнесенное – это то, сущность (*мāхийӣӓ*) чего сказывается (*туḳāлю*)[862] в связи (*би-ль-ḳыйāс*) с другими. То есть любая вещь среди конкретов (*фӣ аль-'а'йāн*), сущность которой сказывается[863] в связи с другой, будет соотнесенной. Но среди конкре-

тов есть многие вещи с таким свойством. Значит, соотнесенное[864] существует среди конкретов[865].

§ 6.2. Ответ на первый контраргумент

§ 6.2.1. Нет регрессии по самой соотнесенности

Если у соотнесенного имеется еще другая сущность[866], то надо выделить то понятие (*ма'нӕ*), которое от него мыслится ввиду связанности с другим и именно благодаря которому это другое мыслится в связи с ним. В связи с другим данное понятие не мыслится по какой-либо причине, нежели самого себя. Таковое, как ты уже знаешь, соотнесено само по себе (*ли-з̲ӑ̄ти-х*)[867]: здесь не имеется самость и еще некоторая вещь – соотнесенность, но есть соотнесенное самостным образом, не благодаря другой соотнесенности. В этом плане [серия] соотнесенностей будет конечной[868].

§ 6.2.2. Нет регрессии в плане соотнесенности с субстратом

Что же касается бытия этого понятия (которое самостно соотнесенное) в данном субстрате[869], то в аспекте своего наличия в означенном субстрате его сущность мыслится в связи с этим субстратом, и у него имеется еще другое бытие – например, бытие отцовства, которое (бытие) также является соотнесенным. Но то [первое бытие] не есть это [второе бытие]. Пусть это [второе] будет привходящим соотнесенным, которое сопутствует соотнесенному, и каждое из них самостно соотнесено с тем, с чем оно соотнесено, без какой-либо дополнительной соотнесенности: бытие предикатом[870] есть <158> самостная соотнесенность и бытие отцовством сделается самостно соотнесенным. Ведь само это бытие [предикатом] есть самостно соотнесенное, которое не нуждается в другой соотнесенности, благодаря каковой оно становится соотнесенным. Нет же, но само по себе оно служит сущностью, мыслимой в связи с субстратом, т. е. таковым, что для умопостижения его сущности требуется, чтобы в уме наличествовало другое нечто, в связи с которым она мыслится.

И если означенное [бытие предикатом] берется как соотнесенность вовне, то «вместе» (*ма‘а*) с другим нечто[871] оно будет существовать благодаря своей самости, а не ввиду какой-то иной «совместности» (*ма‘иййӓ*). Ибо самость его и есть это «вместе» или «совместность», свойственная данному виду соотнесенности – если оно мыслится, то для его постижения требуется присутствие другого нечто. Это подобно сущности отцовства как оцовства: ее самость соотнесена сама по себе, а не через другую соотнесенность, соединительную. [Вместе с тем] разум может изобрести некоторую вещь между двумя [соотнесенными], служащую словно внешней «совместностью», [хотя] само представление [о соотнесенности] не вынуждает к таковому, но иное рассмотрение из числа последующих рассмотрений, предпринятых разумом, поскольку он порой соединяет одни вещи с другими, исходя из разного рода соображений, а не по необходимости[872]. Само по себе [отцовство] служит соотнесенностью, а не [нечто] с соотнесенностью, потому что она есть сущность, которая сама по себе мыслится в связи с другой.

И здесь есть много соотнесенностей, которые прилагаются к некоторым самостям самим по себе, а не ввиду иной привходящей соотнесенности, но на манер привхождения соотнесенности к соотнесенности по отцовству. Таково, <159> например, привхождение соотнесенности к свойству (*хай’ӓ*) «знание»: она не прилагается к нему посредством иной соотнесенности, [связанной] с сутью дела, а благодаря ему самому, хотя разум может и изобрести здесь какую-нибудь иную соотнесенность.

§ 6.2.3. Заключение о бытии соотнесенности вовне

Если ты постиг это, то ты постиг, что соотнесенное[873] существует во [внешнем] бытии – в том смысле, что у него имеется означенное определение[874]. А это определение требует только, чтобы во [внешнем] бытии соотнесенное было акциденцией, которая если мыслится, то мыслится на указанный манер[875]. Оно не требует, чтобы соотнесенное было чем-то самостно конституирующимся (*кā’им аз̲-з̲āт*), [нумерически] единым, соединяющим две вещи[876].

Что касается «сказывания в связи [с другим]», то таковое возникает именно в разуме[877]. Тогда это будет ментальная (*ʻaḳлиййӓ*) соотнесенность. Экзистенциальная (*вуджӯдиййӓ*) соотнесенность – та, каковую мы разъяснили: бытие (*каўн*) соотнесенного таковым, что если оно мыслится, то его сущность (*māхиййӓ*) мыслится в связи [с чем-то другим][878]. Бытие (*каўн*) же его в разуме состоит в том, что оно мыслится в связи с чем-то иным. Так что во [внешнем] бытии у него имеется один статус (*ḫукм*), а в разуме у него имеется другой статус. Последний имеется ввиду его [нахождения] в разуме, а не ввиду соотнесенности. В разуме возможны изобретенные соотнесенности, которые он делает вследствие своей специфики относительно них.

Итак, соотнесенное существует среди конкретов. Стало ясно также, что его бытие не требует, чтобы за [каждой] соотнесенностью была [еще одна] соотнесенность, и так до бесконечности.

§ 6.3. Ответ на второй контраргумент

И отсюда не следует, что всякое, что мыслится соотнесенным, имеет [соответствующую] соотнесенность во [внешнем] бытии.

Что же касается [вопроса о соотнесенности] предшествующего–последующего по времени, [соотнесенности двух вещей], одна из которых [в данный момент] небытийная (*ма ʻдӯм*)[879], и подобных [соотнесенностей], то [ответ таков:] данное предшествование–последование есть соотнесенность между бытием (*вуджӯд*)[880], которое умопостигли[881], и умопостигаемым[882], которое не взято из присутствующего[883] бытия – да будет тебе об этом известно! <160>

Ведь сама по себе[884] вещь выступает в качестве предшествующей только при наличии вместе с ней [другой] вещи[885]. У означенного же типа предшествования–последования[886] обе стороны существуют [только] в уме: если в уме появится форма предшествующего [по времени] и форма последующего, то душа постигает данную связь[887] имеющейся между двумя сущими в нем, так что это связь между двумя сущими в разуме. Но до этого вещь сама по себе не является предшествующей – как может сущая [вещь] предшествовать не-[сущей] вещи [или следовать за ней]?!

Те соотнесенные, которые на сей манер, таковы, что их соотнесенность [наличествует] только в разуме. Во [внешнем] же бытии у них нет наличного [*кā'им*] понятия (*ма'нā*) в аспекте данного предшествования–последования. Такое предшествование–последование фактически есть одно из ментальных понятий, из устанавливаемых разумом связей – из числа тех аспектов, которые появляются у вещей, когда разум обращается к ним и сопоставляет их[888]. <161–163>

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

в трех главах

[предшествующее
и последующее;
потенциальное и актуальное;
совершенное и ущербное]

Глава [первая]
Предшествующее и последующее; возникновение[889]

Обсудив вещи, которые по отношению к бытию и единству выступают словно виды (ед. *наў'*), нам подобает поговорить о вещах, которые по отношению к ним служат словно собственными (ед. *хāṣṣä*) [признаками] и неотделимыми акциденциями (ед. *'арад лāзим*). Начнем же с тех, которые принадлежат бытию, а среди таковых – с предшествования и последования.

§ 1. Классификация предшествования

«Предшествование» (*таḳаддум*) и «последование» (*та'аххур*), говорим мы, хотя и сказываются в разных аспектах, но почти все их модулированно[890] объединяет одна общая черта: у предшествующего как такового имеется нечто, чего нет у последующего, но у последующего нет ничего, чего нет у предшествующего[891].

§ 1.1–1.2. По месту; по времени

Среди широкой публики наиболее известными [из разновидностей предшествования] являются предшествующее по месту (*фī аль-макāн*)[892] и предшествующее по времени (*фī аз-замāн*)[893]. Здесь «предшествовать» (*таḳаддум*) и «до» (*ḳабль*) прилагаются к вещам, расположенным в определенном порядке (*тартīб*) по отношению друг к другу.

«По месту» предшествующей будет та из двух вещей, что находится ближе к определенному началу, располагаясь там, где второй вещи не бывать, – она может последовать за ним после последования за ним первой[894].

Так обстоит дело и с [предшествованием–последованием] по времени, ибо оно [определяется] по отношению к настоящему моменту или к какому-то другому моменту, условно взятому в качестве начала. Но, как тебе известно, для прошлого [предшествование и последование] определяются иначе, нежели для будущего[895].

§ 1.3. По порядку

Потом термины «до» (*кабль*) и «после» (*ба'д*) перенесли на все, что ближе [и дальше] от определенного начала (*мабда'*).

§ 1.3.1. По естественному порядку

И это предшествование «по порядку»[896] может обусловливаться природой самих вещей: «тело», например, первее «живого», <164> если рассматривать их по отношению к «субстанции», взятой как начало. Но если в качестве начала полагать индивид, то [порядок] будет иным[897].

Точно так же обстоит дело, [если взять в качестве критерия] близость к первому двигающему[898]: мальчик, например, первее взрослого мужчины.

§ 1.3.2. По условному порядку

Предшествование по порядку может иметь место и в вещах, которые неестественные, но [произведены] искусством (*би-ṣынā'ӓ*)[899], как в случае с музыкальными нотами [в звукоряде] – если взять их со стороны высоты [тона], то предшествующее будет иным, нежели рассмотрение их со стороны [его] низости[900].

§ 1.3.3. По случайному порядку

Предшествование по порядку бывает и в вещах, [начало для расположения которых] берется по какой-то случайности (*бах̲т*) и [случайному] совпадению (*иттифāḳ*)[901].

§ 1.4. По достоинству[902]

Потом [«предшествование»] было распространено еще на другие вещи. Как «первее» стали характеризовать превосходящее (*фā'иḳ*), лучшее (*фāḍыл*) и опережающее (*сāбиḳ*), даже если и не в плане собственно достоинства (*фадл*)[903], словно само свойство (*ма'нā*) берется в качестве начала [отчета]: если одна вещь имеет [нечто] от него, а другая имеет от него лишь то, что имеет первая, то та считается первее. Опережающее в какой-либо области имеет [такое], что не имеет идущее вслед; и то, что имеет далее идущее, имеется у опережающего, которое имеет и еще больше. С этой точки зрения, главенствующее считается первее, ибо выбор исходит от него, а не от подчиненного, ибо от последнего он исходит лишь по исхождении от главы – подчиненный движется соответственно воле главы.

§ 1.5. По природе[904]

Потом перенесли [«предшествование»] на те вещи, которые находятся между собой в том же отношении, [что и последние], но в плане бытия. Вещь, у которой сперва появляется бытие, хотя его и не получит вторая, а у второй оно будет лишь после обретения его первой, – такую вещь они объявляли предшествующей. Взять, к примеру, единое / единица (*вāхид*) и [множественное]: для бытия единого не требуется наличия множества, но для множества обязательно требуется бытие единого. И дело не в том, что единое дарует бытие множеству или не дарует, а в том, что единое нужно для обретения бытия множеством благодаря составлению из него.

§ 1.6. По причинности[905]

Потом [«предшествование»] перенесли на [вещи, связанные друг с другом в плане] обретения бытия, но в ином аспекте[906]. Если есть две вещи, и бытие одной не исходит от второй, а имеется у нее самой по себе или от третьей вещи, <165> тогда как бытие этой второй приобретается от первой (она получает от первой ту необходимость бытия, которая не присуща этой второй самой по себе, ибо

по собственной самости она имеет [лишь] возможность [быть] – допустимость того, что по бытии первой следует, что ее бытие становится причиной необходимости бытия этой второй), то первая в отношении ко второй будет предшествующей по бытию.

Вот почему разум вовсе не смущается, если мы скажем: «Когда Зайд задвигал рукой, пришел в движение и ключ», или: «Зайд задвигал рукой, а потом ключ пришел в движение». Но разум будет смущаться, если мы скажем: «Когда пришел в движение ключ, Зайд задвигал рукой», хотя он может сказать: «Когда ключ пришел в движение, мы узнали, что Зайд задвигал рукой». Эти два движения таковы, что, хотя и сосуществуют вместе во времени, однако разум полагает для одного предшествование, а для другого – последование, ибо первое движение не имеет в качестве причины своего бытия второе, но второе имеет в первом причину своего бытия.

§ 2. Сосуществование полной причины и причиненного

[Для разума] не невероятно, чтобы [некоторая] вещь была такой, что раз уже существует, то с необходимостью служит причиной для какой-то [другой] вещи.

На самом деле невозможно, чтобы вещь была способной служить причиной[907] для какой-то вещи, а вторая не существовала бы вместе с ней.

Ведь если условием (*шарṭ*) служения вещи в качестве причины является ее самость, то коль скоро существует ее самость, она выступает причиной бытия второй. Если же таким условием выступает не собственно самость, то из ее самости как таковой может исходить вещь, но может и не исходить, и ни одна из двух альтернатив не имеет преимущества перед другой.

Таково и рожденное (*мутакаввин*): оно может быть, но может и не быть. Как от того, что оно может быть порожденным, еще не следует, что оно появится, так и от того, что та [причина] может его породить, еще не следует, что она дает ему бытие. Рождение вещи от могущего ее породить не обязано самому факту возможности для него породить ее – <166> одна только его возможность [порождать данную вещь] еще недостаточна для ее рождения от него. А коли сама его возможность порождать недостаточна, то вещь порой су-

ществует вместе с ним, а порой – нет; и его отношение к рожденному и нерожденному будет одинаковым в обоих случаях. Но различие в состоянии, связанное с рождением [причиненного] и его нерождением, не содержит в себе выделение чего-либо, благодаря которому исхождение причиненного от причины (при возможном характере его исхождения от нее) выделяется сравнительно с его неисхождением (при возможном характере его исхождения от нее). И отношение [возможности][908] исхождения чего-то от причины к его исхождению от нее и ее неисхождению будет одинаковым. Но нечто, которое одинаково относится к исхождению вещи от него и к ее нисхождению, не более заслуживает быть причиной, чем не быть таковой. Нет же, но здравый ум требует того, чтобы [у причины] было [дополнительное] состояние, при котором рождение [причиненного] от нее выделяется в сравнении с его нерождением.

Теперь, если само это состояние с необходимостью предполагает данное выделение[909], то по наличии такого состояния у причины совокупность этой самости [причины] и присоединившегося к ней будет выступать в качестве [подлинной] причины. Ранее [одна только] способность служила носителем причинности, и была вещь[910], способная стать причиной. Однако то [ее] бытие не было бытием причины, но таким бытием, что в случае присоединения к нему другого бытия[911] совокупность их служит причиной. И тогда от него с необходимостью следует причиненное, какой бы ни была та [присоединенная] вещь, будь это воление (*’ирāдä*), страсть (*шахвä*), гнев, привходящая природа и тому подобное, или же нечто ожидаемое извне для реализации причины[912]. Если оно становится таким, что от нее может следовать причиненное, если уже не отсутствует какое-либо условие, то необходимым будет бытие причиненного. <167>

Итак, бытие всякого причиненного необходимо при наличии его причины, и из наличия причины с необходимостью вытекает бытие причиненного. То и другое сосуществуют вместе во времени (*замāн*), в вечности (*дахр*) или в чем-то ином[913], но они не вместе в отношении реализации (*хуṣӯл*) бытия. Ведь бытие первого (причины) не исходило от второго (причиненного), реализация бытия первого не [вытекает] из реализации бытия второго, реализация же бытия второго [вытекает] из реализации бытия первого. Поэтому первое предшествует в отношении реализации бытия.

§ 3. Обсуждение одного возражения

§ 3.1. Суть возражения

Кто-то может сказать: если каждая из двух [вещей] такова, что в случае существования одной существует и другая, а в случае устранения одной устраняется и другая, то ни одна не является причиной, а другая – причиненной, ибо она не более другой заслуживает быть причиной в бытии.

§ 3.2. Ответ касательно самой формулировки

На это мы ответим, но после[914] разбора самого смысла, содержащегося в этом суждении.

§ 3.2.1. О совместном бытии

§ 3.2.1.0. Четыре трактовки

В действительности, из того, что если существует любая из них, то существует также и другая, еще не следует, что здесь нет разнообразия и различия. Ведь «если» может означать, или (1) что бытие каждой из них, если оно уже реализовалось (*ḥaṣala*), то в самом бытии[915] отсюда следует, что другая будет реализовываться; или (2) что бытие каждой из них, если оно уже реализовалось, то в [самом] бытии отсюда следует, что другая уже реализовалась; или (3) что бытие каждой из них, если оно уже реализовалось в разуме, то от него с необходимостью следует, что другая будет реализоваться в разуме; или (4) что бытие каждой из них, если оно уже реализовалось, то в разуме отсюда следует, что другая уже реализовалась либо в [самом] бытии, либо в разуме. Так что в подобных местах слово «если» – омоним, вводящий в заблуждение. <168>

§ 3.2.1.1. О первой трактовке

Первая [альтернатива], говорим мы, ложна, неприемлема. Ибо [только] одна из них – а именно причина – такова, что если она уже реализовалась, то отсюда следует реализация другой, которая

прежде была возможно [сущей]. Из реализации же причиненного не следует реализация причины; скорее это причина должна реализоваться, чтобы реализовалось причиненное.

§ 3.2.1.2. О второй трактовке

Что касается второй альтернативы, то (а) она неверна в отношении причины. Ибо из реализации причины еще не следует, что в бытии причиненное уже реализовалось само по себе или благодаря другой причине, нежели данной: иначе в бытии оно не обусловилось бы реализацией причины, если таковая явится к бытию; и причиненное реализовалось бы без нужды [в данной причине для своего] бытия, разве только [слово] «реализовалась»[916] (*ҳаṣалат*) понимать не в указанном выше смысле[917], а в смысле «сочетания» (*муқāранā*) – [тогда суждение будет верным][918].

(б) В отношении же причиненного она неверна в двух аспектах. [Во-первых], потому что причина, если ее самость реализована, то не вследствие реализации причиненного. Во-вторых, бытие вещи, которая уже реализовалась, не может следовать благодаря реализации [другой], которая полагается реализованной, разве только [слово] «реализовалась» понимать не в [указанном выше] его смысле.

§ 3.2.1.3. О третьей трактовке

Что касается двух остальных альтернатив, то первая из них верна. Ибо можно сказать: «Если причина уже существует в разуме, то для разума необходимо следует реализация того причиненного, каковому данная причина служит в качестве причины его самости», а также: «Если причиненное уже существует в разуме, то для разума необходимо следует и реализация бытия причины в разуме».

§ 3.2.1.4. О четвертой трактовке

Вторая же из этих двух [последних], т. е. четвертая альтернатива, такова, что верным в ней будет, если ты скажешь: в случае суще-

ствования причиненного [вовне] разум свидетельствует, что бытие причины непременно уже имеется – дабы <169> причиненное реализовалось. Притом не только по времени она может оказаться в разуме после причиненного[919].

Что касается второго из двух делений, входящих в четвертую альтернативу[920], то не обязательно следует его верность, как это тебе уже известно[921].

§ 3.2.2. О совместном устранении

Так обстоит дело и в случае устранения. Если мы устраним причину, в действительности мы устраним и причиненное, но при устранении причиненного мы не устраним причину, а [лишь] узнаем, что сама причина сперва была устранена, чтобы затем стало возможным устранение причиненного. Ведь когда мы предполагаем причиненное устраненным, мы тем самым предполагаем то, что непременно должно предполагаться потенциально (*би-ль-ḳуввӓ*)[922] сопутствующим ему, а именно возможность его устранения. А если его устранение возможно, то оно возможно благодаря устранению сперва причины.

Значит, устранение (*раф‘*) и утверждение (*’иṯбāт*) причины обусловливает устранение и утверждение причиненного. Устранение же причиненного служит знаком (*далīль*), указывающим на устранение причины, а утверждение его – знаком утверждения таковой[923].

§ 3.3. Разрешение затруднения[924]

Возвращаясь к началу обсуждения, в разрешение данного затруднения (*шубхӓ*) мы говорим следующее. Не сама совместность (*ма‘ийӓ*) делает одну из двух [вещей] причиной, так что ни одна из них не более заслуживает быть причиной, нежели другая, поскольку они одинаковы в аспекте совместности. Нет же, но они разнятся, потому что одну из них мы полагали такой, что ее бытие необходимо не благодаря (*би-*) другой, а вместе (*ма‘а*) с другой; вторую же мы полагали такой, что ее бытие [необходимо] как вместе с бытием другой, так и благодаря другой.

Именно таким образом вопрос и должен решаться.

§ 4. О потенции и акте

В связи с [рассуждением о первенстве] проблематично выглядит статус потенции (*қуввӓ*) и акта (*фи'ль*): что из них выступает предшествующим, а что – последующим. Знание об этом составляет один из важнейших [аспектов] в деле постижения предшествования–последования. Кроме того, сами потенция и акт принадлежат к числу акциденталий (ед. *'āриḍ*) бытия и его сопутствующих (ед. *лāзим*), к числу вещей, которые должны постигаться при постижении модусов (ед. *ẖāль*) абсолютного бытия. <170>

Глава [вторая]
Потенция и акт, способность и неспособность; доказательство бытия материи у всякого возникающего[925]

§ 1. Нефилософское употребление термина «потенция»

§ 1.1. Исходный смысл

(1) Слово «потенция / сила» (*қуввӓ*) и синонимичные ему слова (1.1) сначала прилагались для [обозначения] того понятия (*ма'нӓ*), которое присуще живому существу и делает возможным, чтобы от него исходили трудные действия из области движения, нечасто встречающиеся у людей ни количественно, ни качественно. Противоположность этому понятию именуется «слабостью» (*ḍа'ф*).

§ 1.2. Потенция и способность / қудрӓ

(1.2) «Потенция» словно служит более интенсивным выражением другого понятия – «способности» (*қудрӓ*), которая указывает на бытие живого существа таковым, что от него исходит действие, если оно того захочет, и не исходит, если не захочет. Противоположностью таковой служит «неспособность» (*'аджз*).

§ 1.3. Потенция как непретерпевание

(2) Потом перенесли это на то понятие, благодаря которому вещь нелегко поддается претерпеванию действия. Ибо практикующему тяжелые занятия и движения случается испытывать влияние со стороны их, и это претерпевание и страдание может отвратить его от продолжения своего дела. В случае чувствительного претерпевания говорят: «ослабел» (*ḍa'уфа*), «не обладает потенцией» (*ляйсат ля-ху ḳуввӓ*). А если не претерпевает такового, то говорят: «у него есть потенция» (*ля-ху ḳуввӓ*). Таким образом «непретерпевание» (г. *лӣ йанфа'илю*) стало обозначать то, что мы раньше называли «потенцией» (*ḳуввӓ*).

(3) Потом распространили это название на случай, когда само бытие вещи такой, что она претерпевает действие лишь в незначительной степени, стали именовать «потенцией», даже если эта вещь и не делает ничего.

(4) Потом вещь, которая вовсе не претерпевает действия, стали считать более всего заслуживающей <171> этого названия, и такое ее состояние также именовали «потенцией».

§ 1.4. Потенция / способность как принцип действия

(5) Потом и саму[926] способность (*ḳудрӓ*), т. е. состояние живого существа, когда оно может действовать или не действовать в зависимости от воления – неволения и от отсутствия препятствий, начали называть «потенцией», поскольку она служит принципом действия (*мабда' аль-фи'ль*).

§ 2. Употребление термина у философов

§ 2.1. Потенция как принцип изменения

(6) Философы далее перенесли наименование «потенция», прилагая его ко всякому состоянию, которое присутствует в какой-то вещи в качестве принципа изменения, происходящего от нее в иной вещи, поскольку она – иное[927], даже если и нет воли. Так, они назвали теплоту потенцией, ибо она выступает принципом

изменения (*мабда' ат-тагаййур*), исходящего от одного[928] в другое как другое. И если [врач] приводит себя в движение или лечит сам себя, так что принцип его изменения находится в нем самом, то это имеется в нем не постольку, поскольку врач принимает на себя движение или лечение, а поскольку он – иное. Словно бы в нем есть две вещи: одна, коей присуща потенция действовать, и другая, коей присуща потенция претерпевать действие. Похоже, эти две вещи разделены в нем, пребывая в разных его частях: к примеру, движущая расположена в его душе, а движимая – в его теле; он движет благодаря своей форме, но движется благодаря своей материи. В качестве же принимающего лечение он есть иное по отношению к самому себе как лечащему.

§ 2.2. Потенция как возможность / *имкāн*

(7) Исходя из положения, что у вещи, имеющей потенцию в обычном смысле – в смысле [просто] способности или интенсивной потенции (*шиддат ḳуввä*), – данная потенция не требует, чтобы вещь актуально действовала благодаря ей, но достаточно, чтобы благодаря этой потенции вещь имела возможность и действовать, и не действовать, – исходя из этого, философы перенесли наименование «потенция» (*ḳуввä*) и на «возможность» (*'имкāн*). Вещь, принадлежащую области возможного, они назвали сущим «в потенции» (*би-ль-ḳуввä*), возможность же принимать и испытывать влияние – «страдательной / пассивной потенцией» (*ḳуввä инфи'āлийä*), а завершенность этой потенцией – «актом / действием»[929] (*фи'ль*), даже если это не является подлинным действием, но претерпеванием, как в случае с движущимся, формирующимся и т. п. Ибо <172> тому принципу, который там[930] называли потенцией, соответствовало то, что реально является актом.

Сообразно этому они назвали актом то, что соотносится с названным теперь потенцией, подобно соотнесенности [первоначального] действия с ранее названным потенцией. Под актом они стали подразумевать обретение бытия, даже если фактически речь идет о претерпевании или о чем-то, что не есть ни действие, ни претерпевание. Такова страдательная сила[931]. Наверно, они назвали ее «по-

тенцией» ввиду хорошей годности (*джӯдӓ*) и сильной возможности (*шиддӓ*) [воспринимать действие].

§ 3. Употребление термина у геометров

(8) Обнаруживая, что одни линии могут служить стороной для квадрата, а другие не могут, геометры (ед. *мухандис*) стали считать такой квадрат «потенцией» для такой линии, как бы возможной в ней (линии) вещью[932], особенно когда некоторые из них представляют, что этот квадрат возникает от движения данной линии по ей подобной.

§ 4. Непотентное

А коли ты теперь знаешь, что такое потенция (*ḳуввӓ*), то ты уже знаешь, что такое потентное (*ḳавӣ*) и ты уже знаешь, что «непотентное» (*гайр аль-ḳавӣ*) – это либо слабое (*ḍа‘ӣф*), либо неспособное (*‘āджиз*), либо легко поддающееся влиянию (*сахль аль-инфи‘āль*), либо необходимое (*ḍарӯрӣ*)[933], либо линейная величина, когда она не служит стороной для данной плоской[934] величины.

§ 5. Критика каламской трактовки «способности» в смысле возможности и делать, и не делать[935]

Среди этой совокупности [разновидностей потенции] определенную трудность вызывает та [деятельная] потенция (*ḳуввӓ*), каковая именуется способностью (*ḳудрӓ*). Ибо может возникнуть мнение, будто она прилагается только тому, чему свойственно как действовать, так и не действовать. Если же чему-то свойственно только действовать, то ему не приписывают[936] способности; а это – неправильно. Ведь если вещь, которая всегда только и действует, осуществляет свое действие без воления или хотения с ее стороны, то в этом смысле у нее не будет ни способности, ни силы; если же она действует по воле и выбору, но как постоянно волящая, <173> и ее воля полагается неизменной или сама по себе не поддается изменению, то она будет действовать [как обладающая] способностью. Ибо [указанное] определение способности, которое таковые

предпочитают, вполне здесь удовлетворяется: о данной вещи можно сказать, что она делает, если пожелает, и она не делает, если не пожелает. В самом деле, мы имеем два условных суждения – «если она пожелает, то делает» и «если она не пожелает, то не делает», – и как условные они входят в определение способности. Для истинности условного суждения не обязательно требуется, чтобы [реально] было какое-то условие (*истиснā'*) или какая-то категорическая истинность (*сыдḳ ḫамлӣ*)[937]: из истинности нашего утверждения: «Если она не пожелает, то не делает» – не следует истинность нашего утверждения: «Но в какое-то время она не пожелала»; и из ложности [утверждения]: «Она никогда не пожелала» [не] следует ложность нашего утверждения: «А если она не пожелает, то не делает». Ибо это предполагает, что если сия не желала, она бы не делала, и если желает, то делает. Но коли верно, что «если она пожелает, то делает», то должно быть верно, что «если она делает, то она желает», т. е. если делает, то делает как «способное»[938] (*ḳādир*). Значит, верным будет, что если она не пожелает, то не делает, и если не действует, то не желает. И это не предполагает, что сия в какое-то время не пожелает. Таковое очевидно для тех, кто знает [науку] логики[939].

§ 6. Какая активная потенция непременно действует при встрече с пассивной; разумная и неразумная потенции[940]

Потенции, выступающие в качестве принципов движений и действий, (а) частью находятся в сочетании с разумом (*нуṭḳ*) и воображением (*таḫаййуль*), (б) а частью – нет.

(а) Те из них, что находятся в сочетании с разумом и воображением, сообразуются (гл. *джāнаса*) с разумом и воображением, ибо почти одной и той же силой познается человек и не-человек; также одной и той же силой представляется удовольствие и страдание, вещь и ее противоположность вообще[941]. <174> Подобным образом эти силы[942], как таковые или интенсивные из них, способны и к данному нечто, и к ему противоположному.

Но в подлинном смысле такая сила не будет полной (*тāммā*) силой, т. е. актуальным и завершенным принципом изменения чего-то в нечто другое как [подлинно] другое, покуда с ней не сочетает-

ся воля, которая исходит из эстимативного убеждения (*и‘тиқād вахмӣ*), следующего за вожделеющим и гневливым воображением, или из умственного мнения (*ра’й ‘ақлӣ*), следующего за умственной идеей или за представлением умопостигаемой формы. Когда присоединяется такая воля, притом не [просто] склоняющая (*мумӣля*)[943], а уже определившаяся (*джāзимā*), каковая и есть решимость (*’иджмā‘*), требующая приведения в движение органов, то она обязательно становится актуальным принципом для непременного действия (*ли-ль-фи‘ль би-ль-вуджӯб*), ибо мы показали, что пока причина не становится непременной (*би-ль-вуджӯб*) причиной – такой, что от нее неапеменно [исходит данная] вещь, причиненное не возникнет от нее. А до этого воля будет только слабой, и не будет никакой решимости [действовать].

Значит, сочетающиеся с разумом потенции таковы, что при наличии объекта[944] действия (*мунфа‘иль*) и наличие его в подходящем для их воздействия отношении, – [даже] при таком положении одних только их еще недостаточно для осуществления действия: они все еще суть [чистая] потенция. И вообще, из их соединения с пассивной потенцией не следует, что означенные потенции произведут действие, иначе от них проистекали бы и две [крайние] противоположности, и [все] промежуточные между ними действия, что абсурдно. Непременно же действующими они будут, когда они пребывают в вышеупомянутом состоянии[945].

(б) Что до сил, каковые имеются у [сущих], которые не обладают разумом и воображением[946], то при их встрече с пассивной силой[947] действие непременно проистекает, ибо здесь нет воли и выбора, которые надо ожидать.

Оказалось бы здесь нечто жданное, таковым была бы жданная природа (*ṭаб‘*). И если бы эта природа нуждалась в [другой] природе, то именно последняя выступала бы [подлинным] принципом данного [действия][948] <175> или же частью этого принципа – и таким принципом служила бы совокупность имевшейся и явившейся [природ]. В таком случае она была бы аналогом жданной определившейся (*джāзимā*) воли[949]. Но [жданная] воля, как ты знаешь, отличается от такой [жданной природы][950].

§ 7. Какая пассивная потенция непременно действует при встрече с активной

Та страдательная потенция, чья встреча с действователем непременно сопровождается претерпеванием в данных вещах, должна быть завершенной (*тāммä*) страдательной силой.

Ибо страдательная потенция бывает или (а) завершенной, или (б) незавершенной (*нāḳыṣä*), поскольку она может выступать как ближней (*ḳарпāбä*), так и отдаленной (*ба'пдä*). [Например], и в семени есть потенция стать мужчиной, и в отроке есть потенция стать мужчиной. Но имеющаяся в семени потенция нуждается в присоединении к ней движущей потенции еще до двигателя, [приводящего] к мужескости. В самом деле, для перехода в действительное состояние ей требуется [сначала] стать другой вещью, нежели мужчиной, и именно после этого она сделается предрасположенной реализоваться в качестве мужчины. Подлинно страдательной потенцией служит именно таковая. В семени же нет фактически страдательной потенции, ибо само оно как таковое не может стать мужчиной. Но поскольку оно способно стать какой-то иной вещью, нежели семенем, а потом перейти в другую, [окончательную] вещь, то оно выступает силой по отношению к этой [последней] вещи.

Первоматерия (*аль-маддä аль-'ӯля*) есть [страдательная] потенция для всякой вещи. Среди реализующихся в ней вещей есть такие, что препятствуют ей стать другими, и тогда препятствуемое нуждается в устранении препятствующего. Но среди тех есть и вещи, которые не препятствуют другим [реализоваться в той же материи], хотя и требуется присоединение еще чего-то, чтобы завершилась предрасположенность [материи к этому]. Такая потенция является отдаленной потенцией (*ḳуввä ба'пдä*).

Ближняя же сила (*ḳуввä ḳарпāбä*) – это такая, которая не нуждается в сопутствии иной деятельной потенции прежде той деятельной потенции, чье действие она претерпевает. Дерево, например, [еще] не служит [страдательной] потенцией по отношению к ключу. Ибо оно сначала нуждается <176> во встрече с [промежуточной] деятельной потенцией прежде той потенции, которая делает ключевость, – с потенцией, что вырывает, пилит и вытачивает. После

этого оно становится готовым стать ключом при встрече с потенцией, делающей ключевость.

§ 8. Разряды потенции в аспекте происхождения[951]

Потенции появляются по природе (*би-ṃ-ṃыбā‘*), по привычке (*биль-‘ādä*), по искусству (*би-ṣ-ṣынā‘ä*) или по [случайному] совпадению (*би-ль-иттифāḳ*).

Разница между полученным посредством искусства и полученным посредством привычки состоит в том, что первое подразумевает применение материалов, инструментов и движений, благодаря которым душа приобретает навык (*малякä*), каковой служит словно формой данного искусства. Второе же – это то, что появляется от действий, которые не нацелены лишь на это: они могут исходить от вожделения, гнева или мнения; и могут преследовать иную цель, нежели данную, но потом за ним может последовать некоторая цель, а именно привычка, хотя и не было стремления к ней. Кроме того, привычка не есть само утверждение этих действий в душе. Бывает и так, что для привычки нет определенных инструментов и материалов. Ведь не одно и то же обладание человека навыком (*‘ādä*) ходьбы и обладание им навыком торговли – с указанной выше стороны между ними будет существенное различие. Вместе с тем, при внимательном рассмотрении обретение навыка и обретение искусства оказываются однотипными.

Потенции, которые имеются от природы, частью бывают в неживых (*ẖайавāниййä*) телах, частью – в живых.

§ 9. Критика учения о совместности потенции и акта

Некоторые из древних – а среди них были мегарцы[952] – утверждали, что потенция (*ḳуввä*) бывает вместе с актом (*фи‘ль*), не предшествуя ему. Гораздо позже об этом говорили и другие[953]. <177>

Те, кто так утверждает, словно говорят, что сидящий не может встать, т. е. по своей природе, не может встать, пока он не встанет, [но тогда спрашивается]: «Как же он встает?!» Или словно говорят, что дерево не заключает в своей природе способность, чтобы из него выточили дверь, [но тогда спрашивается]: как вытачивается дверь?!

Утверждающий такое непременно оказывался бы по нескольку раз в день неспособным смотреть и видеть, т. е. фактически был бы слепым[954]!

§ 10. Потенциальность имматериальных реалий не предшествует их актуальности[955]

Вместе с тем, всё, что [еще] не существует и [заранее] не имеет потенции быть, – такому невозможно явиться к бытию. А если нечто может (*мумкин*) существовать, то может и не существовать, иначе оно с необходимостью было бы сущим.

Имеющее возможность быть таково, что (а) оно имеет возможность быть либо не быть чем-то иным[956], как в случае с субстратом по отношению к вещи, чьей форме свойственно вселяться в него. Или же (б) само по себе оно есть возможное, наподобие белизны – сама по себе таковая может существовать, но может и не существовать. Сие бывает либо (ба) вещью, которая, если существует, то наличествует сама в себе, так что возможность ее бытия – это возможность наличествовать отрешенно [от иного] (*муджаррад*)[957], либо же (бб) вещью, которая, если существует, то существует в некоем другом[958].

(бб) Если данная вещь возможна в смысле возможности быть в чем-то ином, то и возможность (*’имка̄н*) ее бытия находится в этом ином. Последнее же должно существовать вместе с возможностью ее бытия, служа субстратом для нее.

(ба) Если же в случае своего существования эта [возможная вещь] (баа) наличествует сама по себе, а не в чем-либо другом или ввиду чего-либо другого, не имеет с какой-либо материей никакой связи, схожей со связью наличествующего в ней или нуждающегося в ней в каком-то аспекте, то возможность ее бытия будет предшествовать ей, не будучи связанной с одной материей более, чем с другой, или с одной субстанцией более, чем с другой: поскольку данная вещь не связана с чем-либо, то и возможность ее бытия должна быть субстанцией, ибо представляет собой нечто сущее само по себе.

Короче говоря, если возможность бытия означенной вещи не реализована (*ха̄ṣыля̆*), то эта вещь будет не бытийно возможной (*мумкин аль-вуджӯд*), а невозможной (*мумтани‘*). И если она реализо-

вана в качестве сущего, наличествующего само по себе (как сие мы полагали), <178> то [ее возможность] существует в качестве субстанции. А раз эта [возможность] есть субстанция, то у нее есть сущность (*māхиййā*)[959], принадлежащая ей не как соотнесенное (*муḍāф*) – ведь субстанция не бывает соотнесенной самостным образом[960], но только привходящим[961]. И у этого самостно сущего[962] будет бытие, дополнительное к тому его [бытию в качестве] возможности бытия [данной вещи], через которое оно является соотнесенным[963]. Мы же говорим о самой возможности бытия [данной вещи], и именно ее (возможность) мы считали не в субстрате, а теперь она оказывается и в субстрате, что нелепо[964].

Следовательно, вещь, которая остается наличествующей (*ḳā'им*) самой в себе, а не в субстрате и не от субстрата в каком-либо аспекте, – такая вещь не может явиться к бытию после небытия: она должна иметь определенную связь с каким-то субстратом, дабы ей возникнуть[965].

(баб) А если вещь, наличествующая (*ḳā'им*) сама в себе, является к бытию (баба) от другой или (бабб) вместе с бытием другой (примером первой служит тело, [составленное] из материи и формы, а примером второй служат разумные души, [пребывающие] вместе с образованием тел), то возможность (*'имкāн*) ее бытия зависит от той вещи, но не в том смысле, что та вещь [существует] в потенции (наподобие бытия тела потенциально белым), и не в том смысле, что в ней имеется потенция того, чтобы вещь запечатлевалась в ней (наподобие возможности белизны в субстрате, в котором запечатлевается белизна), но в том смысле, что (бабб) она возникает вместе с ней или (баба) при определенном состоянии в ней.

Так, в случае тела, которое возникает (например, огонь), возможность (*'имкāн*) его бытия есть не что иное, как его возникновение из материи (*māддā*) и формы. Тогда у возможности данного бытия имеется вместилище (*маḥалль*) в каком-то аспекте – его материя. И та вещь в нем, что сперва возникает, т. е. форма, возникает в материи, а затем и само тело возникает из их соединения: из материи – в одном аспекте, а из формы – в другом.

(бабб) Что же касается души, то и она не возникает иначе как при наличии телесного субстрата. И возможность ее бытия в таковом присутствует в нем, поскольку ему присуща опреде-

ленная материя. Ведь возможность для души явиться к бытию после небытия <179> – это возможность ее возникновения при образовании у тела такой смеси, которая делает его пригодным для служения в качестве орудия для этой души и благодаря которой именно оно, в отличие от предыдущих тел, заслуживает ее[966]. Если в теле есть возможность такой смеси, то оно и есть возможность бытия души.

§ 11. Обоснование активной потенции (природы, видовой формы) у тел

Всякое тело, из которого действие исходит не акцидентально (*биль-ʻарад*)[967] и не по принуждению (*би-ль-ḳаср*)[968] со стороны тела, действует посредством [заключенной] в нем потенции.

В случае с [действием] по воле (*ʼирāдä*) и [свободному] выбору (*ихтийāр*) это очевидно[969]. Что же касается [действия], совершающегося не по воле и [свободному] выбору, то оно исходит или (а) от самости тела[970], или (б) от какой-то отличной от него телесной вещи либо (с) от нетелесной.

(а) Если бы действие исходило от самости тела, то она, будучи единой с прочими телами со стороны телесности и различающейся с ними со стороны исхождения от нее данного действия, должна была бы содержать нечто, которое дополнительно к телесности и которое служит принципом для исхождения этого действия от тела. Таковое и есть то, что называется потенцией.

(б) Если бы действие исходило от другого тела, то оно исходило бы от него принудительным или акцидентальным образом, тогда как мы полагали его не таковым.

(в) Если же действие исходит от чего-то отрешенного [от телесности], то спецификация этого тела посредством подверженности данному воздействию со стороны данного отрешенного имеет место или (ва) благодаря его бытию телом, или (вб) благодаря присущей ему потенции, или (вв) благодаря потенции, присущей данному отрешенному.

(ва) Если благодаря его бытию телом, то в таковом ему было бы причастно любое тело, тогда как в действительности дело обстоит иначе.

(вб) Если же благодаря существующей в нем самом потенции, то она и служила бы принципом исхождения данного действия от него[971], притом неважно, эманируется ли этот [принцип] от данного отрешенного и [пользуется] его содействием или же он выступает первым (*’авваль*) принципом в означенном теле[972]. <180>

(вв) В случае нахождения означенной потенции в данном отрешенном либо (вва) сама она делает необходимым это [исхождение действия от отрешенного], либо (ввб) таковое обусловлено волей.

(вва) Если благодаря потенции, сама необходимость этого именно от данного тела определялась бы одной из указанных выше альтернатив[973], и проблема вернулась бы к исходному началу.

(ввб) Если же благодаря воле, последняя выделяла бы данное тело или (ввба) ввиду наличия в нем какого-то особого свойства, или (ввбб) случайно (*джузāф*^{ан}), как придется.

(ввбб) Было бы это случайно, не сохранился бы этот постоянный (*’абадӣ*) или реализующийся в большинстве случаев (*’акс̱арӣ*) порядок. Ведь случайные вещи суть те, что не бывают постоянными (ед. *дā’им*)[974] или превалирующими (*’акс̱арӣ*), естественные же вещи[975] бывают таковыми, а значит, они – не случайны.

(ввба) Остается признать, что это обусловливается наличием в теле какого-то особого свойства, которое присуще ему помимо всех прочих тел и которое призвано обеспечить исход данного действия. И тогда это имеет место (ввбаа) или потому, что данное свойство с необходимостью[976] вызывает данное действие, или (ввбаб) оно вызывает его в большинстве случаев, или же – (ввбав) не необходимо и не в большинстве случаев.

(ввбаа) Если оно необходимым образом вызывает его, то это свойство служит ему принципом[977].

(ввбаб) Если же свойство вызывает его в большинстве случаев, а из физической [науки][978] тебе известно, что вещь, вызывающая в большинстве случаев другую вещь, есть та самая вещь, которая делает эту вторую вещь необходимой, но порой первой мешает препятствие[979] (ее спецификация реализацией второй вещи в большинстве случаев вытекает из наклонности ее природы в соответствующую сторону; если же вторая не реализуется, то из-за наличия препятствия), то и [реализующееся] в большинстве случаев было бы необходимым само по себе, если бы не препятствие[980].

(ввбав) А если это свойство не делает действие ни необходимым, ни реализующимся в большинстве случаев[981], то (ввбава) исхождение данного действия от него или от чего-то иного будет одним и тем же, и спецификация тела данным свойством окажется случайной. Полагалось же [действие] не случайно! <181>

(ввбавб) Точно так же, если кто скажет, что тело больше всех заслуживает (*ʾаўля*) такого свойства, то это значит, что исхождение [действия] от него является более подобающим (*ʾаўфаḳ*)[982]. Оно, следовательно, делает его необходимым или поспешествует его необходимости[983]. Поспешествующее же является причиной – самостной или акцидентальной. А если нет других самостных причин, то оно не акцидентально, ибо акцидентальное бывает лишь одним из двух вышеупомянутых типов[984]. Остается предположить, что само данное свойство вызывает необходимым образом, а такое вызывающее необходимым образом свойство и называется потенцией.

От этой потенции исходит телесное действие, хотя и с помощью отдаленного (*ʾаб ʿад*) принципа[985].

§ 12. Всякому возникающему предшествует потенция – материя[986]

[Теперь] обратимся к усилению [нашего] доказательства[987] того, что у всякого возникающего (*ḫāдиṯ*)[988] есть материальный принцип (*мабда ʾмāддӣ*).

§ 12.1. Возможность вещи отлична от ее подвластности

Вообще, говорим мы, у всякого возникающего после того, как оно не существовало, непременно имеется какая-то материя. Ведь для явления к бытию всякое такое сущее нуждается в том, чтобы до своего возникновения оно само по себе было бытийно-возможным (*мумкин аль-вуджӯд*): если бы само по себе оно было бытийно-невозможным (*мумтани ʿ аль-вуджӯд*), то оно никак не возникло бы. Притом его бытие возможно не оттого, что соответствующий делатель (*фāʿиль*) способен (*ḳāдир*) его [осуществить], ибо действователь не будет способным к этому, если оно само по себе не является возможным. Разве не говорят: «Невозмож-

ное (*муḥāль*) неподвластно чьей-то силе (*лā-ḳудрата ʻаляй-хи*)». Способность (*ḳудрä*) может быть только в отношении к тому, что может существовать. Была бы возможность вещи равносильной способности к ней, то этим мы словно говорили бы: «Способность бывает в отношении того, к чему имеется способность», или словно говорили: «Невозможное неподвластно чьей-то силе, поскольку оно неподвластно таковой». Мы бы тогда не были в состоянии выяснить, подвластна (*маḳдӯр*) ли данная вещь или нет, если бы рассматривали саму эту вещь, а не способность действователя – под силу она ему или нет. А если возникает затруднение в определении такой подвластности вещи, <182> то мы никогда не сможем это выяснить, поскольку при познании этого в аспекте бытия вещи невозможной или возможной и при понимании невозможного как неподвластного, а возможного – как подвластного, мы словно познавали бы одно неизвестное через другое. Посему очевидно, что бытие вещи возможной самой по себе есть нечто иное, нежели ее бытие подвластной, хотя по субстрату это одно и то же, и что бытие ее подвластной следует за ее бытием возможной самой по себе. Бытие вещи возможной самой по себе [определяется] через рассмотрение ее самости, а бытие вещи подвластной – по отношению к ее осуществителю (*мӯджид*).

§ 12.2. Возникающему предшествует носитель его возможности

Раз так, говорим мы, то до своего возникновения всякое возникающее бывает или (а) бытийно-возможным самим по себе, или (б) бытийно-невозможным самим по себе.

(б) Бытийно-невозможное не может явиться к бытию.

(а) Бытийно-возможному же предшествует возможность (*ʼимкāн*) его бытия, [факт того, что] оно бытийнно-возможное. Эта возможность представляет собой или (аа) нечто (*маʻнā*) не-сущее (*маʻдӯм*), или (аб) нечто сущее (*маӯджӯд*).

(аа) Но она не может быть чем-то не-сущим, иначе [вещи] не предшествовала бы возможность ее бытия.

(аб) Следовательно, эта возможность есть нечто сущее. Всякое же сущее нечто бывает или (аба) наличествующим (*ḳā'им*) в субстрате, или (абб) наличествующим не в субстрате.

(абб) У всякого наличествующего не в субстрате есть особое бытие, благодаря которому оно не должно являться [лишь] чем-то соотнесенным (*муḍāф*). Возможность же бытия такова, какова она есть, именно в соотнесении с той вещью, для которой она служит возможностью ее бытия.

(аба) Значит, возможность бытия не является [сущей] не в субстрате субстанцией, но есть нечто в субстрате, привходящее в субстрат.

Мы же возможность бытия (*'имкāн аль-вуджӯд*) называем потенцией бытия (*ḳувват аль-вуджӯд*). А того носителя потенции бытия, в котором наличествует потенция бытия вещи, мы называем – в зависимости от той или иной точки зрения – субстратом (*маўḍӯ'*), гиле (*хайӯля*), материей (*мāддā*) и тому подобным[989].

Следовательно, всякому возникающему предшествует материя.

§ 13. Примат акта над потенцией[990]

§ 13.1. Мнение о первичности потенции

Предыдущие рассуждения <183> внушают мысль (г. *'аўхама*), будто потенция первее (*кабль*) акта, предшествуя (*мутаḳаддимā*) ему абсолютным образом, а не по одному только времени[991]. К этому мнению склонялись многие древние [философы] (*аль-ḳудамā'*).

Так, некоторые из них придали материи бытие прежде формы, [считая], что Делатель (*аль-фā'иль*) потом облачил ее в форму – либо изначально, по собственному [усмотрению], либо в силу определенного мотива, толкавшего его к бытию, как полагали некоторые из числа тех, кто не имеет достаточной компетенции обсуждать такие вопросы: они утверждали, что какой-то вещи, вроде души, случайно выпало заняться устроением материи и приданием ей формы, но ей не удалось благоустроить материю и завершить оформление. Потом вмешался Творец (*аль-Бāрӣ*)(т), выправив ее устроение.

Другие говорили, что изначально вещи двигались по своей природе беспорядочно. Творец(т) поспешествовал их природе, упорядо-

чив их движение. Были и такие, кто утверждал, что изначально существовала тьма (*аз-зулмä*), или бездна (*аль-хāвийä*), или какая-то бесконечная вещь (*шай' лā-йатанāхā*), которая сперва покоилась, а потом перешла в движение, или смесь (*аль-халīт*), о коей учил Анаксагор. Потенция, полагают они, существует прежде акта, наподобие семени, спермы и всего произведенного. Посему надлежит остановиться на этом вопросе и обсудить его.

§ 13.2. В преходящих вещах потенция первична

С партикулярными (*джуз'иййä*) вещами, которые возникают и уничтожаются, дело действительно обстоит так, как они говорят, – потенция в них первее (*кабль*) акта по времени.

Но что касается вещей универсальных (*куллиййä*)[992] или вещей вечных (*му'аббадä*), которые не уничтожаются, хотя они и партикулярны, то им никак не предшествует потенциальное.

§ 13.3. Акт первее по самости

Более того, во всех других аспектах потенция следует после акта. Ведь потенция не наличествует сама по себе, посему ей необходимо наличествовать в определенной субстанции. И эта субстанция нуждается в том, чтобы актуально быть. Ибо пока она не стала актуальной, у нее нет предрасположенности принять что-либо: то, что абсолютно не существует, не может что-либо принимать. <184>

Есть также вещи, которые актуально существуют, не нуждаясь в том, чтобы они потенциально были чем-то. Таковы вечные [вещи] (*'абадиййāт*)[993], ибо они всегда актуальны. В этом аспекте сущность (*хаḳыīḳä*) актуального самостно предшествует сущности потенциального.

§ 13.4. Акт первее по причинности

И еще один аспект. Для перехода в актуальное состояние потенция [вещи] нуждается в чем-то ином, что актуально существует в тот момент времени, когда эта вещь находится в потенции. Ибо сие нечто не таково, что оно может возникнуть вместе с актуализацией

[данной вещи]: иначе само таковое будет нуждаться в другом [факторе], вызывающем [его из потенции в акт]; так что дело непременно завершится[994] таким актуально-сущим, которое не возникает.

§ 13.5. Акт часто бывает первее и по времени

Чаще всего в акт потенцию выводит однородное с этим актом нечто, которое актуально существует прежде него, как в случае с теплым, которое нагревает, и с холодным, которое охлаждает.

Кроме того, часто бывает, что потенциальное как носитель потенции происходит от некоего актуально сущего; и это актуальное предшествует по времени потенциальному, а не сосуществует вместе с ним. В самом деле, сперма исходит от человека, а семечко – от дерева, чтобы потом от первой возник человек, а от второго – дерево. Поэтому в таких вещах полагать потенцию первее акта не более имеет основания, нежели полагать акт первее потенции[995].

§ 13.6. Акт первее по определению[996]

Акт предшествует потенции также по представлению (*таṣаввур*) и по определению (*таḥдīд*). Ибо потенцию можно определить лишь по отношению к акту, а чтобы представить акт и его определить, нет нужды в потенции. Ведь ты определяешь квадрат и умопостигаешь его, никак не думая о потенции его принятия, но ты не можешь определить потенцию к квадратности без упоминания – словесно или умственно – о квадрате, без включения оного в ее определение[997].

§ 13.7. Акт первее по достоинству; акт и потенция как добро и зло[998]

Акт предшествует потенции также по совершенству (*камāль*) и по конечной цели (*гāйā*). Ибо потенция представляет собой какое-то несовершенство (*нуḳṣāн*), а акт – совершенство. Благо (*ḫайр*) во всем бывает только при актуальном бытии, а там, где есть зло (*шарр*), имеется нечто потенциальное. <185> Вещь, если бывает злом, то не по своей самости, и не во всех аспектах, иначе это

нелепо[999]. А раз она существует, то со стороны бытия таковая не есть зло, но злом сия выступает или со стороны отсутствия в ней определенного совершенства, как в случае с незнанием в отношении невежественного, или же со стороны необходимого вызывания в другом подобного отсутствия, как в случае с несправедливостью (*зулм*) в отношении несправедливого (*зāлим*). Несправедливость представляет собой зло постольку, поскольку она убавляет в причиняющем ее благую природу, а в пострадавшем – целостность (*салāмā*), богатство и т. п. Значит, как зло вещь бывает в сочетании с небытием (*ʻадам*) и с чем-то потенциальным; и если бы с ней или от нее не было некого потенциального, то те совершенства, которым подобает наличествовать в вещах, непременно присутствовали бы в них, и не было бы никакого зла вообще.

Отсюда явствует, что актуальным выступает благо как таковое, а потенциальным – зло или то, от чего исходит зло. Тебе также надлежит знать, что способность (*куввā*) к злу лучше осуществления [его] (*фиʻль*), а бытие актуальным благом лучше [одной] способности к нему. Злое не является злым вследствие способности к злу, а из-за навыка (*малякā*) к нему.

§ 13.8. Заключение

Возвращаясь к обсуждаемому вопросу, мы говорим следующее. Теперь уже известно, в каких вообще случаях потенция оказывается первее. Что касается партикулярной потенции, то сия предшествует акту, к которому она способна. Порой ей предшествует схожий с ее актом акт, от которого она и исходит. Бывает и так, что не обязательно наличие [такого акта], но вместе с потенцией сосуществует нечто другое, посредством которого она переходит в акт, – иначе никакого акта не существовало бы. Следовательно, одной потенции недостаточно для осуществления акта, но требуется некая вещь, приводящая потенцию в акт.

Тебе известно, стало быть, что в действительности акт предшествует потенции. [Особенно] он первее ее по совершенству (*би-ш-шараф*) и по завершенности (*би-т-тамāм*). <186>

Глава [третья]
Совершенное, несовершенное и сверхсовершенное; целое и целокупность[1000]

§ 1. Нефилософское понимание

§ 1.1. «Совершенное»

Первоначально «совершенное» постигалось[1001] в отношении исчисляемых вещей[1002]: если все вещи, которые должны наличествовать у данной вещи, уже наличествуют по числу, – ничего из таких вещей не отсутствует.

Затем это было распространено на вещи, имеющие континуальное количество. Стали говорить, [например, что вещь] «совершенна в росте»: для широкой публики (*джумхӯр*) этот [рост] также исчисляем (*ма'дӯд*), поскольку для нее он постигается в аспекте измерения (г. *ḳаддара*), а если он измерим, то непременно исчисляем.

Затем перенесли это на качества и силы, говоря: «Такой-то совершенен в силе, совершенен в белизне, совершенен в красоте, совершенен в доброте», словно все доброе, что должно иметься у него, уже есть у него, ничего вовне не осталось.

§ 1.2. «Сверхсовершенное»

Далее, если из вещей того же рода, что и данная вещь, имеется нечто, в котором она не нуждается для чего-то необходимого, полезного и тому подобного, то таковое посчитали излишним, считая первую без него полной.

А если нечто, в котором нуждается данная вещь для своей [полноты], уже наличествует [у этой вещи] и вместе с ним наличествует того же рода другое нечто, в каковом нет нужды для собственно самости означенной вещи, но каковое вместе с тем полезна в своей области, то обо всем этом вместе говорили, что оно «надсовершенное» (*фаўḳ ат-тамāм*) и «сверхзаконченное» (*варā' аль-гāйā*).

Таково «совершенное» (*тāмм, тамāм*). Это словно наименование для предела (*нихāйā*). Первейшим образом оно [прилагается] к числу, а потом – к остальным [вещам]. <187>

§ 1.3. «Совершенное число»

Об исчисляемом (*зӯ аль-ʻадад*) широкая публика не говорит как о совершенном, если оно меньше трех; таковое не называют также «целым» (*кулль*) или «целокупностью» (*джамīʻ*). Словно тройка стало совершенной [для них] ввиду того, что у нее есть начало, середина и конец. Факт того, что у вещи имеется начало, середина и конец, делает ее совершенной, поскольку [с их точки зрения] основа [понятия о] «совершенстве» связана с числом[1003].

Но самой природе того или иного из чисел как числа вообще не [присуще] быть совершенной, ибо у каждого числа имеются единицы, которые того же рода, что его собственные, и которые не находятся в этом числе. Совершенным оно оказывается в аспекте, [к примеру], десятиричности и девятиричности[1004], хотя в аспекте собственно бытия числом оно не может быть совершенным. Сие совершенно в аспекте наличия у него начала, конца и середины, тогда как в случае наличия [только] начала и конца оно несовершенно, поскольку между таковыми нет того, что должно быть между ними, а именно середины. Таким образом подобает рассматривать остальные альтернативы: когда имеется середина, но нет конца; или есть середина и конец, но отсутствует то, что должно служить началом[1005].

Кроме того, невозможно, чтобы в числах имелось два начала, ни одно из которых не выступает серединой, разве что для двух чисел; или чтобы имелось два конца, ни один из которых не выступает серединой, разве что для двух чисел[1006]. Что касается середин, то их может быть много, но в аспекте служения их серединой совокупность таковых будет словно одной вещью. И нет предела, на котором остановилось бы такое приумножение. Значит, наличие начальности, конечности <188> и серединности – это и есть наибольшее совершенство, которое может иметься при подобном ему (числу) упорядочивании. Таковое же присущее только числу, а ограниченным (*муӈхаṣыр*) оно бывает только в случае тройки.

Дойдя до этого места, перевернем страницу. Ибо нам не по нраву обсуждать подобные вещи, основанные на убеждающих[1007] предположениях, а не на методах научных силлогизмов.

§ 2. Собственно философское употребление

§ 2.1. Первое толкование «совершенного»

Мы лучше поговорим [о следующем]. Философы (*аль-ḥукамā'*) также перенесли «совершенное», [прилагая его] к собственно (*ḥаḳыīḳӓ*)[1008] бытию.

С одной стороны, они говорят, что «совершенное» есть вещь, у которой не отсутствует ничего из того, чем может совершенствоваться ее бытие, но все таковое уже имеется у нее.

§ 2.2. Второе толкование; «совершенное» и «сверхсовершенное»

С другой стороны, они говорят, что «совершенное» – это вещь, которая обладает [вышеупомянутым] свойством, но с тем еще условием, чтобы само ее бытие имелось в высшей доступной для нее завершенности (*'акмаль*), и только таковое, [т. е.] чтобы от нее [исходило][1009] лишь принадлежащее ей, так что из рода бытия у нее нет никакого избытка, обусловленного ею первичным образом, а не по причине чего-то другого.

«Сверхсовершенной» (*фаўḳ ат-тамāм*) же [они называют] вещь, у которой имеется положенное ей бытие, а вдобавок еще и бытие прочих вещей: таковая словно обладает и положенным ей бытием, и избыточным, ей не положенным бытием – бытием [остальных] вещей; притом указанный [избыток обусловлен] самой ею. Этот ранг они закрепили за Первопринципом (*аль-мабда' аль-'авваль*), Который сверхсовершенен: из Его бытия Самого по Себе, а не по причине чего-то другого, на все вещи эманируется бытие, дополнительное к Его [собственному] бытию. <189>

А ранг «совершенства» (*тамāм*) они закрепили за каждым из им[материальных] интеллектов[1010], которые с самого начала своего бытия [существуют] актуально, не смешиваясь с чем-то потенци-

альным и не ожидая [прихода к нему] какого-либо другого бытия, ибо всякая другая вещь, [исходящая от него], такова, что и она – из того бытия, которое эманируется от Первого.

§ 2.3. «Достаточное» и «ущербное»

Ниже «совершенного» они располагают две вещи: «достаточное / довлеющее» (*муктафӣ*) и «ущербное / несовершенное» (*нāḳыṣ*). Достаточное есть то, что наделено такой вещью, благодаря каковой оно обретает свойственное ему совершенство (*камāль*). Абсолютно (*муṭлаḳ*) ущербное – то, что нуждается в чем-то другом, кое дарует ему совершенства, одно за другим. Примером достаточного служит разумная (*нуṭḳыййӑ*) душа Всего (*аль-кулль*), т. е. небес, ибо сама по себе она совершает присущие ей деяния, а присущие ей совершенства наличествуют друг за другом, а не сразу все вместе[1011], и перманентно сохраняются лишь те совершенства, которые присущи ее субстанции и форме, так что таковая не бывает свободной от потенциального, хотя в ней имеется некий принцип, который выводит ее потенцию в акт, как об этом будет сказано ниже[1012].

Ущербное – это наподобие вещей [мира] возникновения и уничтожения[1013].

§ 3. О терминах *тамāм*, *кулль* и *джамӣ‘*

Слова «совершенное» (*тамāм*), «целое» (*кулль*) и «целокупное» (*джамӣ‘*)[1014] преимущественно близки по смыслу. Но «совершенное» не предполагает охвата, в потенции или в акте, некоторой множественности, тогда как «целое» должно быть у некоторого потенциального или актуального множества; более того, во многих вещах собственно единство (*ваḥдӑ*) и составляет положенное им бытие. Но в случае с вещами, имеющими величины и числа, похоже, что «совершенное» тождественно «целому» по субстрату. Вещь [называется] «совершенной» постольку, поскольку вне нее не осталось ничего [из присущего ей], и «целой», поскольку у нее имеется все, в чем сия нуждается: по отношению к наличной, заключенной в ней множественности она есть «целая»,

а по отношению к тому, что не осталось вне ее, – «совершенная». <190>

Мнения расходятся и касательно слов «целое» и «целокупное»[1015]. Порой говорят, что «целое» прилагается и к континуальному, и к дискретному, а «целокупное» – только к дискретному. Иной раз говорят, что «целокупное» собственно сказывается о вещи с неизменяющимся положением, а «целое» – о вещи с изменяющимся положением. И оба слова иногда прилагают к вещи, которой присуще и то, и другое свойство.

Ты должен знать, что эти слова должны употребляться согласно терминологическому [значению] (*иṣṭылāх*). В некотором аспекте более подобает прилагать «целое» к вещи, допускающей деление, так что у нее есть часть (*джуз'*); ибо «целое» сказывается по отношению к «части». И «*джами'* / целокупное» должно быть таковым, ибо *джамī'* [лексически] происходит от *джам'*[1016], а *джам'* относится к актуально [имеющему] единицы (*'āḥād*, *виḥдāт*), но терминологически его стали прилагать и к потенциально [имеющему] часть, единицу. Видимо, о «целом» полагали, что изначально у него имеется исчисляющее его, не обращая внимания на единство такового, а о «целокупном», – что у него есть единицы, не обращая внимания на исчисление.

Скорее все такого рода рассуждения излишни, ибо терминологически оба термина стали употреблять одинаковым образом. Порой *кулль* и *джамī'* прилагают даже к вещам, которые сами не количественны, но акцидентально к ним привходит квантификация, [например] «вся (*кулль*) белизна», «вся чернота»; или которые допускают увеличения и уменьшения, [например] «вся теплота», «вся сила». И *кулль* сказывается о сложенном из разных частей, например животное, поскольку оно состоит из души и тела. <191>

§ 4. О терминах *джуз'* и *ба'д*

Что касается [термина] «часть» (*джуз'*), то он порой прилагается к исчисляющему[1017]. Иной раз он применяется к вещи, которая вместе с другой находится в данном нечто, хотя она может и не исчислять его. Но таковую иногда обозначают собственно как *ба'ḍ*[1018].

Среди «частей» (ед. *джуз'*) данной вещи есть такие, на которые она делится в аспекте не количества, а бытия, как в случае с душой и телом по отношению к животному, материей и формой – к составленному [из них], и вообще со всякой составляющей, из какового складывается нечто, имеющее разные (не со стороны количества)[1019] принципы. <195>

КНИГА ПЯТАЯ
в девяти главах
[универсалии]

Глава [первая]
Общие вещи, манера их бытия[1020]

Теперь нам подобает обсудить [вопрос] об универсалии (*аль-куллӣ*) и партикулярии (*аль-джуз'ӣ*)[1021], ибо эта [пара] соответствует тому, [обсуждение] чего мы только что завершили[1022], а также относится к собственным акциденциям бытия[1023].

§ 1. Об определении «универсалии» и «партикулярии»

§ 1.1. Троякое употребление термина «универсалия»

«Универсалия», говорим мы, прилагается трояким образом:

(1) к вещи (*ма'на*) постольку, поскольку она актуально сказывается о многих, например «человек»[1024];

(2) к вещи, если она способна сказываться о многих, от которых не требуется, чтобы сии непременно существовали в актуальном состоянии; это, например, семигранный дом[1025] – таковой есть универсалия, ибо по своей природе может сказываться о многих, хотя не обязательно, чтобы эти многие (или даже один из них) непременно существовали;

(3) к вещи, само представление о которой не препятствует ей сказываться о многих, но этому препятствует – если есть такое препятствие – иная причина. Примером тому служат «солнце» или «земля», ибо умопредставление их в качестве Солнца или Земли[1026] не запрещает разуму допускать наличие этого понятия во многих, разве только появляется довод (*далӣль*) или аргумент (*худжжа*), из которого станет известно, что такое невозможно. Более того, это будет невозможно по внешней причине, а не в силу самого представления о ней[1027]. <196>

§ 1.2. Общее определение «универсалии»

Все эти [значения] можно объединить в [следующее]: универсалия есть то, само представление о коем не препятствует ему сказываться о многих. Таковой должна быть универсалия, употребляемая в логике и в подобных ей [дисциплинах][1028].

§ 1.3. «Партикулярия»

А партикулярия (*джуз'ӣ*), единичное (*муфрад*) – это то, само представление о чем запрещает ему сказываться о многих. Такова, к примеру, самость вот этого Зайда, ибо нельзя ее вообразить, кроме как у него только одного.

§ 2. Логическая и естественная универсалии

Универсалия, взятая как универсалия, есть нечто, а взятая как вещь, к которой приходит универсальность, есть нечто другое. Универсалия как универсалия выражается одним из вышеупомянутых определений (ед. *ḥадд*). Если это, [например], «человек» или «лошадь», то здесь имеется еще один смысл (*ма'на*), помимо смысла универсальности, а именно лошадность.

Ведь определение[1029] лошадности не то же самое, что определение универсальности, и универсальность не входит в определение лошадности. Ибо лошадность имеет определение, которое не нуждается в определении универсальности, но последняя сопутствует ему. Сама по себе первая не является чем-то иным, кроме лошадности. И сама по себе она не есть ни единая, ни многая; ни сущая среди конкретов, ни сущая в уме; и ни потенциально, ни актуально ничего из таких [характеристик] не входит в лошадность: как таковая она есть только лошадность. Единство представляет собой свойство, которое присоединяется к лошадности, так что вместе с ним сия становится единой. Но помимо этого свойства, в лошадности имеются многие другие свойства, сопутствующие ей.

Значит, лошадность, поскольку ее определение соответствует (г. *ṭābaḳa*) многим вещам, будет общей (*'āммä*), а если берется

вместе с указываемыми свойствами и акциденциями, то она будет частной (*хāṣṣä*). Сама же по себе таковая есть только лошадность. <197>

§ 3. Об описании сущности противолежащими характеристиками

§ 3.1. Контрадикторные признаки

Если о лошадности зададут вопрос, содержащий обе контрадикторные[1030] альтернативы, например: «Лошадность является А[1031] или не является А?», то ответом может быть только отрицание всех [альтернатив].

При этом отрицание не следует после «поскольку» (*мин ḫайṣ*), а предшествует ему, т. е. подобает говорить не: «Лошадность, поскольку она лошадность, не является А», но: «Лошадность, не поскольку она лошадность, является А или чем-либо».

§ 3.2. Утвердительные признаки, которые равносильны контрадикторным

Но если альтернативы вопроса касаются двух утвердительных [свойств], от которых вещь не бывает свободной, то мы отнюдь не обязаны на них отвечать[1032].

Этим собственно и отличается статус [пары] утвердительного (*мӯджибä*) и отрицательного (*сāлибä*) [высказываний] от [статуса] пары утвердительных [высказываний], равносильных контрадикторным[1033]. Ибо то утвердительное из них, которое сопутствует отрицательному[1034], означает, что если данная вещь не описывается вторым утвердительным [свойством], то она непременно описывается первым утвердительным; но если вещь описывается этим [утвердительным], то не обязательно, чтобы сущность (*māхиййä*) ее была идентична (*хува*) [ему]: если человек является единым или белым, то это не [значит], что идентичность (*хувиййä*) человечности есть идентичность единства или белизны; или что идентичность человечности есть идентичность единого или белого.

Если в поставленном вопросе брать в качестве субъекта (*маўḍӯ‘*) идентичность человечности, поскольку она есть человечность как нечто единое, и спрашивать об обеих альтернативах: «Является ли она неким единым или множеством», то не обязательно отвечать. <198> Ибо она, взятая в качестве идентичности человечности, есть нечто другое, отличное от них обеих, и в определении данной вещи берется только человечность.

§ 3.3. О характеристиках как последующих описаниях

Что же касается [вопроса], описывается ли [сущность][1035] как единая или многая – в том смысле, что такое описание следует ей извне, то обязательно она описывается этим. Однако сим она будет описана не в качестве просто человечности: не как человечность она будет множественной, но означенное словно приходит к ней извне.

Если смотреть на [данную] вещь только как на человечность, то не следует примешивать к этому взгляд на иную внешнюю вещь, могущую сделать из единого взгляда два: один – взгляд на нее как таковую, а другой – взгляд на ее сопутствующие. С первой точки зрения – предстоит одна лишь человечность. Посему на вопрос «Человечность, которая в Зайде: поскольку она есть человечность, является ли она иной (*гайр*), нежели та, что в Амре» следует отвечать: «Нет». Но такой ответ не позволяет задающему вопрос сказать: «Значит, та [человечность] и другая [человечность] нумерически одна и та же». Ибо это было абсолютное отрицание (*сальб муṭлаḳ*)[1036], и мы под данным отрицанием подразумевали, что та человечность как человечность есть только человечность, а бытие ее иной, нежели имеющаяся в Амре, есть нечто, привходящее извне. Не будь оно внешним по отношению к человечности, человечность как таковая была бы, например, А или не была бы А. Мы же показали несостоятельность этого – человечность мы брали как человечность, и только. <199>

§ 3.4. Дополнительное разъяснение о сущности

Когда [в указанном вопросе] говорится: «Человечность, которая в Зайде: поскольку она есть человечность…», то[1037] человечность

берется в аспекте того, что она есть [просто] человечность, и с нее снимается тот [факт], что она в Зайде и что она есть та, каковая в Зайде[1038], иначе мы брали бы человечность как имеющуюся в Зайде. Значит, мы абстрагировали ее, рассуждая о ней как о человечности, и только[1039].

Кроме того, [в выражении «поскольку она есть человечность»] местоимение «она» либо относится к «человечности, которая в Зайде», и тогда выражение будет абсурдным, ибо невозможно, чтобы она одновременно была и человечностью в Зайде, и просто человечностью. Либо это местоимение относится только к «человечности», и в таком случае упоминание о Зайде будет излишним, разве что подразумевать человечность, которой извне привходило быть в Зайде, но которая абстрагирована от [факта бытия] в Зайде, и тогда [возникает вопрос]: «Есть ли она такова?!». Ведь и здесь в ней оказывается иной аспект, нежели человечность.

А если кто-то возразит нам: «Разве вы, отвечая, не говорите, что человечность не является такой-то и такой-то? Ведь ее бытие не такой-то и такой-то есть нечто иное, чем ее бытие просто человечностью», то мы скажем: «В таком нашем ответе мы не говорим, что человечность, поскольку она есть человечность, не является такой-то, а лишь говорим, что не поскольку она есть человечность, она является такой-то». Из логики тебе известна разница между тем и другим.

§ 3.5. Еще одно разъяснение

Здесь имеет место и иной факт, а именно: в такого [рода] вопросах[1040] субъект почти сводится к [субъекту] неопределенности (*'ихмāль*)[1041], когда нет сводимости [к одной из двух альтернатив][1042] и не будет [обязательным] ответ на них [той или иной альтернативой], разве что, [например], <200> человечность делается словно [вещью], на которую можно указать [как на «вот это»] и в которой нет множественности[1043]. Но в таком случае наши слова: «Поскольку она есть человечность» – не будут служить частью субъекта, ибо как только слова «человечность, которая, поскольку она есть человечность, является…» будут корректными, [такое выражение] вновь окажется неопределенным. А если сказать:

«Та человечность, которая, поскольку она есть человечность, является…», – то на нее уже указано [как на «вот это»], и она уже больше, нежели [просто] человечность.

Но даже если мы проявим снисходительность в этом[1044], [считая] невозможным отсутствие обеих альтернатив вопроса, то отсюда не следует, что [субъект][1045] непременно является единым или многим, тождественным или инаковым[1046], если только в том смысле, что он тождественен самому себе или инаков [по отношению к другому субъекту]. В таком случае, говорим мы, [человечность] должна стать инаковой через [наличествующие] при ней акциденции, поскольку ей никак не существовать без акциденций. Но тогда сия не будет взята постольку, поскольку она только человечность: если [человечность Зайда] не есть человечность Амра, то первая есть иная человечность через акциденции. И эти акциденции оказывают воздействие как, [к примеру], на индивида Зайда – в том смысле, что он представляет собой совокупность «человека» (или «человечности») и сопутствующих акциденций, так и на «человека» (или «человечность») – в том смысле, что она атрибутируется [Зайду][1047].

§ 4. Возвращение к началу рассуждения о естественной универсалии

Вернувшись к началу темы, подытоживая сказанное и выражая его на другой манер – словно напоминание, мы говорим следующее.

§ 4.1. Безусловная природа

Здесь имеется чувственное нечто, [например], животное или человек, с [его] материей и акциденталиями. Таковое есть естественный (*ṭабӣ‘ӣ*) человек. Но есть еще и [другое] нечто – животное или человек, рассматриваемое само по себе как таковое, без чего-либо примешивающегося к нему, и вне требования, чтобы оно было общим или частным, <201> единым или многим, в акте или в потенции как потенции. Ведь животное как таковое, человек как человек, т. е. взятый в аспекте его определения (*ḥадд*) и смысла (*ма‘нӣ*), без учета сопутствующих ему прочих вещей, будет только животным, только человеком.

Что же касается общего (*ʻāмм*) или единичного (*шахсы̄*) животного, животного в аспекте его потенциального бытия общим или единичным, животного в аспекте его бытия сущим среди конкретов или умопостигаемым в душе, то это – животное плюс что-нибудь, а не животное, рассматриваемое только само по себе. Известно же, что если оно «животное плюс что-нибудь», то «животное» здесь выступает словно часть [совокупности] этих двух. Так обстоит дело и с человеком.

Да, допустимо рассматривать животное само по себе, хотя оно и наличествует с каким-то другим [признаком], ибо самость его, [несмотря на его наличие] с другим [признаком], [остается] его самостью. Самость его принадлежит ему как таковому, а бытие его с другим [признаком] есть нечто привходящее к нему или непременно сопутствующее (*лāзим*) его природе, животной или человеческой. Так рассмотренное [животное] бытийно (*фӣ аль-вуджӯд*) предшествует животному, притом как индивидуированному в своих акциденталиях, так и универсальному – экзистенциональному (*вуджӯдӣ*)[1048] или ментальному (*ʻақлӣ*), наподобие предшествования простого составному, или части – целому. В аспекте этого бытия оно не является родом, видом или индивидом, не является единым или множественным, но оно есть просто животное, просто человек.

Правда, ему непременно сопутствует быть единым или многим, ибо ни одно сущее не бывает свободным от этих двух [модусов бытия], но такое сопутствует ему извне. Когда берется животное вместе с этим условием (*шарṭ*) [абстрагирования], то оно, даже если и существует <202> в каждом индивиде, не будет каким-то (*мā*) животным: хотя ему непременно сопутствует стать каким-то животным, но[1049] само оно, взятое в плане своей сути (*ḥақыӣқä*) и сущности (*māхиййä*), не есть какое-то животное.

Тот факт, что животное, наличествующее в индивиде, является каким-то животным, не исключает того, чтобы в нем наличествовало и животное как собственно животное, а не рассматриваемое в качестве животного с такой-то характеристикой. Ибо если данный индивид является каким-то животным, то какое-то животное существует, а с ним существует и животное[1050], служащее частью какого-то животного. Это подобно белизне: хотя таковая и не отрешена от материи, но в плане своей белизны она существует в мате-

рии как другое нечто, рассматриваемое само по себе и обладающее сущностью (*ḫaḳыīḳä*) само по себе, хотя к этой сущности привходит, что в бытии она соединена с чем-то другим.

§ 4.2. Ответ на возражение касательно бытия универсальной природы

Но кто-то может сказать: животное как животное не существует в индивидах[1051], поскольку сущее в индивидах – это какое-то животное, а не животное как таковое. Кроме того, животное как таковое существует, следовательно, оно отделено от индивидов.

Пребывало бы животное как таковое в данном индивиде, оно было бы свойственным собственно (*х̱āҫҫ*) ему, или не свойственным ему. Если бы оно было свойственно собственно ему, то это не животное как таковое пребывало бы в нем или было бы им, а какое-то животное. А если оно свойственно не собственно ему, то нечто, которое нумерически едино, наличествовало бы во многих [вещах], что нелепо.

Это возражение, хотя оно и глупое, но мы привели его потому, что сие вызвало замешательство у группы наших современников, которые мнят себя философами. В него, говорим мы, <203> с нескольких сторон прокралась ошибка.

Во-первых, со стороны предположения, что существующее животное, если оно есть какое-то животное, то природа животности, взятая сама по себе, без какого-либо другого условия, не будет пребывать в нем. Ошибочность такого предположения была установлена выше[1052].

Во-вторых, со стороны предположения, что существующее животное как животное должно быть частным (*х̱āҫҫ*) или не частным (*гайр х̱āҫҫ*) – в смысле метатезы (*ʻудӯль*)[1053]. Но это не так. Ибо животное, взятое как животное и со стороны его животности, не является ни частным, ни не-частным (т. е. ни общим), но обе альтернативы отрицаются за ним. Ведь со стороны своей животности оно есть просто животное, а смысл «животного как животного» есть нечто иное, нежели смысл «частного» и «общего», и последние не входят в его сущность (*māхиййä*). А раз так, то животное как животное не является ни частным, ни общим животным в плане своей животности, но

оно – животное, и ничего больше из аспектов и состояний; однако ему непременно сопутствует быть частным (*хāсс*) или общим (*ʻāмм*).

Поэтому если слова [оппонента], что таковое[1054] бывает или частным, или общим, подразумевают, что по своей животности оно обязательно бывает или тем, или другим, то это [неверно, ибо] оно свободно от них в плане своей животности. Но коли подразумевают, что в своем бытии сие не бывает свободным от них, т. е. от сопутствования ему одной из альтернатив, то это справедливо. В самом деле, животному непременно сопутствует быть частным или общим, и какая из этих двух [характеристик] ни появилась бы в нем, таковая не снимает с него животность, которая в определенном аспекте не является ни частной, ни общей, а частным или общим оно становится потом, через привходящие к этой [животности] состояния.

§ 4.3. Сущность не-с-условием и сущность с-условием-не

Здесь есть одна вещь, которую ты должен понять: истинно, что животному как таковому не обязательно описываться частностью (*хусӯс*) или общностью (*ʻумӯм*), но неверно, что животное как таковое должно описываться частностью или общностью. Ведь если бы животность непременно требовала, <204> чтобы ее не квалифицировали частностью или общностью, то не было бы частного животного или общего животного. По этой причине должна быть разница между выражением «животное как просто животное, [взятое] не-с-условием[1055] (*би-лā шарт̣*) [о наличии] чего-либо дополнительного» и выражением «животное как просто животное, [взятое] с условием не (*би-шарт̣ лā*) [наличия] чего-либо дополнительного». Было бы возможно, чтобы среди конкретов существовало животное как просто животное, [взятое] с условием не наличия чего-то дополнительного, платоновские эйдосы (*мусуль*) могли бы иметь бытие среди конкретов. Нет же, животное, [взятое] с условием не [наличия] чего-либо дополнительного, существует только в уме.

Что же до просто животного, [взятого] не-с-условием [о наличии] чего-то дополнительного, то оно существует среди конкретов. Ибо само по себе, в своей сущности (*хақыīқā*), сие свободно от ус-

ловия о чем-то дополнительном, даже если тысяча условий будет ему сопутствовать извне. Значит, животное, [взятое] в аспекте просто животности, существует среди конкретов, и это не обязывает его быть отрешенным (*муфāриḳ*). Будучи само по себе свободным от последующих условий, таковое существует среди конкретов, но извне к нему привходят условия и состояния, так что в пределах своего единства, благодаря которому сие едино в этой совокупности, оно есть просто животное, без условия о чем-то ином, хотя это единство и добавлено к его животности, но отличается от прочих сопутствующих.

Было бы здесь[1056] отрешенное животное, как то полагают, это было бы не тем животным, которое мы ищем и о котором мы говорим. Ведь мы ищем животное, которое сказывается о многих таким образом, чтобы каждое из них было бы им. А то отрешенное, которое не сказывается о таковых, и ни одно из них не есть оно, – такое отрешенное нам не нужно для нашей цели.

§ 4.4. Ментальная форма как универсалия

Животное, взятое со своими акциденталиями, – это «естественное» (*ṭабīʻī*) нечто, а взятое само по себе – «естество / природа» (*ṭабīʻä*), о которой говорят, <205> что ее бытие первее естественного бытия, как простое первее составного. Именно его бытие и называется божественным бытием (*вуджӯд ʼиля̲хī*), ибо причиной его бытия как животного выступает промысел (*ʻинāйä*) Бога (*Алла̲х*)(т). Существование же его вместе с материей и акциденталиями с данным конкретным индивидом таково, что хотя оно и по промыслу Бога(т), но [имеет место] по причине партикулярной природы[1057].

И подобно тому как в бытии у животного имеется более одного аспекта, точно так же таковые присущи ему и в уме. Ибо в уме есть форма животного, абстрагированного на упомянутый выше манер, и в этом плане оно называется умственной формой (*сӯрä ʻаḳлиййä*). В уме есть также форма животного в плане того, как в уме оно соответствует (согласно конкретно единому определению[1058]) многим наличествующим конкретам. Такая единая форма соотносится в уме со многими, и в этом отношении она есть универсалия.

Эта [последняя] есть единое понятие (*ма'на*) в уме, отношение которого к животным не меняется от одного к другому, т. е. если взять любое из них, представить в воображении (*хайāль*) его форму, и разум отвлечет его понятие от акциденталий, то в уме получается одна и та же форма. Означенная форма есть та, каковая получается в результате абстрагирования животности от любого индивидуального имагинативного образа, которое взято из сущего вовне или из схожего с сущим вовне, даже если таковое не существует вовне, а просто выдумано – создано воображением.

Хотя по отношению к индивидам означенная форма является универсальной (*куллиййа*), но в отношении к партикулярной (*джиз'ийа*) душе, в которой она запечатлелась, она является единичной (*шахсыййа*). Это одна из форм, присутствующих в уме. Поскольку же единичных душ нумерически много, то и эта универсальная форма может быть нумерически множественной в том аспекте, в каком [данные души] единичны, и у нее может быть <206> иная умопостигаемая универсалия (*ма'кӯль куллӣ*), которая соотносится с ней так же, как она сама соотносится с [сущими] вовне. От данной формы, универсальной по отношению к [сущим] вовне, эта универсалия отличается в уме тем, что она сказывается и о ней, и о чем-то другом. Несколько позже мы иным способом повторим наше рассуждение.

§ 4.5. Предварительный итог о бытии универсалии

Итак, в одном аспекте общие вещи (*аль-'умӯр аль-'āммā*)[1059] существуют вовне, а в другом – нет. Чтобы одна и та же, нумерически единая вещь, которая способна сказываться о многом, сказывалась бы об одном индивиде так, что он есть она, и сказывалась бы о другом индивиде точно так же, – такой вещи, очевидно, не может быть, и это еще лучше прояснится ниже. Нет же, общие вещи, поскольку они актуально общие, существуют только в уме. <207>

Глава [вторая]
Как универсальность наличествует у универсальных природ, завершение обсуждения этого вопроса; различие между «целым–частью» и «универсалией–партикулярией»[1060]

§ 4. О модусе бытия универсальной природы

§ 4.1. Подлинная и неподлинная универсалии

Теперь тебе известно, каковой из сущих является универсалия / универсальное (*куллӣ*): это данная природа (*ṭабӣ‘ӓ*)[1061], к которой привходит одно из понятий (ед. *ма‘нӓ*), которые мы назвали универсальностью (*куллиййӓ*). Само же это понятие никак не имеет отдельного бытия среди конкретов – универсалия как универсалия не является чем-то отдельно сущим самим по себе. Только относительно нее возникает вопрос: имеет ли она бытие в качестве привходящего признака (*‘āриḍ*) для какой-то вещи, когда среди конкретов имелось бы нечто, например «человек», которое по собственно своей самости наличествовало бы у Зайда, Амра и Халида.

Природе человека как человека, говорим мы, сопутствует, что она оказывается сущей, хотя то, что она сущая, не тождественно тому, что она – человек, и не входит в него. Помимо этого бытия ей может сопутствовать универсальность, и данная универсальность существует только в душе[1062].

Что касается универсальности, которая вовне (*мин х̲āридж*), то это в ином смысле, который мы разъяснили в предыдущих разделах (ед. *фанн*)[1063].

§ 4.2. О бытии универсалии в аспекте множественности

Та из этих природ, что не нуждается в материи ни для сохранности [в бытии][1064], ни для вступления в бытие[1065], не может быть множественной, и соответствующий ее вид наличествует в каче-

стве нумерически единого [индивида][1066]. Ибо такая природа не умножается ни через дифференции[1067], ни через материи, ни через акциденции.

Через дифференции она не умножается в силу ее бытия видом; <208> через материи – в силу ее свободы [от материи][1068], через акциденции – в силу того, что акциденции бывают или непременно сопутствующими (*лязимӑ*) природе, а таковые не отмечают вид множественностью, или акциденциями, не обязательно сопутствующими природе, и тогда их привхождение будет обусловлено связанной с материей причиной! Следовательно, такая природа, если она существует, то ей подобает существовать в качестве нумерически единого.

Что же касается природы, нуждающейся в материи, то она является к бытию, когда [соответствующая] материя уже готова [к ее принятию]. Значит, ее бытию сопутствуют внешние акциденции и состояния, благодаря которым она индивидуируется (г. *ташаххаṣа*). Но одна и та же природа не может быть и материальной, и нематериальной – об этом тебе известно из сказанного выше.

А если эта природа родовая, то мы еще покажем, что родовая природа не может конституироваться кроме как через виды, и она будет конституироваться на манер конституции этих видов[1069].

Таков модус бытия универсалий[1070].

§ 4.3. Видовая природа не пребывает нумерически единой во многих индивидах

Невозможно, чтобы собственно понятие (*ма'нӑ*)[1071] существовало во многих. [К примеру], если бы наличествующая в Зайде человечность существовала по своей самости – а не [только] в смысле [своей] дефиниции[1072] – и в Амре, то [всякое] привходящее к этой человечности в Зайде непременно привходило бы к ней и в Амре, разве что такие акциденталии, чья сущность (*мāхиййӑ*) сказывается касательно[1073] Зайда. Ведь [привходящие], которые утверждаются (г. *истаḳарра*) в самости человека, для своего утверждения в ней не нуждаются в том, чтобы она стала соотнесенной (*муḍāф*) с [чем-то другим]: это, например, когда она белеет

или чернеет, познает (коли самость познает, этим она соотносится лишь с познанным)[1074].

При [предположении о наличии нумерически единой универсалии во многих] непременно следовало бы, что у одной и той же самости соединяются противоположности (ед. *ḍыдд*), [что] особенно [абсурдно], если статус рода по отношению к видам является таким же, как и статус вида по отношению к индивидам – одна и та же самость характеризовалась бы и как разумная, и как неразумная[1075]. Но ни один здравомыслящий не может себе представить, чтобы одна и та же человечность облачалась бы в акциденции Амра и сама она облачалась бы <209> в акциденции Зайда. Посему, как мы тебе указывали, если ты рассматриваешь человечность не с условием [о наличии] другого, ты никак не должен обращать внимание на эти соотнесенности[1076].

§ 4.4. Универсалия существует только в уме

Таким образом ясно, что природа не может существовать среди конкретов, одновременно будучи актуально универсальной, т. е. общей (*муштаракӓ*) для всех [вещей данного типа]. Универсальность привходит к какой-то природе, если она наличествует в умственном представлении (*таṣаввур з̲ихнӣ*), и для постижения этого надо обратиться к сказанному нами в трактате «Психология»[1077].

То, что от «человека» умопостигается в душе[1078], – это [форма], которая универсальна, и ее универсальность не исходит от ее наличия в душе, но от ее соотнесения со многими индивидами (*ʾaʿйāн*), которые [реально] сущие или воображаемые и статус которых по отношению к ней одинаков. Однако, поскольку эта форма наличествует в партикулярной душе, то она выступает в качестве одного из индивидуальных знаний или представлений. И подобно тому как в разных отношениях одна и та же вещь может служить и родом, и видом, точно так же в разных отношениях она может быть и универсальной, и партикулярной. В том аспекте, в каковом эта форма есть некоторая форма в некоторой душе, она является партикулярной; а поскольку в ней соучаствуют многие согласно одному из разъясненных выше[1079] трех аспектов, она является универсальной. И в этом нет никакого противоречия, ибо не невозможно, что-

бы к одной-единственной самости привходила общность (*ширкӓ*) в силу соотнесенности со многими. Ведь у многих общность возможна лишь по соотнесению, и если это – соотнесенность со многими самостями, то она не будет общностью. Следовательно, должны быть многие соотнесенности с нумерически единой самостью. <210> Единая же по числу самость, взятая как таковая, непременно является индивидуальной.

Да и сама душа[1080] может представлять другую универсалию, которая объединяла бы эту форму с другой, наличествующей в той же душе или в другой, ибо все они, поскольку находятся в уме, подчиняются единой дефиниции[1081]. Могут быть и иные разновидности соучастия [в более общей универсалии]. И другая универсалия будет отличаться от этой формы особенным своим статусом – соотнесенностью с вещами, наличествующими в душе.

Соотнесенность этой формы, делающая ее универсальной, есть такая соотнесенность с находящимися вовне вещами, что какая бы из них ни приходила первой в душу, в ней от таковой может появиться именно данная форма. Если одна из них вызвала такое последствие раньше, другая[1082] не может вызвать никакого нового последствия, но только на указанный манер[1083]: означенное последствие тождественно форме от предыдущей, очищенной от акциденталии; а это и есть «соответствие» (*муṭӓбаḳӓ*)[1084]. Было бы вместо одного из этих воздействий[1085] или тех, что принимают их[1086], нечто иное, нежели известные [через данное действие], и не однородное с ними, [новое] последствие оказалось бы иным, и не было бы соответствия.

Что касается той универсалии в душе, которая [универсальна] сравнительно с наличествующими в душе формами, то и к ней сказанное имеет место относительно любой из этих форм, какая бы из них ни появилась раньше в этой душе.

В свою очередь, и эта форма, взятая сама по себе, будет индивидуальной, как об этом было сказано. Более того, душа[1087] способна и умопостигать [объекты], и умопостигать факт своего умопостижения, и умопостигать факт умопостижения своего умопостижения, а также комбинировать различные отношения, наделять одну и ту же вещь различными, потенциально бесконечными состояниями соотнесенности.

Отсюда вытекает, что процессу следования одних умственных форм за другими не остановиться; он уходит в бесконечность, хотя и потенциально, а не актуально. <211> Ибо необязательно, чтобы душа, если она умопостигла нечто, то актуально умопостигает также вещи, которые ближайшим образом сопутствуют ему, и держит их в уме, не говоря уже о более отдаленных. Ведь у иррациональных корней[1088] и числовых соотношений имеются связи, которые все близко доступны душе, но необязательно, чтобы в одном состоянии душа мыслила все их или всегда была занята таковыми, хотя в ее ближней потенции постичь их, например: представить в уме бесконечно возрастающее [количества сторон] многогранника; сочетание данного числа с бесконечной серией чисел; или же соотношение его с полученными от него числами при бесконечном удвоении его. Это и есть аналог того, о чем мы вели речь[1089].

Что касается [вопроса] о том, могут ли общие (*ʿāmmā*) понятия (ед. *manā*) [со] множеством [индивидов], конституироваться (г. *ḳāma*)[1090] отдельно от множества [индивидов] и от умственных представлений, то его будем обсуждать позже[1091].

§ 4.5. Каким образом естественная универсалия существует вовне

Когда мы говорим, что универсальная природа существует среди конкретов, то под этим мы не имеем в виду природу как универсалию, со стороны ее универсальности, но подразумеваем, что природа, к которой привходит универсальность, существует среди конкретов. Как природа она есть одна вещь; как допускающая, чтобы от нее умопостигалась универсальная форма, она есть другая; поскольку она умопостигается актуально таковой, она – [третья]; а поскольку в отношении ее верно, что при ее соединении не с этой материей и этими акциденциями, но с той материей и теми акциденциями, реализуется тот другой индивид[1092]; она – [четвертая][1093].

Взятая согласно первому аспекту, означенная природа существует среди конкретов[1094], но в этом [своем бытии] она не есть универсалия[1095]. Также и согласно второму[1096] и четвертому аспектам[1097] она существует среди конкретов[1098]. <212> Если данный аспект[1099] при-

нимается в смысле универсальности, то означенная природа вместе с [такой] универсальностью будет существовать среди конкретов. Однако та универсальность, о которой мы ведем речь[1100], находится только в душе[1101].

§ 5. Различие между *кулль* / целым и *куллӣ* / универсальным

Выяснив эти вопросы, нам легко различить универсалию и партикулярию, [с одной стороны], целое и часть, – [с другой][1102]:

(1) целое как целое существует в вещах (*фӣ аль-'ашйā'*)[1103], а универсалия существует только в представлении (*тасаввур*);

(2) целое исчисляется его частями, и каждая часть входит в его конституцию (*ḳывāм*), тогда как универсалия не исчисляется своими партикуляриями, а партикулярии не входят в его конституцию;

(3) природа целого не конституирует его части, но конституируется ими, тогда как природа универсалии конституирует ее партикулярии;

(4) посему природа целого никогда не становится одной из его частей, природа же универсалии служит частью природы партикулярий (ибо это либо виды, а вид конституируется из природ двух универсалий – рода и дифференции, либо индивиды, а индивид конституируется из природы всех универсалий и из природы акциденций, привходящих к нему вместе с материей[1104]);

(5) целое не может быть целым для каждой части, если она будет отдельной, универсалия же как таковая сказывается о каждой партикулярии[1105];

(6) частей любого целого – конечное количество, но не у любой универсалии есть конечные по числу партикулярии;

(7) для целого необходимо, чтобы его части были даны вместе, а для универсалии этого не требуется.

Можно найти и другие различия, показывающие, что целое есть нечто иное, нежели универсалия[1106]. <213>

Глава [третья]
Различие между родом и материей[1107]

Теперь нам необходимо разъяснить природу рода (*джинс*) и вида (*наў ʿ*).

§ 1. О терминах «род» и «вид»

Что касается [вопроса] о том, о скольких вещах сказывается «род», то во времена греков он указывал на многие смыслы, которые в наше время перестали употреблять[1108]. В нашей же дисциплине (*ṣынāʿä*)[1109] «род» указывает только на известный логический смысл[1110] и на субстрат[1111].

Порой слово «род» употребляется вместо «вида». Мы говорим, [например]: «Эта вещь не из рода той», т. е. не из ее вида или из совокупностей вещей, которые разделяют его дефиницию[1112] (*ḫадд*).

Также и «вид» не указывает у нас теперь, в наше время и согласно принятому в научных сочинениях, кроме как на логический вид и на формы (ед. *ṣӯрä*)[1113] вещей.

§ 2. Многоплановость обозначений универсалий[1114]

§ 2.1. Род и материя

Нас здесь интересует употребление [термина] у логиков.

§ 2.1.1. Пример с «телом»

Мы говорим: смысл (*маʿнā*), на который указывается словом «род», служит родом только при определенном способе представления (*таṣаввур*), при малейшем отклонении от которого он уже не окажется родом. Так обстоит дело с каждой из известных [пяти] универсалий. Разъясним это применительно к роду на примере, который часто вызывает затруднение [даже] у средних в аспекте теоретической рефлексии (*наẓар*)[1115].

О «теле» (*джисм*), говорим мы, можно сказать, что сие есть род для «человека», но можно и сказать, что оно служит ему в качестве

материи (*māddä*). Если в качестве материи, то оно непременно составляет часть его бытия, а такая часть не может предицироваться <214> целому. Посмотрим, какая разница между «телом», взятым в качестве материи, и «телом», взятым в качестве рода.

Если взять тело как имеющую длину, ширину и глубину субстанцию, рассматривая его со стороны обладания этим и при условии, что в него не входит ничего другого, кроме сказанного (когда к нему присоединяют, например, способность к чувственному восприятию или питанию чего-то другого, таковое будет чем-то выходящим за рамки телесности, предицируемым ей и прилагаемым к ней), то «тело» есть материя. А если брать «тело» как имеющую длину, ширину и глубину субстанцию, но без ограничения ее каким-либо условием, т. е. не полагать его телесность обусловленной только субстанциальностью и обладанием этими измерениями, а считать ее какой угодно субстанциальностью, пусть вместе с тысячью понятий[1116], которые конституируют специфику этой субстанциальности и ее форм, но вместе с ними или в числе их присутствуют три измерения, так что у этой совокупности будут означенные измерения наподобие наличия их у тела, и она наличествует, будучи субстанцией о трех измерениях, притом множество этих [дополнительных понятий], если таковые имеются, входит в идентичность (*хувиййä*) данной субстанции (а не так, чтобы эта субстанциальность сперва завершилась измерениями и те вещи привходили бы словно внешние по отношению к уже завершившейся вещи), то взятое будет «телом», которое есть род.

В первом случае, когда тело составляет часть субстанции, которая образована из тела и из формы, последующей за телесностью, каковая рассматривается в смысле материи, оно не служит предикатом, ибо данная совокупность не сводится только к имеющей длину, ширину и глубину субстанции[1117]. Во втором же случае оно предицируется всему, что состоит из материи и формы (будь это одна или тысяча форм) и имеет три измерения. Следовательно, оно предицируется <215> сложенному из телесности, которая подобна материи, и из души, ибо такая совокупность есть субстанция, хотя сия и составлена из многих вещей: ведь она существует не в субстрате. И означенная совокупность является телом, так как она есть субстанция – субстанция, у которой есть длина, ширина и глубина.

§ 2.1.2. Пример с «животным»

Так обстоит дело и с «животным». Если оно берется как животное, но с условием, что в его животность входит только телесность и способность к питанию и чувству, а все последующие [характеристики] считаются внешними по отношению к нему, то допустимо, чтобы оно служило для человека материей или субстратом, чьей формой выступает разумная душа. Но если взять его с условием, чтобы оно было телом в том смысле, в каковом тело служит родом, притом понятие об этом теле допускает наличие способности к чувственному восприятию и[1118] прочих форм (даже если это разумность или какое-то [иное] видовое отличие, соответствующее разумности), т. е. не исключая что-либо из них и не утверждая его, а только допуская присутствие любого такового в его идентичности (*хувиййа*)[1119], но, конечно, при наличии вместе с ними способности к питанию, ощущению и движению, без обязательности отсутствия или наличия еще других [характеристик], то это будет животным в смысле рода[1120].

§ 2.2. Дифференция и форма

Таким же образом следует понимать «чувствующее» (*хассāс*)[1121] и «говорящее / разумное» (*нāṭыḳ*).

Если «чувствующее» берется в качестве тела или чего-либо, чему присуще чувство, но с условием, что к сказанному не добавляется ничего другого, то это не будет дифференцией, а служит частью человека[1122]. Кроме того, в этом случае «животное» не будет предицироваться ему[1123]. Однако если «чувственное» берется как тело или нечто, у коего, в коем или вместе с коим[1124] допускается присутствие каких угодно форм и состояний[1125], но при наличии у него чувства, то это служит дифференцией, и тогда «животное» будет сказываться о нем[1126].

§ 3. Род, вид и материя

§ 3.1. Заключение из предыдущего

Итак, если встречается нечто (*ма'на*), относительно которого трудно сказать, служит оно «родом» или «материей», и если сие оказывается таковым, что допускает присоединение к нему любых дифференций, но как наличествующих в нем и принадлежащих ему[1127], то это – «род»[1128]. <216>

Если же взять его со стороны [лишь] некоторых дифференций, а понятие о нем окажется полным, завершенным, так что при вхождении к нему другой вещи последняя не будет из этой совокупности, но окажется внеположенной ей, то это – не «род», а «материя»[1129].

А коли ему придать такую полноту смысла, когда в него оказывается вошедшим все, что в него может войти, то оно становится «видом». Но если при указании на данный смысл не обращать внимания на эту [завершенность], то сие будет [также] «родом».

Итак, при условии недобавления [чего-либо] это есть «материя»; при условии добавления [чего-то] – «вид»; при невыдвижении такого [условия], т. е. при допущении, чтобы любое из добавленных входило в совокупность его смысла, – «род».

§ 3.2. Затруднение в случае составного

Правда, сие оказывается проблематичным именно в отношении вещи, самость которой является составной[1130].

Что же касается вещи, чья самость проста, то сам разум может выделить в ней [три] означенных аспекта на указанный выше в данной главе манер, но во [внешнем] бытии у таковой нет ничего, что могло быть выделено как «род» или как «материя»[1131].

§ 3.3. Разрешение затруднения

Мы говорим: у человека, [например], в некоторых аспектах рассмотрения телесность существует раньше животности – если телесность берется в смысле материи, а не в смысле рода. И [вооб-

ще] у него тело будет до животности, если оно [берется] в смысле, который не предицируется ему, а не в смысле, который предицируется ему[1132].

Что же касается телесности, которая берется вместе с допущением о возможности ее полагания содержащей всякое связанное с ней понятие (помимо обязательности наличия у нее трех измерений), то она[1133] может появляться у чего-то, составляющего некоторый вид животного[1134], лишь по его обладании животностью, так что понятие животности [необходимо] оказывается некоторой частью актуального бытия данного тела, тогда как до этого[1135] та [лишь] допускала в себе возможность его включения в себя[1136].

Значит, здесь понятие животности оказывается некоторой частью бытия означенного <217> тела[1137] – в противоположность статусу тела, если оно уже установлено (г. *хуссыла*), наподобие того как тело, которое, в смысле материи, служит частью бытия животного.

§ 4. Бытие рода и его сущность

§ 4.1. И вовне, и в уме бытие рода есть бытие его видов

Далее, абсолютное (*мутлақ*) тело, которое не в смысле материи, таково, что его бытие и сложение (*иджтимā'*) имеет место благодаря бытию его видов. И все находящиеся под ним[1138] служат причинами его бытия, а не оно – причиной для их бытия. Ведь если бы у телесности, которая в смысле рода, было установленное (*мухассал*) бытие прежде бытия видовости – даже если это предшествование не темпорально, а самостно, – оно[1139] служило бы причиной для бытия видовости на манер тела, которое в смысле материи, хотя его предшествование и не темпорально. Нет же, бытие такой телесности в данном виде есть не что иное, как бытие означенного вида.

И в уме дело обстоит именно так. Ибо ум не может вложить во что-либо из телесных вещей, принадлежащих природе рода[1140], некоторое бытие, каковое сначала установилось бы, а потом к нему присоединилось бы нечто другое[1141], дабы в уме возникло видовое животное: сделал бы он так, то понятие, которое в уме принадлежит роду, не предицировалось бы природе вида, но служило бы также

его частью и в уме[1142]. В действительности же у вещи, которая есть вид, природа рода появляется во [внешнем] бытии и в уме вместе именно тогда, когда вид появляется в своей завершенности[1143]. Дифференция же не бывает внешней по отношению к понятию данного рода или добавленной к ней, но оказывается включенной в него, составляя часть его в том аспекте, на который мы указали[1144].

И таков статус не только рода как универсалии, но и всякой универсалии как универсалии[1145]. <218>

§ 4.2. Неопределенность родовой природы

Отсюда явствует, что если тело берется в том аспекте, в каковом оно является родом, то оно будет словно еще неизвестное (*маджхӯль*): неведомо, какой оно формы и сколько форм оно охватывает. Душа[1146] же требует установления (*таḳсӣл*) этого, ибо [для нее] еще не утвердилось (г. *таḳаррара*) актуально нечто, которое есть установленное тело. Это как в случае, если взять цвет[1147] и предложить его душе, то она не согласится (г. *ḳани'а*) с установлением вещи, которое актуально не утверждено, а потребует дополнения к понятию о цвете, дабы оно актуально утвердилось как цвет.

В отношении природы вида требуется не установление ее понятия[1148], а установление указания (*'ишāрӓ*)[1149]. Природа же рода такова, что хотя душа, если потребует в отношении нее установления указания, то она делает то должное, которое необходимо вызывает убеждение (*'иḳнā'*), но вместе с тем душа может потребовать, еще до означенного требования, установления также и его (рода) понятия, так что после [установления понятия] душа будет еще более предрасположенной требовать этого [указания] и становится способной полагать его какой-угодно указываемой вещью[1150]. Но душа может сделать его таким, что оно может служить какой-угодно указываемой вещью, только после того как к нему она добавит другие понятия[1151] – после цветности, но до указания. Цвет, который еще просто цвет без чего-то дополнительного, она не в силах сделать указываемой вещью в качестве некоторого цвета в данной материи: такая вещь будет не что иное, как просто цвет. И он может специфицироваться (г. *таḫаṣṣаṣа*) акцидентальными вещами[1152], которые

извне привходят к нему и которые таковы, что можно вообразить сохранность его [в бытии][1153] при уходе их, одна за другой – на манер спецификаторов видовой природы[1154].

Так обстоит дело с величиной, качеством и любой другой [родовой природой][1155]. И таково «тело», о котором ведется речь: ум (*зихн*) не может сделать его <219> указываемой вещью, ограничиваясь [рассмотрением] в качестве субстанции, которая включает в себя любую попавшуюся вещь, лишь бы данная совокупность (*джумля*) имела длину, ширину и глубину, – не может сделать эту совокупность указываемой, покуда не определятся вещи, которые она содержит или не содержит, покуда таковая не станет некоторым видом.

§ 4.3. Возражение и ответ на него

И если кто-то скажет: «Тогда мы могли бы собрать в такую комбинацию какие угодно[1156] вещи?!»[1157], то наш ответ таков.

Мы ведем речь о специфической манере комбинации, при которой вещи собираются наподобие объединения в [соответствии с] природой рода как рода – с тем, чтобы объединившиеся были дифференциями, включающимися в него. Но здесь нас интересует не разъяснение природы рода в аспекте охвата ею дифференций и не-дифференций или разъяснение того, какие вещи объединяются в нем на манер дифференций, но говорим об этой природе на манер, который ведет к [постижению] различия между родом и материей[1158]. А если мы хотим различить между собой две вещи, то нам необязательно преступить это различение и перейти к разъяснению других аспектов. Наша цель заключается в познании того, что природа рода, который есть тело, состоит в его бытии субстанцией, где могут собираться вещи, каковым дано собираться в ней. Совокупность (*джумля*) будет такой, что она обладает длиной, шириной и глубиной, но такой, что [прочие понятия] могут быть известными лишь в аспекте их условий (ед. *шарт̣*)[1159], но еще неизвестными [в их самостях][1160]. Этим мы и ограничимся в настоящей главе[1161]. <220>

Глава [четвертая]
Как понятия, внешние для рода, привходят к его природе[1162]

Обратимся теперь к вещам, которые могут собираться в роде и от которых зависит утверждение (*ʾiṣbāt*) его природы (*ṭabīʿä*) и сущности (*māхиййä*) как актуально установленной (*муҳаṣṣалä*)[1163].

§ 1. Введение

Этот вопрос, говорим мы, делится на две части: во-первых, что это за вещи, которые должен охватить род сам по себе и которые должны собраться в нем, чтобы таковые сделали его видом? Во-вторых, какие вещи входят в его охват, но не делают его таковым. Ведь если «белизна» окажется у «тела»[1164], то она не делает его видом. Также и «животное» варьируется по видам (г. *танавваʿа*) не при делении его на мужское и женское, а через другие вещи. Кроме того, «животное» может оказаться приложенным к некоторому индивиду (*шаҳṣ*), в каковом имеется множество акциденций, так что данная совокупность будет указываемым животным.

Прежде всего, говорим мы, нам необязательно утруждать себя установлением (*ʾiṣbāt*) специфики дифференции каждого вида по отношению к каждому виду или [всех] дифференций видов данного рода, ибо таковое не в наших силах. То, что в наших силах, – это знание правила (*ḳānūn*) касательно этого: как дело должно обстоять само по себе. Но если в отношении какого-нибудь из интеллигибельных понятий, имеющихся в рамках спецификации[1165] (*таҳṣīṣ*) рода, мы станем решать, удовлетворяет ли данное понятие означенному правилу или нет, то во многих случаях мы можем не постичь этого, а в некоторых, возможно, нам это удастся.

§ 2. Правила для дифференций

§ 2.1. Первое правило

И мы говорим: если к общему понятию <221> добавляется какая-нибудь природа, то для приведения его к видовости прежде все-

го должно быть так, чтобы ее добавление к нему происходило на манер деления (*кысмӓ*)[1166].

§ 2.2. Второе правило

При этом деление не должно допускать перестановки, при которой данное указываемое сохраняло бы свою субстанцию: когда, например, движущееся как одна из двух альтернатив становилось бы неподвижным, оставаясь одним и тем же индивидом, и неподвижное становилось бы движущимся, оставаясь одним и тем же индивидом, причем неподвижное и движущееся [остаются] альтернативами самостного деления. Нет же, деление должно быть неразлучающимся (*лӓ̄зимӓ*), так что специфическое (*хӓ̄сс̣*) понятие не расстается со своей собственной долей из рода[1167].

§ 2.3. Третье правило

Кроме того, утверждающий (*мӯджиб*)[1168] из двух членов деления или оба они, не должны привходить к нему (роду), будучи обусловлены чем-то, что предшествовало бы им[1169].

[Ибо] природа рода предполагает, чтобы данное понятие[1170] привходило к нему первым. Если оно окажется вторым, то это нечто может не быть дифференцией вовсе, но только конкомитантом для вещи, которая есть дифференция: это было бы, как если бы делитель поменял свое решение и не стал делить «субстанцию» на «тело» и «не-тело», а делил бы ее на «способную двигаться» и «не способную двигаться». Ведь «способная двигаться» привходит к субстанции не первичным образом, но после того, как она стала телесной и занимающей место. Значит, «способная двигаться» служит конкомитантом для «тела». И у «тела» имеются многие конкомитанты, каждый из которых упоминает о теле, но таковые являются не дифференциями, а конкомитантами их. Ведь именно посредством «телесности» к «субстанции» привходят означенные понятия, а ее делимость на «обладающую телесностью» и «не обладающую телесностью» имеет место ввиду ее бытия субстанцией, а не через посредство чего-то другого.

§ 2.4. Четвертое правило

Возможно, чтобы какие-то вещи среди тех, которые не привходят вначале, служили бы дифференциями, но таковая не будет ближней (*карīб*) дифференцией для данного рода, а дифференцией, следующей за [другой] дифференцией[1171]. Примером служит высказывание: «Тело есть или разумное <222>, или не-разумное». Ибо тело как просто тело не предрасположено быть разумным или не-разумным, но нуждается в том, чтобы сначала оно было одушевленным, дабы потом быть разумным. А если род уже имеет дифференцию, то те дифференции, которые привходят после нее, должны служить дифференциями, каковые уведомляют о спецификации означенной дифференции: «разумное» и «не-разумное» уведомляют о статусе дифференции «одушевленное», ибо нечто бывает разумным или не-разумным постольку, поскольку оно имеет душу, а не поскольку оно актуально является белым, черным или чем-то совсем иным. Также и бытие тела одушевленным или не-одушевленным никак не обусловлено каким-либо из срединных родов.

§ 2.5. Пятое правило

Когда к природе рода привходят акциденталии, благодаря которым он становится делимым, то предрасположенность к делению посредством их обусловливается либо самой природой рода, либо какой-то более общей природой сравнительно с его природой, как прежде[1172] это было обусловлено более частной природой.

Если это благодаря более общей природе, как, например, в случае с «животным», которое бывает «белым» или «черным», или с «человеком», который бывает «мужского пола» или «женского пола», то таковые [члены деления] не принадлежат к его дифференциям. Ибо животное становится белым или черным в силу бытия его естественным телом – [сперва] актуально наличествует это естественное тело, потом принимает эти акциденталии, даже не будучи животным. И человек становится способным быть мужчиной или женщиной благодаря тому, что он – животное. Таковое, значит, не служит дифференцией.

§ 2.6. Шестое правило

Могут быть и вещи, которые специфичны для рода и которые делят его, как в случае с мужским и женским полами у животного, но они никак не служат в качестве дифференций. Ибо они могли быть дифференциями, если бы они привходили к животному со стороны его формы, так что она делилась бы ими первичным делением, а не были бы <223> конкомитантами вещи, которую первичным образом конституирует какая-то дифференция.

А если они не таковы, а привходили к животнмоу потому, что к материи, из которой оно образовалось, привходило нечто, и она стала в таком состоянии, которое не препятствует установлению (*ḫuṣūl*) формы рода и его сущности (*māhiyyä*) в материи, и, более того, если члены деления не исключают возможности другой видовой делимости для данного рода со стороны его формы, то члены деления не служат дифференциями, но являются акцидентальными конкомитантами в нем.

Я имею в виду, например, мужское и женское. Ведь сперма, которая была подходящей для формы животного и которая была назначена для специфической дифференции универсального животного, каковое подвергалось телесному воздействие и стало мужским, – эта самая сперма могла подвергаться холодному воздействию и стать женской. И одно это восприятие воздействия не мешает [животному] самому по себе принимать любую дифференцию, привходящую к нему со стороны его формы, т. е. со стороны его бытия одушевленным [телом], способным к восприятию и волительному движению. В этом плане оно могло принимать [деление] на «разумное» и «неразумное», так что то [членение на мужское и женское] не влияет на его становление видами. И даже если его представить вне принадлежности к мужскому или женскому полу, не обращая никакого внимания на это, оно все равно станет видом благодаря видообразующему [фактору] (г. *навва'а*). [Дифференциация по полу] не мешает делению на виды, если ее не принимать в расчет; но она и не дает деления на виды, если принимать ее во внимание. Иначе обстояло бы дело, если бы мы в воображении (*вахм*) представили его себе ни разумным, ни неразумным, или же представили бы цвет ни белым, ни черным[1173].

§ 3. Уточнения о форме–материи как основе видовых–невидовых спецификаций

§ 3.1. Неразлучающийся разделитель необязательно служит дифференцией

Если мы хотим различить между собой дифференции и разделяющие свойства (*хавāсс̣ к̣āсимä*), то недостаточно сказать, что привходящее со стороны материи не является дифференцией ([например,] бытие вещи чем-то питающимся или не-питающимся привходит со стороны материи), но [для выделения] дифференции должны соблюдаться остальные правила, которые мы описали[1174]. <224>

Вот почему среди совокупности питающихся из видов «тела» мы не найдем ничего, что бы входило в совокупность не-питающихся[1175], тогда как мы находим, что «человек» – каковой непременно составляет некоторый вид «животного» – входит в совокупность и «мужского», и «женского», и так обстоит дело с [видом] «лошадь» и прочими [видами]; а «мужское» и «женское» могут входить и в «человек», и в «лошадь». Но это понятие, т. е. неразлучимость делящего[1176], хотя и выступает одним из условий [бытия] дифференцией, вместе с тем оно может наличествовать и в вещи, которая не является дифференцией. Порой вещь, которая не есть дифференция, оказывается привязанной к одному и тому же виду, не переходя к чему-либо другому, – это когда она служит одним из конкомитантов дифференции[1177].

§ 3.2. Дифференции обусловлены целевыми причинами

Возвращаясь [к вопросу о связи спецификации с материей и формой], мы говорим следующее.

Ты знаешь, что когда материя движется к принятию сущности (*х̣аḳыḳä*) некоторой формы, чтобы возник данный вид, то к ней могут привходить, со стороны смесей (ед. *мизāдж*) и прочих вещей, акциденталии, по которым ее состояние варьируется в плане исходящих от нее действий, но не со стороны того, что она принимает форму рода или форму дифференции[1178]. Ибо не всё, принима-

емое ею, из состояний и не всё, привходящее к ней, принадлежит к совокупности вещей, входящих в ту цель, к которой она движется в [процессе] становления (*такаввун*). Ведь тебе известны имеющиеся между естественными вещами столкновения, противостояния и реакции. Так что претерпеваемые на этом пути реакции могут отвести ее от преследуемой цели[1179]. Порой они способны вызывать вариации не в самой преследуемой цели, но в вещах, которые в определенном аспекте могут соответствовать цели; а иногда это касается вещей, которые весьма далеки от нее[1180].

Все, что с этой стороны привходит к материи, но при этом материя продолжает [свое движение] к [своей искомой] форме, – все таковое является внешним по отношению к понятию цели[1181]. [Например,] мужскость или женскость влияет на качество состояния органов, посредством которых происходит размножение, а размножение <225> непременно представляет собой нечто, привходящее уже после [утверждения] жизни и после ее установления в качестве того или иного конкретного вида. Значит, оба они и им подобные принадлежат к совокупности состояний, привходящих после становления вида видом, хотя они и соответствуют цели[1182]. Посему, если нечто относится к такого типа претерпеваниям (ед. *инфи‘āль*) и конкомитантам[1183], то да будет известно, что оно не из числа дифференций родов.

§ 4. Два вопроса о роде

Итак, мы разъяснили (г. *‘аррафа*) природу универсалий[1184] и как они существуют, как род из числа их[1185] отличается от материи, – разъяснением на такой манер, от которого могут ответвляться аспекты, которые будут приведены ниже[1186]. Мы разъяснили также, какие вещи охватывает род, чтобы ими варьироваться по видам.

Но в отношении этого осталось еще два вопроса. Первый: какие вещи охватывает род, но они не варьируют его по видам? Второй: как происходит это единение[1187], [в частности,][1188] как из рода и дифференции, которые суть две вещи, возникает актуально установленная (*мутаḥаṣṣыл*)[1189] единая вещь?[1190]

§ 4.1.О не-видообразующих компонентах рода

Касательно первого вопроса мы говорим следующее. Раз такие вещи не служат дифференциями, то непременно они являются акциденталиями. Акциденталии же бывают или конкомиантами, или не-конкомитантами. В свою очередь, конкомитанты выступают конкомитантами или для родов рода (если у него есть роды), или для дифференций его родов, или для самого рода в аспекте его дифференции[1191], или для дифференций, которые под (*maḍm*) ним[1192], или для материи чего-либо из них[1193].

Те из этих конкомитантов, которые над [родом] (*фаўḳ*), таковы, что конкомитанты высших родов, конкомитанты их конституирующих дифференций, конкомитанты конституирующей сам род дифференции, конкомитанты материй этих [дифференций] и конкомитанты их акциденций (поскольку и [конкомитантам]-акциденциям могут сопутствовать конкомитанты-акциденции), – все они будут конкомитантами для рода и для тех [видов и индивидов], которые под ним. <226>

Но ничего из конкомитантов, которые сопутствуют нижестоящим дифференциям не сопутствует роду; иначе ему сопутствовали бы два контрадикторных [конкомитанта], и оба они могли находиться в нем[1194].

§ 4.2. Единство рода и его компонентов

§ 4.2.1. Собственно обоснование

Что касается второго вопроса, то возьмем какое-то указываемое нечто, которое есть совокупность, образованная из дифференций тел и многих акциденций[1195]. Если мы говорим о нем как о теле, то под этим мы не подразумеваем просто ту совокупность телесной формы вместе с материей, по отношению к которой все эти вещи суть привходящие и внешние, а подразумеваем вещь, которая не в субстрате[1196] и у которой имеется длина, ширина и глубина, независимо от того, является ли эта предикация первичной или нет[1197]. Тогда об этой комбинации как определенной комбинации «тело» сказывается в означенном смысле[1198]. Однако оно не сказывает-

ся о ней в другом своем смысле – в смысле ее материи[1199]. И если о ней говорится как о теле[1200], то это тело есть не что иное, как сама она, а не ее часть или вещь, внешняя по отношению к ней.

§ 4.2.2. Возражение и ответ на него

Но кто-то вправе сказать: вы сделали природу рода не чем иным, как природой индивида (*шах̲с*); философы (*ḫукамā'*) же единогласны в том, что у индивида имеются акциденции и свойства (*х̲авāс̱с̱*), внешние по отношению к природе рода.

[В ответ] мы говорим следующее. Высказывание философов означает, что природа рода, предицирующаяся индивиду, актуально не нуждается в этих акциденциях для наличия у нее природы рода как общей. Но сие не означает, что природа рода не сказывается о данной совокупности: если бы таковая не сказывалась об этой совокупности, она не предицировалась бы индивиду, а служила бы его частью. Однако если бы и не было указанных акциденций и свойств, то и тогда эта [родовая] природа, о которой мы говорили [на примере «тела»], была бы сущей в вышеупомянутом смысле, <227> а именно: природа некоторой субстанции (какой бы ни была ее субстанциальность), которая конституируется той-то и той-то из вещей, каковые необходимы ей в ее бытии телом.

Означенные акциденции и свойства находятся вне того, чтобы, например, тело из числа родов нуждалось в них для становления телом согласно сказанному, разве что сие тело окажется специфицированным. И если они таковы, то отсюда не следует, что тело не сказывается о них. Ведь есть разница между высказыванием: «В аспекте своего смысла какая-то природа не нуждается в чем-то» – и высказыванием: «В аспекте… не предицируется ему». Ибо вещь может предицироваться и тому, в чьем понятии она не нуждается[1201]. Но если [род] сказывается [о данном виде], то он специфицируется им актуально, тогда как прежде он мог специфицироваться другим [видом]. Таков статус [рода] и по отношению к дифференциям. И если бы не этот манер рассмотрения предикации рода, природа его была бы частью[1202], а не предикатом. <228>

Глава [пятая]
Вид[1203]

§ 1. Характеристики вида

Что до вида, то это есть природа, установленная (*мутаҳаççыля̈*) и во [внешнем] бытии, и в уме[1204]. Ибо если сущность (*маҳиййӓ*) рода уже установилась благодаря устанавливающим ее факторам[1205], то для ее установления в уме от последнего требуется уже установления ее через указание [на нее как на «вот это»] (*’ишāрä*) – ему требуется только сие, коли [родовая] природа установилась в качестве вид видов. И тогда к нему привходят конкомитанты из числа собственных / свойств (*ҳавāççъ*) и акциденций (*’а‘рāд*), посредством каковых конкретизируется эта природа в качестве указываемой[1206].

§ 2. Разряды вещей, делающих вид индивидом

Такие свойства и акциденции служат или (1) просто соотношениями (ед. *’иḍāфä*), самостно не представляющими собой никакого понятия (*ма‘нā*) – это то, что приходит к индивидам простых вещей[1207] и [простых] акциденций[1208]; ибо таковые индивидуализируются (г. *ташаххаççа*) тем, что они предицируются соответствующим субстратам[1209], а индивидуация субстратом происходит акцидентальным образом[1210], наподобие природных форм, как, к примеру, форма огня.

Или они служат (2) модусами (ед. *ҳāль*), дополнительными к соотнесенным (ед. *муḍāф*)[1211]. (2.1) Некоторые же из них таковы, что если в воображении представить (г. *тавааххама*) их устраненными от этого указываемого [индивида], то он, будучи инаковым (*мугāйир*) по отношению к другим, не должен оставаться сущим, но должен исчезнуть на манер исчезновения присущей (*лāзимä*) ему инаковости[1212]. <229>

(2.2) А другие таковы, что если в воображении представлять их устраненными, то это не предполагает ни исчезновения сущности (*маҳиййӓ*) [индивида] после ее бытия, ни уничтожения его самости

после ее спецификации, но только исчезает его инаковость и отличие от остальных, преобразуясь в другую инаковость, без уничтожения [самого индивида][1213].

Правда, таковое[1214] порой может оказаться проблематичным для нас, оставаясь неустановленным. Но речь мы ведем не [только] об известном собственно нам, но и о том, как дело обстоит само по себе. <230>

Глава [шестая]
Разъяснение дифференции и ее верификация[1215]

Дифференция (*фаṣл*)[1216] также есть [нечто], что мы должны обсуждать и статус (*ḥāль*) чего мы должны знать.

§ 1. Словообразовательная и логическая дифференции[1217]

И мы говорим: в действительности «дифференция»[1218] – это не нечто вроде «разумности / разумения» (*нуṭқ*) и «чувства / ощущения» (*ḥисс*). Ибо таковые могут сказываться только о вещи, для которой они не служат дифференциями, но видами (например, «чувство» по отношению к «осязанию») или только о вещи-индивиде (когда, например, «разумность» сказывается о разумности Зайда и разумности Амра)[1219]. О человеческих же индивидах они не сказываются, поскольку не говорят о ком-либо, что он есть разумность или чувство, но для него образуются эпитеты от них[1220]. И если они служат дифференциями, то в другом аспекте, а не в смысле одного из разрядов соименно / унивокативно (*бит-тавāṭу'*) сказуемого о многом. Им более подобает выступать в качестве принципов для дифференций, но не в качестве самих дифференций. Такая дифференция соименно сказывается о других индивидах, нежели об индивидах вида, по отношению к которому ее называют дифференцией: «разумность» соименно сказывается о разумности Зайда и Амра, «чувство» – о зрении и слухе. Дифференция типа «разумность» или «чувство» не таковы, чтобы

сказываться о чем-либо из рода – ни та, ни другая никак не есть животное.

Что же до дифференции типа «разумное» и «ощущающее», то род потенциально является этим[1221], а став актуально таковым, он сделается видом. О манере этого <231> мы говорили выше, показав, как в аспекте актуального бытия род и есть вид, он же есть и дифференция, и как означенные [понятия][1222] отличаются друг от друга: в действительности вид есть нечто такое, как род, когда оно уже квалифицируемо дифференцией[1223], а различение их имеет место именно в уме; если же изощриться и выделить бытийные различения в составных вещах, то род окажется материей, а дифференция – формой, но тогда ни род, ни дифференция не будет сказываться о виде[1224].

§ 2. Об одном возражении касательно дифференции

§ 2.0. Суть возражения: у каждой дифференции была бы дифференция

Одно из возражений против сказанного, а точнее – против наличия природы дифференции, состоит в следующем. Ясно, что от других видов, соучаствующих в данном роде, каждый вид отличается определенной дифференцией. Сама же эта дифференция представляет одно из [общих] понятий. А таковое служит или наиболее общим предикатом, или понятием, находящимся под наиболее общим предикатом. Но невозможно сказать, что любая дифференция выступает наиболее общим предикатом, потому что «разумное» (как и многие другие такие вещи) не есть ни категория[1225], ни нечто схожее с ней по статусу. Так что ему остается быть под наиболее общим предикатом. Однако все, что находится под более общим понятием, таково, что от другого, каковое вместе с ним соучаствует в этом понятии, оно отличается свойственной ему дифференцией. Тогда у каждой дифференции должна быть своя дифференция, и так до бесконечности!

§ 2.1. Ответ на возражение

§ 2.1.1. В дифференции нуждаются только соучаствующие в самостном факторе

Чтобы разрешить данное возражение, надо знать, что в некоторых предикациях предикат служит конституентом для сущности (*māхиййā*) субъекта, тогда как в других он выступает в качестве просто конкомитанта, который сопутствует ему, но не конституирует его сущность: таково, например, «бытие» (*вуджӯд*). Кроме того, необязательно, чтобы любая вещь, которая является более частной и находится под более общим понятием, от соучастниц по этому понятию обособилась в уме некоторой дифференцией, отличной от ее самости и сущности[1226]. <232>

Такая [дифференция] обязательна лишь тогда, когда предицируемое выступает конституентом для сущности данной вещи, в уме (*зихн*) и разуме (*ʻақль*)[1227] служа словно частью ее сущности. Тогда, если в уме, разуме и дефиниции[1228] другая вещь соучаствует ей по данному понятию, то эта другая соучаствует ей в чем-то, служащем частью ее сущности; а если различается с ней, то должна различаться по части, которая не общая для обеих и которая в уме, разуме и дефиниции выступает в качестве иной части сущности означенной вещи. Значит, первичным образом ее инаковость имеется по какому-то аспекту из совокупности (*джумлят*) ее сущности, а не по всему входящему в ее сущность (я имею в виду – для ума и дефиниции). Но часть есть нечто иное, нежели целое, посему [предикат] различается с [субъектом] по чему-то, отличному от него, – по дифференции.

§ 2.1.2. Простые вещи различаются по своим самостям

Если же речь идет о соучастии по какому-то конкомитанту, а никак не по частям дефиниции сущности, и если сущность обособляется сама по себе, а не через некоторую ее часть, [то нет необходимости в такой дифференции].

Таково, например, обособление цвета от числа. Ведь они, хотя и соучаствуют в «бытии», но «бытие» – как то явствует из всего из-

ученного тобой из философии – есть конкомитант, который не входит в сущность. Посему для обособления от числа в дефиниции и уме цвет не нуждается в чем-либо ином, помимо его сущности и природы. Если бы число соучаствовало ему по понятию, входящему в его сущность, для своего обособления от него [цвет] нуждался бы в другом понятии, отличном от совокупности его сущности. Но совокупность сущности цвета никак не соучаствует сущности числа, но соучаствует ей по чему-то, внешнему для сущности. Следовательно, цвет не нуждается в дифференции, по которой он различался бы с числом.

§ 2.1.3. Как дифференция различается с родом и видом

Далее мы говорим: род сказывается о виде как часть его сущности, а о дифференции – как ее конкомитант, но не как часть ее сущности. К примеру, «животное» предицируется <233> «человеку» как часть его сущности, а «разумному» – как его конкомитант, но не часть его сущности. Ибо под «разумным» понимается нечто, имеющее разумность, разумную душу, но само наше утверждение «разумное» не содержит разъяснения [характера] этого нечто – субстанция оно или не субстанция. Однако необходимо, чтобы данное нечто было не чем иным, как и субстанцией, и телом, и ощущающим[1229]. Следовательно, эти вещи будут сказываться о нем [лишь] наподобие сказывания сопутствующего / конкомитанта о сопутствуемом, поскольку не входят в понятие «разумного», т. е. чего-то, имеющего разумность.

А раз дифференция, говорим мы теперь, не соучаствует с родом в сущности, то она обособляется от него сама по себе. С видом же она соучаствует как его часть, поэтому обособляется от него со стороны природы рода, которая присутствует в сущности вида, но не в сущности дифференции.

§ 2.1.4. Различение дифференций одной от другой

Что же касается обособления дифференции от прочих вещей[1230], то в случае ее соучастия с ними в сущности она должна обособиться от них через дифференцию, а коли она не соучаствует с ними

в сущности, то нет необходимости в ее обособлении от них посредством дифференции. Также необязательно, чтобы каждая дифференция соучаствовала с чем-то в некоторой сущности, ибо необязательно должно быть, чтобы если дифференция находится под более общим сравнительно с ней, ее нахождение под ним было нахождением под родом, но она может находиться под более общим, которое входит в ее сущность. Возможно и то, что она находится под более общим лишь на манер нахождения понятия под его конкомитантом, а не под входящим в его сущность, – как в случае с «разумным» (*нāṭыḳ*): оно подчиняется «воспринимающему» (*мудрик*) как роду для него[1231]; «воспринимающее» же подчиняется «субстанции» как своему конкомитанту, но не роду (на отмеченный выше манер)[1232], а также подчиняется «соотнесенности» (*муḍāф*)[1233], но не в том смысле, что соотнесенность (*ʾиḍāфä*) составляет его субстанцию или входит в его сущность, а как конкомитант для него. <234>

§ 2.1.5. Вывод об обособлении дифференции от вида

Значит, для обособления от вида дифференция не нуждается в другой дифференции; и для обособления от вещей, которые соучаствуют ей в бытии и прочих конкомитантах, она не нуждается в ином понятии, нежели самой ее сущности. И необязательно, чтобы таковая непременно находилась под чем-то более общим на манер нахождения вида под родом. Нет, но она может находиться на манер нахождения более частного сопутствуемого (*мальзӯм*) под конкомитантом (*лāзим*), который не входит в сущность[1234].

§ 2.1.6. О словообразовательной дифференции

Если же ты берешь такую дифференцию, как «разумность», то таковая необходима в отношении дифференций составных вещей. А коли понимаешь «разумность» в смысле обладания [вещи] разумной душой[1235], то это будет одним из понятий, которые составлены из соотношения (*нисбä*)[1236] и субстанции[1237] и статус которых тебе уже известен из многих других мест[1238].

Но коли понимаешь саму рациональную душу, то это будет субстанцией. Таковая служит частью субстанции, с которой она различается через дифференцию, имеющуюся между простым и сложным из субстанций, как то ты многократно постигал[1239].

§ 2.1.7. Возвращение к посылкам возражения; общее заключение

Возвращаясь теперь к посылкам означенного возражения, мы говорим следующее.

Посылка, по которой дифференция, будучи одним из понятий, бывает или наиболее общим предикатом, или понятием, находящимся под наиболее общим предикатом, – такая посылка приемлема.

Другая же посылка, по которой все, что есть наиболее общий предикат, служит категорией, – ложна. Ибо категорией выступает наиболее общий родовой предикат, конституирующий сущность, а не [просто] наиболее общий предикат, и категория не конституирует всё подчиненное ей, но служит конкомитантом для [таких] вещей.

Также и третья посылка, по которой всё находящееся под более общим понятием обособляется от соучаствующего с ним в этом понятии именно благодаря свойственной ему дифференции, ложна. Ведь если речь идет о сопричастности по конкомитанту, а не по входящему в сущность понятию, то обособление от этой сопричастности имеет место не через дифференцию, а посредством лишь самой сущности. <235>

Отсюда следует, что нет необходимости в том, чтобы у всякой дифференции была какая-то дифференция.

§ 3. О субстанциальности–акциденталности дифференции субстанции–акциденции

Когда говорят, что дифференции субстанции суть субстанции и дифференции качества (*кайф*) суть качества[1240], то надлежит знать, что смысл этого утверждения таков: дифференциям субстанции непременно сопутствует (г. *лязима*) быть субстанциями

и дифференциями качества – качествами, а не то, что в понятии [о] сущности дифференций субстанции присутствует дефиниция (*хадд*)[1241] субстанции (т. е. сами по себе суть субстанции), или что в понятии [о] сущности дифференций качества присутствует дефиниция качества (т. е. сами по себе суть качества), разве что, например, под дифференцией субстанции подразумевать не ту дифференцию субстанции, которая соименно (*би-т-тавāṃу'*) сказывается о субстанции[1242], но ту дифференцию, которая о ней сказывается по словообразованию (*би-ль-иштиқāқ*), т. е. не «разумное», но «разумность»[1243]. Как тебе уже известно, это будет дифференцией по словообразованию, а не по соименности, между тем как подлинной дифференцией[1244] служит именно та, каковая сказывается соименно.

Однако если существует дифференция, которая по соименности, то отсюда еще не следует, что существует и дифференция, которая по словообразованию. Это [сосуществование] имеет место не во всех видах[1245], но только в видах субстанциальных (а не акцидентальных), притом не во всяком субстанциальном виде, но лишь в таком, что является составной субстанцией, а не простой[1246].

Ведь дифференция, которая сказывается по соименности, означает просто нечто[1247], имеющее данный атрибут, и только потом, путем рассмотрения и исследования, выясняется, что такое нечто должно быть субстанцией или качеством. Например, «разумное» – это нечто, имеющее разумность. Тот факт, что это нечто имеет разумность, не заключает в себе, что оно – субстанция или акциденция. Только извне познается, что такое нечто бывает или субстанцией, или телом. <236>

Глава [седьмая]
Разъяснение соответствия между дефиницией и дефинируемым[1248]

§ 1. Об одном возражении

§ 1.1. Суть возражения: род, будучи частью вида, не может сказаться о нем

Кто-то вправе сказать: дефиниция (*ḥадд*), как ее принято [рассматривать] людьми данной дисциплины (*ṣынā'ӣ*)[1249], состоит из рода (*джинс*) и дифференции (*фаṣл*), которые разнятся между собой, но в совокупности – это части[1250] дефиниции[1251]. Дефиниция же есть не что иное, как сущность (*māхиййӣ*) дефинируемого. Поэтому отношение (*нисбӣ*) понятий (ед. *ма'нā*), обозначаемых «родом» и «дифференцией», к природе «вида» подобно их отношению, в [рамках] дефиниции, к дефинируемому[1252]. И поскольку род и дифференция суть части дефиниции, то и их понятия суть части дефинируемого. А если так, то природа рода не может сказываться о природе вида, ибо один служит частью другого[1253].

§ 1.2. Ответ на возражение[1254]

[В ответ] мы говорим следующее[1255]. Когда мы дефинируем, сказав, например, что человек есть разумное животное, то мы этим не подразумеваем, что человек есть совокупность (*маджмӯ'*) животного и разумного, но только то, что он есть животное, а то животное разумно, или лучше: а то животное и есть разумное[1256]. Словно животное само по себе[1257] представляет собой нечто, бытие которого, как мы то отметили выше, не установлено (г. *таḥаṣṣала*)[1258].

Ведь если данное животное разумно, то обозначаемое нами как «имеющее воспринимающую (*даррāкӣ*) душу» вообще, без установления[1259], т. е. [просто] «имеющее душу», стало установленным благодаря тому, что его душа является ощущающей-разумной: это и служит установлением в отношении его бытия имеющим воспринимающую душу. Значит, дело не обстоит так, что бытие тела име-

ющим воспринимающую душу есть нечто, а его бытие имеющим разумную душу есть нечто другое, которое извне присоединяется к нему; нет, но <237> данное нечто, которое животное, – это тело, имеющее воспринимающую душу. Тот факт, что его душа является воспринимающей, – есть нечто неопределенное (*мубхам*), а в бытии, как ты уже знаешь, актуальное никак не может быть неопределенным, но только установленным. Такая неопределенность имеет место [только] в уме: для него сущность (*ҳақыīқӣ*) воспринимающей души остается проблематичной, пока он не детализирует, сказав: воспринимающая посредством чувства, воображения и разума[1260].

§ 2. В дефинициях часто фигурируют неподлинные дифференции

Когда в определении животного берется ощущающее, то в действительности это будет не дифференцией[1261], а лишь признаком, указывающим (*далīль*) на дифференцию. Ибо для животного [подлинной] дифференцией служит бытие имеющим воспринимающую душу и волительно движущимся[1262]. Суть (*хувиййӣ*) души животного не состоит в бытии ни ощущающим, ни воображающим, ни волительно движущимся. Нет, но она служит принципом всего этого; все таковые представляют собой ее силы, и приложение его (животного) к некоторым из них не более приоритетно (*ʾаўля*), нежели к другим. Но само по себе этот [принцип] не имеет названия[1263], а означенные [вещи] являются его сопутствующими (ед. *тāби‘*), посему мы вынуждены ввести для него название по отношению к таковым. Так, мы соединяем вместе чувство и [волительное] движение в его дефиницию, делая чувство словно понятием, которое объединяет внешнее и внутреннее чувства, или ограничивается чувством, чтобы оно указывало на все эти [чувства], но не по включению (*би-т-тадаммун*), а по сопутствию (*биль-ильтизāм*)[1264] – [смысл] этих и схожих с ними [терминов] был разъяснен тебе раньше[1265].

Значит, в действительности чувство / ощущение служит не дифференцией для животного, а одним из ответвлений его дифференции, одним из ее конкомитантов. [Подлинная] же его дифференция – это обладание душой, каковая выступает принципом наличия

у него всего этого. Такой [неподлинной дифференцией] служит и разумное по отношению к человеку. Но отсутствие названий[1266] и скудость нашей осведомленности о [подлинных] дифференциях принуждают – первое или вторая – к отклонению от сущности (*ẖaḳыīḳā̈*) дифференции в сторону ее конкомитанта. Порой имя для нее мы производим от ее конкомитанта, понимая под «ощущающим» у него [не актуально ощущающее, а][1267] тот принцип, от которого исходит <238> ощущение и прочее. Иной раз сама дифференция оказывается неизвестной нам, и мы ведаем лишь о ее конкомитанте. Но об этих вещах[1268] мы ведем речь не в плане того, что мы постигаем [их] разумом, оперируем таковыми и распоряжаемся ими[1269], а в плане манеры их бытия самих по себе[1270].

§ 3. Как род соединяется с дифференцией

Более того, если бы у животного не было иной души, кроме ощущающей, бытие его телом, которое имеет ощущение, не служило бы родом[1271], т. е. если оно берется в смысле ощущающей телесной природы и только, но [родом будет] на тот манер, о каковом мы говорили[1272]. И соединение (*иттиẖāд*) дифференции[1273] с родом имеет место лишь в том смысле, что она есть нечто, которое потенциально включал в себя (г. *таḍаммана*) род, а не потенциально сопутствовал (г. *лязима*) ему[1274]. [Это не подобно] соединению материи с формой или одной части с другой в нечто составное[1275], ибо таковое представляет собой соединение одной вещи с внеположенной ей другой вещью – сопутствующей или акцидентальной.

§ 3.1. Слабое соединение; три его разряда

Ведь вещи соединяются между собой разными способами.

Первый из них – это подобно соединению материи и формы. В таком случае материя служит вещью, которая никак не существует отдельно, сама по себе, но становится актуально [сущей] благодаря форме. Форма же служит вещью, внешней по отношению к первой. Ни одна из этих вещей не есть другая, и совокупность их не является ни одной из них.

Второй – соединение вещей, каждая из которых может конституироваться сама по себе, не нуждаясь во второй. От их соединения[1276] образуется нечто единое путем [просто] комбинации (*таркӣб*)[1277] или путем превращения (*истиḫāля*) и смешивания (*имтизāдж*)[1278].

К [означенным способам] относится также соединение вещей, одни из которых актуально существуют благодаря присоединенным к ним, а другие существуют в актуальном состоянии. Тогда первые конституируются вторыми, и из них возникает единая совокупность: как, например, соединение тела с белизной[1279].

Все предыдущие разряды таковы, что соединяющиеся [вещи] не становятся одни <239> другими, совокупность их не тождественна своим частям и ничто из них не сказывается о другом соименно (*би-т-тавāṭу'*)[1280].

§ 3.2. Сильное соединение

Среди [способов соединения] есть такое соединение одной вещи с другой, когда одна потенциально может стать другой[1281], а не присоединяться к ней[1282]. Ибо ум может мыслить понятие, которое способно стать многими вещами[1283], каждая из каковых в бытии есть это понятие, и к нему присоединяется другое[1284] понятие[1285], которое конкретизирует (г. *та'айяна*)[1286] его бытие тем, что такое понятие оказывается включенным в него[1287]; другим же оно выступает лишь в аспекте конкретизации и неконкретизации, а не в аспекте бытия.

Такова, например, величина (*миḳдāр*). В самом деле, она представляет собой понятие, которое способно стать линией, поверхностью и объемом (*'умḳ*), однако не так, чтобы к нему [извне] присоединялось нечто такое, каковое в совокупности с ним будет линией, поверхностью и объемом; нет, но так, чтобы сама линия оказалась данной [величиной] или сама поверхность оказалась данной [величиной][1288].

Ведь «величина» означает вещь, допускающую, например, равенство; но без условия о том, что она является только этим понятием[1289]: таковая[1290], как тебе известно, не может служить родом[1291]. Нет, но к ней не должно выдвигаться никакого другого условия, так что данная вещь, допускающая равенство, сама по себе может стать

любой вещью[1292], после [полагания] ее бытия самой по себе указанным бытием, т. е. ей самой по себе предицируется то, что она такова[1293], будь она с одним измерением, двумя или тремя.

В бытии данное понятие[1294] может оказаться только одной из них[1295]. Однако ум может наделить его – как объект умопостижения[1296] – отдельным бытием. Если же ум добавляет к нему дополнение[1297], то он добавляет это дополнение не как понятие, извне привходящее к «вещи, допускающей равенство» на тот манер, что первое само по себе представляет собой «[вещь], допускающую равенство», а второе есть другая вещь, которая добавлена к тому извне. Нет, но это будет установлением [бытия] (*маḫṣы̄л*) «вещи, допускающей равенство» тем, что она уже [существует] с одним только измерением или более[1298]. <240> Тогда в этой вещи «допускающая равенство» с одним измерением оказывается той же, что и «допускающая равенство» [вообще], так что ты можешь сказать: «Эта допускающая равенство и есть та, что имеет одно измерение, и наоборот»[1299], чего нет в предыдущих вещах[1300].

Здесь хотя и имеется, несомненно, некоторая множественность, но это не множественность в аспекте частей, а множественность в плане не-установленного[1301] и установленного (*муḫаṣṣал*). Ибо вещь, которая установлена сама по себе, может рассматриваться в аспекте того, что для ума она не установлена, и так возникает инаковость[1302]. Но если такая вещь станет установленной, она будет другой вещью лишь в указанном аспекте, который относится только к разуму. Ведь установление не делает ее иной, но лишь верифицирует (г. *ḥаḳḳаḳа*) ее.

§ 3.3. Род и дифференция соединены на сильный манер

Именно на сей манер мы должны умопостигать соединение, [образованное из] рода и дифференции. Оно таково, что хотя в нем имеется различие[1303], ибо (1) природы некоторых видов составлены[1304] – их дифференции появляются из их форм, а их роды составлены из материй, каковые у их форм, притом ни их роды, ни их дифференции не суть их материи и их формы как материи и формы; (2) а у других нет составленности в их природах[1305], и если в них есть составленность, то именно на отмеченный нами ма-

нер: когда одна из двух вещей в каждом виде отлична от другой постольку, поскольку однажды она берется в состоянии неустановленности – как потенциально установленная, а в другой раз берется уже актуально установленная; но эта потенциальность принадлежит ей в соответствии не с [внешним] бытием, а с умом[1306], потому что в бытии у вещи не может установиться родовая природа, которая еще [лишь] потенциально установлена в качестве вида, будь этот вид составленным в аспекте природ или нет[1307]. <241>

§ 4. О единстве дефиниции и дефинируемого

Также в [рамках] дефиниции род и дифференция таковы, что поскольку каждое из них служит частью дефиниции как дефиниции, то ни оно не сказывается о дефиниции, ни дефиниция – о нем. Ведь не говорят о дефиниции, что она есть род или что она есть дифференция, и наоборот: например, о дефиниции животного не говорят, что она есть тело или что она есть ощущающее, и наоборот.

§ 4.1. Два аспекта рассмотрения дефиниции

Что касается родов и дифференций как [двух универсальных] природ[1308], описывающих[1309] [единую, сущую вовне] природу[1310], то они сказываются о дефинируемой [природе].

Более того, мы говорим: в действительности дефиниция выражает понятие некоторой единой природы. Ведь когда ты говоришь, например, «разумное животное», то возникает понятие о чем-то одном-единственном[1311], которое есть само животное, каковое есть само разумное. Значит, когда ты обратишься к этой единой вещи[1312], в твоем уме[1313] не будет множественности.

Но если обратишься к дефиниции, обнаружишь ее состоящей из этих множественных понятий[1314] и рассмотришь каждое из них как самостоятельное понятие, отличное от другого, то в уме появляется множество.

Итак, если под дефиницией понимается понятие, имеющееся в душе[1315] согласно первому аспекту рассмотрения, то дефиниция окажется тождественной интеллигибельному дефинируемо-

му. А при понимании дефиниции в смысле понятия, имеющегося в душе согласно второму – различающему – аспекту, то по своему понятию дефиниция не будет тем же самым, что и понятие дефинируемого, но только чем-то, ведущим к последнему, к его обретению.

§ 4.2. Предикация рода и дифференции соответственно двум аспектам

Далее, аспект рассмотрения, при котором дефиниция должна быть тождественной дефинируемому, не делает разумное и животное частями для дефиниции, но сказывающимися о ней как тождественные ему[1316], а не как две вещи из сущности (*ḫaḳbīḳä*)[1317], которые различны между собой и различны с образующимся из них[1318]. Нет, но под этим мы понимаем в нашем примере, что вещь, каковую представляет собой животное, и есть то самое животное, чья животность завершилась и установилась разумностью[1319].

А тот аспект рассмотрения, при котором дефиниция должна быть различной с дефинируемым, не позволяет, чтобы род и <242> дифференция сказывались о ней, но делает их частями для нее. Вот почему ни дефиниция не есть род; ни род не есть дефиниция; ни дифференция не есть одно из них; ни совокупность понятия животного, сложенного с разумным, не есть понятие животного вне [данного] сложения или понятия разумного вне [данного] сложения. Под понятием совокупности животного и разумного не подразумевается понимаемое под одним из них, и ни одно из них не сказывается о ней. Так что совокупность животного и разумного не выступает ни животным, ни разумным (ибо сложенное из двух вещей отличается от них), а чем-то третьим: ведь каждое из них служит частью для нее, и ни часть не может быть целым, ни целое – частью. <243>

Глава [восьмая]
[Модуляция] дефиниции; [разница между сущностью и формой][1320]

Теперь нам подобает узнать, как вещи дефинируются, как дефиниция относится к ним и в чем состоит различие между сущностью (*māхийй*)[1321] вещи и [ее] формой.

§ 1. Модуляция дефиниции

§ 1.1. Подлинная дефиниция – лишь у простой субстанции

Подобно тому как «сущее» и «единое» принадлежат вещам, которые общи [всем десяти] категориям, но [прилагаются к ним] согласно предшествованию и последованию[1322], точно так же и бытие этих вещей имеющими сущность и дефиницию не является одинаковым по степени для них всех.

Субстанцию[1323] дефиниция охватывает первичным и подлинным образом[1324].

§ 1.2. В акциденциях и составных вещах дефиниция имеет излишек

Другие же вещи[1325] таковы, что поскольку их сущность зависит от субстанции или от субстанциальной формы упомянутым выше образом (а тебе уже известен статус природной формы, равным образом и величины, и фигуры[1326]), то они, в [этом] аспекте, могут быть дефинированы только через субстанцию, отчего с ними происходит [следующее].

Если взять акциденции, то их дефиниции содержат нечто дополнительное к их самостям. Ибо хотя их самости и представляют собой вещи, в которых субстанция никоим образом не входит в качестве их части (так как чья часть является[1327] субстанцией, сама будет субстанцией), но вместе с тем в их дефиниции входит субстанция[1328] в качестве части, ибо они непременно определяются через субстанцию.

А составные [вещи] (ед. *мураккаб*) таковы, что в их [дефинициях] дважды повторяется одна и та же вещь[1329]. Ведь если в вещи содержится субстанция, то таковую необходимо включить в ее дефиницию. А если в ней содержится акциденция, которая [сама] дефинируется через субстанцию, то субстанция непременно включается <244> в дефиницию еще раз, так что совокупность дефиниции непременно будет составленной из дефиниции субстанции и дефиниции акциденции, т. е. имеет двойственность, множественность. Это становится ясным при анализе дефиниции данной акциденции и его сведении к составляющим его [элементам]: в дефиниции данного составного дважды обнаружится субстанция. Но в самость составного субстанция входит лишь один раз.

Значит, в этой дефиниции есть излишек (*зийāдä*) по отношению к понятию самогó дефинируемого. Подлинные же дефиниции не должны содержать никаких излишков.

§ 1.3. Пример дефиниции с излишком

Примером тому служит дефиниция *’анф ’афṭас* («курносый нос»)[1330]. Ведь в нее непременно должны включаться и *’анф* («нос»), и *’афṭас*[1331], а значит, должна включаться дефиниция *’афṭас*, которая и есть *’анф ‘амīḳ* («углубленный нос»), а не только *‘амīḳ* («углубленный»): имело бы само *‘амīḳ* [смысл] *’афṭас,* нога углубленная была бы *фаṭсā’*! Нет, но обязательно *’анф* берется в дефиниции *’афṭас*, так что в дефиниции *’анф ’афṭас* [термин] *’анф* берется дважды.

§ 1.4. О подлинной дефиниции

Такие дефиниции[1332] или не представляют собой [подлинные] дефиниции, но [подлинные] дефиниции оказываются только у простых [вещей], или же они служат дефинициями в каком-то другом аспекте[1333].

При дефиниции [вещи] мы должны не ограничиваться просто разъяснением имени (*шарḥ аль-исм*)[1334], когда означенные дефиниции сделались бы подлинными дефинициями. Ведь дефиниция, как тебя уже известно[1335], – это то, что указывает на сущность.

И если бы всякое высказывание, [которое указывает на какое-то имя или][1336] напротив которого можно выставить какое-то имя, служило бы дефиницией, все книги аль-Джахиза[1337] были бы дефинициями.

Раз так, то отсюда ясно, что дефиниции этих составных [вещей][1338] выступают дефинициями в некотором другом аспекте.

§ 2. Сущность / дефиниция, форма и самость

§ 2.1. Их тождество у простого

Всякое простое (*басы̄т̣*) таково, что его сущность (*māхиййа*) есть его самость (*з̲а̄т*)[1339]. <245>

Ибо здесь нет какой-то [другой] вещи, которая принимала (г. *қабиля*) бы его сущность. В противном случае у этой вещи сущность не была бы той же, что и сущность принимаемого, каковое установилось в ней (вещи)[1340]. Ведь принимаемое служило бы формой для данной вещи, а форма этой вещи не есть то, чему соответствует ее дефиниция[1341]. Также и составное (*мураккаб*)[1342] таково, что не благодаря одной только форме оно есть то, что оно есть, ибо у составного дефиниция не [состоит] из одной только формы: дефиниция вещи указывает на совокупность всего, чем конституируется ее самость. Значит, в каком-то аспекте [дефиниция] включает в себя и материю[1343].

Отсюда[1344] явствует разница между сущностью в составных и формой [в них][1345]. В составных форма всегда служит частью их сущности. Всякое же простое таково, что форма и есть его самость, поскольку в нем нет составления.

§ 2.2. У составного форма меньше самости, а самость меньше сущности

Что касается составного (*мураккаб*), то его самостью не служит ни его форма, ни его сущность.

Ни форма, ибо сия явно представляет собой [лишь] часть его [самости].

Ни сущность, ибо сия такова, что благодаря ей составное есть таковое, каково оно есть. Оно же есть таковое, каково оно есть, имен-

но благодаря сочетанию формы с материей, а это – нечто большее, чем понятие формы.

Данным понятием не выступает и [собственно] составное. Ибо[1346] последнее – это совокупность (*маджмӯ‘*) формы и материи. Именно благодаря ей (совокупности) составное есть таковое, каково оно; сущность [оного] и есть сия составленность (*таркӣб*). Значит, форма выступает одной из [вещей], к которым соотносится эта составленность[1347], а сущность есть сама эта составленность, объединяющая и форму, и материю, и возникающее от них единство у данного единого[1348].

§ 3. Сущность / дефиниция омонимически сказывается о роде-виде и индивиде

§ 3.1. Подлинная сущность – родо-видовая

У рода как рода есть сущность и у вида как вида есть сущность. Единичное-партикулярное (*муфрад джуз’ӣ*)[1349] как таковое также имеет сущность, которая конституируется из перманентно-сопутствующих [ему] (*лӣзимӓ*) акциденций. Когда сущность прилагается и к сущности, которая имеется в роде и виде, и к сущности, которая имеется у единичного-индивидуального (*муфрад шахсы̄*), то она прилагается словно омонимически. И эта сущность не бывает отлученной от того, благодаря чему сие есть таково, каким оно является, иначе она не служила бы ему в качестве сущности.

§ 3.2. У единичного нет подлинной дефиниции

Но у единичного не может быть никакой дефиниции, тогда как у составного бывает дефиниция в каком-то аспекте[1350]. В самом деле, <246> дефиниция складывается из имен (ед. *исм*), которые непременно квалификативные[1351] (*на̄‘итӓ*), не содержащие в себе указания (*’ишӓрӓ*) на что-либо конкретное (*му‘аййан*): было бы в них какое-либо указание [на вещь как на «вот это»], мы бы имели только [собственное] наименование (*тасмийӓ*) или иное [чувственное] обозначение (*далӓлӓ*) – движением, знаком (*’ишӓрӓ*)

и тому подобным[1352], т. е. таковое, что не содержит в себе разъяснения (*ма'рӣф*) неизвестного через [общие] квалификации.

Ведь любое имя, которое включается в дефиницию единичного, выражает некоторую квалификацию (*на'т*). Таковая приложима ко многим, а сочетание с [другими квалификациями] не снимает с нее эту возможность приложения. Если А представляет собой универсальное понятие и если к нему добавить Б, которое также есть универсальное понятие, то возможно появление в нем какой-то спецификации. Но при специфицировании универсального посредством универсального вещь, которая есть А и Б, остается универсальной, в которой возможно соучастие [других] (*ширкӓ*).

Взять, к примеру, Сократа. Если дефинировать его, сказав: «Это философ», то в нем имеется соучастие. А если сказать: «Это философ религиозный (*даййин*)[1353]», то также в нем имеется соучастие. А если сказать: «Это философ религиозный, несправедливо убитый», то и здесь имеется соучастие. А если сказать: «Это сын того-то», то все равно остается вероятность соучастия – может оказаться кто-то с таким же определением (*ма'рӣф*). Если определить данный индивид посредством [чувственного] указания или [собственного] прозвища (*ляḳаб*), то дело сведется к указанию или прозвищу, перестав быть дефиницией. И если добавить: «тот, который был убит в таком-то городе в такой-то день», то и это описание (*вaṣф*), несмотря на точную индивидуацию [места и времени], [остается] универсальным, допуская приложимость ко многим, покуда оно не отнесено к некоторому индивиду.

Тогда, если таковой является одним из индивидов, принадлежащих к виду [с множеством индивидов], то до него можно дойти только путем прямого наблюдения (*мушāхадӓ*)[1354], а разуму удастся постичь его лишь через чувство[1355].

Если же это один из индивидов, <247> каждый из которых полностью исчерпывает собой сущность (*ẋаḳыīкӓ*) данного вида, так что нет более подобного индивида[1356], и если разум постигает этот вид через его [единственный] индивид, то при отнесении описания (*расм*) к такому [индивиду] разум постигает его, не опасаясь изменения положения из-за возможности уничтожения означенной вещи, ибо таковая не подвержена уничтожению. Вместе с тем нет уверенности в бытии описуемого и перманент-

ности сказывания о нем описания; разум порой ведает о сроке его продолжительности[1357]. Посему и это[1358] не служит подлинной дефиницией.

Отсюда явствует, что у единичного нет подлинной (*ḫaḳыīḳы̄*) дефиниции. Таковое становится известным[1359] через [собственное] прозвище (*ляḳаб*) или [чувственное] указание (*ʾишāрā*), либо через соотнесение (*нисбā*) с чем-то, известным посредством прозвища или указания.

Всякая дефиниция представляет собой умственное представление (*маṣаввур*), которое истинно (*сāдыḳ*) сказывается о дефинируемом. Партикулярное же – уничтожающееся (*фāсид*), а если оно уничтожилось, то уже не дефинируется своей дефиницией. Так что сказывание дефиниции о нем будет истинным в какой-то период, но ложным в другой. Значит, сказывание дефиниции о нем всегда будет [лишь] предположительным (*би-ẓ-ẓанн*), разве что, помимо данной разумом дефиниции, будет еще иметься некоторое указание и наблюдение, благодаря каковому оно оказывается дефинированным своей дефиницией. В противном случае о нем будет [лишь] предположение, что у него есть дефиниция. Подлинное же дефинированное таково, что его дефиниция достоверно (*йаḳы̄н*^{ан})[1360] принадлежит ему. А кто хочет дефинировать уничтожающиеся, тот берется сделать их перманентными[1361], сбиваясь с пути. <248>

Глава [девятая]
Соответствие между дефиницией и ее частями[1362]

§ 1. Части дефиниции порой служат частями дефинируемого

Мы говорим: часто бывает, что у дефиниции имеются части, которые суть части дефинируемого.

А если мы говорим, что в бытии род и дифференция[1363] не конституируются в качестве частей для вида[1364], то это не то же самое,

что сказать: у вида не бывает частей. В самом деле, у него могут быть части, если он принадлежит к одному из двух разрядов – количеству среди акциденций[1365] или к составному среди субстанций[1366].

§ 2. Три примера предшествования дефинируемого частям дефиниции

Явное состояние дел[1367] указывает на то, что части дефиниции предшествуют дефинируемому[1368]. Однако в некоторых случаях дело предстоит наоборот. Так, если мы хотим дефинировать сегмент круга[1369], то мы дефинируем его через круг, палец человека – через человека[1370], острый угол (каковой является частью прямого угла) – через угол прямой[1371].

Но мы никогда не дефинируем ни прямой угол через острый, ни круг – через его сегмент, ни человека – через палец. И мы должны знать причину этого[1372].

§ 3. Почему здесь целое дефинируется через часть, а не наоборот

Ни одна из перечисленных вещей, говорим мы, не служит частью для вида[1373] в аспекте его сущности (*māхиййā*) и формы.

Ведь перед кругом (*dā'ирä*) не ставится условие, чтобы в нем актуально был какой-то сегмент, дабы из него образовалась форма круга, как в условии о наличии у него окружности (*муҳīṃ*). Так же для человека – как человека – не требуется, чтобы у него актуально имелся палец, или для прямого угла – чтобы существовал острый угол, служащий для него частью.

Все означенные являются частями данной вещи не со стороны ее сущности, но лишь со стороны ее материи и субстрата. Только привходящим образом <249> у прямого угла оказывается острый угол, а внутри круга – вследствие действия, которое случилось претерпеть его материи, – оказывается сегмент, и это не таково, чтобы от него зависело ни завершение (*истикмāль*) его материи его формой, ни завершение самой его формы. Да будет тебе известно, что поверхность / плоскость (*саṃҳ*) есть интеллектная (*'аḳлиййā*) материя для формы круга, и по причине ее (поверхно-

сти) в нем происходит деление. Если бы от этого [деления] зависело бы завершение его[1374] материи [формой][1375], оно было бы одним из конкомитантов, от которых вещь не бывает свободной, или даже одним из конституентов, как то мы объяснили ранее. Но интересующий нас случай не таков, потому что вещь[1376] бывает свободной от него (деления).

Так обстоит дело и в случае с тем, что наподобие пальца. Ибо для бытия человека разумным животным он не нуждается в пальце, но таковой выступает одной из частей, которые принадлежат его материи, чтобы данной частью улучшилось состояние этой материи. Если нечто выступает в качестве части именно благодаря материи, а сама форма не нуждается в нем, то оно никак не может выступать в качестве части дефиниции. Поскольку же таковые суть части материи, но не части материи вообще (*муṭлаḳ*^{ан}), а именно данной материи по причине данной формы, то в их дефиниции должна браться эта форма, а данный вид будет иметь означенную материю. Например, палец не является чем-то соответствующим (*мунāсиб*) телу вообще, но соответствует телу, ставшему животным или человеком. Схожим образом: острый угол или сегмент не есть часть поверхности вообще, а поверхности, ставшей прямым углом или кругом.

Вот почему форма означенных целых (*куллāт*) берется в дефинициях указанных частей.

§ 4. Различие между тремя примерами

При этом данные три примера различаются между собой. Ибо в человеке палец составляет актуальную (*би-ль-фи'ль*) часть: если человек <250> как завершенный человеческий индивид дефинируется или дескрипируется[1377], то палец непременно должен наличествовать в его дескрипции, поскольку для него это служит самостной частью в плане бытия индивидом, завершенным по акциденциям, хотя и не служит конституентом для природы его вида. Ведь мы неоднократно говорили, что вещь, которой индивид конституируется и становится законченным в своей индивидуальности, – это иная, нежели та вещь, благодаря которой конституируется природа вида.

Значит, этот разряд[1378] принадлежит к разряду совокупности (*джумля*), у которой часть есть часть актуальная. В других же двух [разрядах][1379] часть не служит актуальной частью[1380].

Похоже, что в случае с кругом, если его актуально разделить на сегменты, то уничтожается единство его поверхности, и он перестает быть кругом, ибо периметр (*мухӣт*) окажется не единой линией, а множеством [линий], разве что это будет делением по воображению (*вахм*) и предположению (*фарḍ*)[1381], а не актуально, разрезанием (*қаṭ'*).

Так дело обстоит и с прямым углом.

§ 5. Различие между примерами с кругом и с прямым углом

В свою очередь, круг и прямой угол различаются между собой по одной вещи, а именно[1382]: сегмент круга возможен только как [часть] актуального круга, тогда как для бытия[1383] от острого угла не требуется ни чтобы он служил некоторой частью другого угла, ни чтобы он выступал острым по сравнению с тупым и прямым. Нет, но он является острым сам по себе, по причине расположения одной из его сторон по отношению к другой.

§ 6. О случае с прямым углом

§ 6.1. Как у острого угла возникает соотнесенность с прямым

Правда, в аспекте данного расположения как такового у этого (острого) угла возникает соотнесенность (*'иḍāфӓ*), поскольку наклонение и близость линий друг к другу или отдаленность между ними есть нечто, с чем связана некоторая соотнесенность. Вследствие этого к разъяснению (*байāн*)[1384] острого угла привходит связь с соотнесенностью, и хотя на означенную соотнесенность[1385] и не указывается[1386] актуально, так как она затруднительна, но на нее указывается потенциально, вводя актуальную соотнесенность[1387].

§ 6.2. Подробное объяснение этой соотнесенности

Поскольку плоскостной (*саṃхиййӑ*)[1388] угол образуется от воздвижения одной линии на другую, то возникающее наклонение / отклонение (*майль*)[1389] представляет собой отклонение от <251> некоторой срединности (*и ʻтидāль*) и некоторой стороны. Ведь если брать вообще (*мутлаḳ*^{ан}) близость одной линии к другой, если брать вообще наклонение первой ко второй, без конкретизации (*таʻйīн*) отклонения той от этой, то получается не что иное, как наклонение вообще, которое наличествует и у острого угла, и у прямого, и у тупого: во всех них есть наклонение одной [линии] к другой. В самом деле, если рассмотришь соединение двух линий по прямой[1390], то ты обнаружишь[1391], что [даже] у тупого угла имеется наклонение одной из двух его линий к другой.

А раз это наклонение есть наклонение вообще, обусловленное расхождением двух линий любого угла, то оно должно определяться (*маḫдӯд*) исходя от некоторой вещи[1392]. Поскольку такая вещь должна быть линейной величиной (*бу ʻд ḫаṃṃы̄*), то невозможно вообразить линии, от которых отклоняется эта [линия острого угла], кроме (1) линии, которая с другой линией соединяется по прямой, или (2) линии, которая [вместе с другой линией] производит тупой угол, или (3) линии, которая производит прямой угол, или (4) линии, которая производит острый угол. Ведь (5) линией, которая не соединена с данной линией, ничто не дефинируется[1393].

(1) Рассмотрение отклонения по отношению к абсолютно прямой линии некорректно здесь, иначе и тупой угол, и угол острый оказались бы острыми[1394].

(2) Таково и рассмотрение отклонения по отношению к линии, производящей тупой угол. Ибо отклонение от тупизны может сохранить тупизну – один тупой угол может быть меньше другого тупого угла.

(4) Так обстоит дело и с острым углом. К тому же, острый угол не может определяться (г. *ʻаррафа*) через острый, в противном случае неизвестное определялось бы через неизвестное.

(3) Значит, с необходимостью остается, чтобы его определение осуществлялось через прямой угол – тот, чья конституция не сохра-

няется при отклонении от него. Это словно сказать: острый угол есть угол, образованный двумя линиями, одна из которых воздвигается на другой, наклоняясь к ней больше наклонения линии прямого угла, если бы такой угол имелся; так что он (острый угол) будет меньше прямого, если таковой существовал бы.

§ 6.3. Ответ на возможное возражение[1395]

Но мы этим не подразумеваем, что [острый угол] актуально существует, измеряясь прямым углом, который больше него, – иначе дефиниция окажется ложной; нет, но он [измеряется] прямым углом, <252> который с указанным свойством[1396]. Как потенция (*ḳуввӓ*) прямой угол с указанным свойством есть актуально сущая потенция – потенция, которая есть прямой угол в потенции, ибо потенция как потенция представляет собой актуальное бытие. И порой потенция бывает сущей в такой потенции, которая далека от акта, а потом актуально становится ближней потенцией: ближняя потенция формирования человека потенциально находится в питании[1397], а при становлении [питания] спермой[1398] эта ближняя потенция становится актуально сущей, но ее действие еще не осуществлено.

Следовательно, острый угол дефинируется прямым углом, который никак не в акте, но в потенции. Посему он не дефинирован ни через нечто, схожее (*наḍыр̄*) с ней[1399], ни через нечто, у каковго нет никакого установления (*хуṣӯл*). Ведь то, через что он дефинируется, потенциально конституировано (*ḳā'им*) и у него как такового имеется актуальное установление.

§ 6.4. Другой довод в пользу прямого угла как основы для определения

Да, именно через прямой угол подобает определять (г. *'аррафа*) острый и тупой. Ибо прямой угол верифицируется (г. *таḥаḳḳаḳа*) благодаря равенству (*мусāвāт*), подобию (*мумāṣалӓ*) и единству (*ваḥдāнийӓ*)[1400]. Оба другие верифицируются благодаря отходу от равенства, а прямой угол верифицируется сам по себе.

§ 6.5. Еще один довод

Можно было бы сказать: острый угол – это меньший из двух углов, возникающих при воздвижении одной линии на другую, а тупой – больший из них[1401]. [Но и] тогда, при тщательном рассмотрении, [обнаруживается, что в данном определении] указывается на прямой угол. Ибо «большее» есть то, что превосходит «равное» (*мисль*), а «меньшее» – то, что уступает «равному». Т. е. именно через «равное» осуществляется постижение меньшести и большести, через единое сходное (*муташāбих*) – постижение не-схожего, различного (*мухталиф*).

§ 7. Общее заключение

Именно на сей манер подобает представлять, как дело обстоит с частями дефинируемых.

Кроме того, надо вспомнить и сказанное нами раньше касательно статуса частей материи (*māддä*) и ее связей (*‘алāʾиḳ*)[1402]. <253–257>

КНИГА ШЕСТАЯ

в девяти главах

[причины]

Глава [первая]
Разряды причин и их характеристики[1403]

Мы говорили о статусе субстанций и акциденций, об аспекте предшествования и последования в них, о познании соответствия дефиниций своим универсальным и партикулярным дефинируемым. Теперь нам подобает поговорить о причине (*ʻиллӣ*) и причиненном (*маʻлӯль*), ибо таковые также принадлежат к сопутствующим (ед. *лӣ̣хиḳ*) [модусам], которые сопутствуют сущему как сущему.

§ 1. Определение четырех причин

Как ты уже слышал[1404], причинами выступают форма (*сӯрӓ*), элемент (*ʻунсур*)[1405], действователь / производитель (*фāʻиль*) и цель (*гāйӓ*)[1406].

§ 1.1. Формальная причина

Под «формальной (*сӯрийӣӓ*) причиной» мы понимаем причину, которая служит частью конституции (*ḳывāм*) вещи и благодаря которой вещь актуально (*би-ль-фиʻль*) есть такова, какова она есть.

§ 1.2. Элементная причина

Под «элементной» (*ʻунсурийӣӓ*) мы понимаем причину, которая служит частью конституции вещи, благодаря которой эта вещь потенциально (*би-ль-ḳуввӓ*) есть такова, какова она есть, и в которой находится (г. *истаḳарра*) потенция бытия данной вещи[1407].

§ 1.3. Действующая / производящая причина

Под «действователем / производителем»[1408] мы понимаем причину, которая вызывает бытие, отлич-

ное от нее самой, т. е. по первейшему назначению (*би-ль-ḳаṣд аль-’авваль*) ее самость не служит вместилищем (*маḥалль*) для вещи, обретающей от нее бытие, и не оформляется ею[1409]: если в ее самости имеется потенция бытия этой вещи, то только акцидентально[1410].

К тому же, это [причиненного] бытие не должно [являться] ради [действователя][1411] с той стороны, с которой он выступает действователем, – если такое неизбежно, то в другом аспекте[1412].

Это[1413] потому, что философы-метафизики (*аль-фалāсифä аль-’иляхийӯн*) под «действователем» понимают не только принцип движения, как то́ делают физики (*аṃ-ṭабī‘ийӯн*), но подразумевают принцип бытия и им наделяющего, например Творца (*аль-бāрī*) в отношении к миру. Природная (*ṭабī‘ийä*) же производящая причина не сообщает иного бытия, кроме движения по одной из форм движения, так что в естественных науках (*аṃ-ṭабī‘ийāṃ*) даритель бытия есть принцип движения.

§ 1.4. Целевая причина

Что же касается «цели»[1414], то это – причина, ради которой реализуется бытие вещи, отличной от нее. <258>

§ 2. Дедукция причин

По-видимому, не существует других причин помимо указанных. Ведь причина или (а) входит в конституцию объекта, являясь частью его бытия, или (б) нет.

(а) В первом случае либо (аа) это такая часть, из одного наличия которой еще не следует актуальное бытие объекта, но только потенциальное, и сия называется «гиле» (*хайӯля*). Либо (аб) это такая часть, благодаря наличию которой [данный объект] становится актуально сущим, и сия есть «форма»[1415].

(б) А если причина не составляет часть бытия объекта, то это (ба) либо такое, ради чего он [существует], и тогда сия есть «цель», либо (бб) нет. Во втором случае или (бба) бытие объекта таково, что причина [может] находиться в объекте лишь акцидентально, и сия есть «действователь / производитель» для означенного объекта, или

(ббб) это бытие таково, что причина находится в данном объекте, и тогда сия причина опять[1416] же будет его «элементом» (*ʻунṣур*), или «субстратом» (*маўḍӯ ʻ*)[1417].

Итак, принципов (ед. *мабда ʼ*)[1418] насчитывается всего пять с одной стороны, четыре – с другой. Ибо если материал, который выступает в качестве приемлющего (*кābиль*) и не служит частью для данной вещи[1419], рассматривать как отличный от материала, служащего частью [для нее][1420], то будет пять причин. А если оба их рассматривать как нечто одно, поскольку соучаствуют в понятии потенции (*ḳуввä*) и предрасположенности (*исти ʻдāд*)[1421], то причин будет четыре[1422].

Но элемент, который служит приемлющим и составляет часть данного нечто[1423], ты должен считать принципом не для формы, а для составного[1424]. Ведь приемлющее выступает причиной лишь акцидентально[1425], поскольку первичным образом оно актуально конституируется формой, вместе с тем его самость как только самость существует [лишь] потенциально, а потенциальная вещь как таковая никак не может быть причиной [для чего-то актуального][1426]. Нет, но оно служит принципом акцидентально[1427], так как акциденция нуждается в том, чтобы ее субстрат существовал актуально, дабы затем стать причиной для ее конституции; притом независимо от того, идет ли речь об акциденции неотделимой (в каковом случае это будет первичность по самости) или отделимой (в каковом случае это есть первичность и по самости, и по времени).

Таковы виды (ед. *наў ʻ*)[1428] причин.

§ 3. Уточнения

§ 3.1. Касательно субстрата

Если субстрат служит причиной для какой-то акциденции, конституируя ее, то это не тот вид, по которому субстрат служит причиной для составного, а другой вид[1429]. <259>

§ 3.2. Касательно формы

Если форма служит причиной для материи (*мāддä*), делая ее сущей (г. *ʼаḳāма*), то не с той стороны, с каковой форма выступает

в качестве причины для составного[1430]. И хотя обе они[1431] схожи в том, что каждая из них является причиной для вещи, с которой ее самость не разлучается (г. *бāййана*), тем не менее в одном из двух аспектов[1432] причина не дарует другому[1433] его бытие (ему таковое дарует нечто третье[1434]), но [просто находится] в нем[1435]. Во втором же аспекте[1436] причина служит ближайшим (*карīб*) принципом, который дарует причиненному[1437] его актуальное бытие, но не один, а при участии партнера (*шарīк*) и фактора (*сабаб*)[1438], который являет к бытию эту причину (т. е. форму), а затем через него таковая делает другое[1439] сущим (г. *’аḳāма*)[1440]. Таким образом она выступает посредником (*вāсыṭā*) и партнером в даровании тому его актуального бытия.

Форма служила бы производящим принципом для материи, если бы ее актуальное бытие исходило от одной только нее[1441]. Похоже, форма выступает в качестве части производящей причины, подобно одному из двух двигателей судна, как то будет разъяснено позже[1442]. Форма есть формальная причина для составленного из нее самой и из материи. Для материи же она служит формой, но не формальной причиной[1443].

§ 3.3. Касательно действователя

Действователь дарует другой вещи бытие, которого она не имела по своей самости. И исхождение этого бытия от действователя таково, что самость его (действователя) не приемлет формы данного бытия и внутренне не сопутствует ему, но каждая из двух самостей является внешней по отношению к другой, и ни в одной из них нет потенции принять другую.

Это, однако, не исключает возможности того, чтобы действователь осуществил произведенное там, где он находится, соприкасаясь (*муля̄ḳы̄*) с самостью того. Так, имеющаяся в дереве природа[1444] есть производящий принцип для движения, а движение происходит в материи (*māддā*), где находится и природа, и само дерево. Но сие их сопутствие (*муḳāранā*) не таково, что одно из них выступает частью бытия другого или материей для него: обе самости различны по своим сущностям (ед. *ẖаḳы̄ḳā*) при общем для них вместилище (*маẖалль*)[1445].

§ 4. В действователе нуждаются со стороны возможности, а не возникновения[1446]

§ 4.1. Нет причины для самого факта бытия возникшего именно после небытия

Среди действователей имеются такие, которые в какое-то время не выступают в качестве производящего, а произведенное ими – в качестве произведения, т. е. последнее не существует. Потом к действователю привходят факторы (ед. *сабаб*), благодаря которым он становится актуально производящим, <260> как об этом было сказано выше, и тогда он становится производящим: от него исходит бытие (*вуджӯд*) вещи после не-бытия (*лям йакун*)[1447]. Значит, у этой вещи есть и бытие, и не-бытие. Но к действователю не восходит ни тот факт, что вещь не была, ни тот факт, что она стала после не-бытия; от него она получила одно только свое бытие. Коли же ее самость [предполагала] не-существование (*лӣ-вуджӯд*), то отсюда вытекает, что ее бытие последовало за не-бытием, что она явилась после того, как ее не было.

Самостным образом от действователя она получила именно бытие. И бытие, каковое она имеет, появилось, потому что другая вещь оказалась в таких обстоятельствах, когда от ее бытия, самостно присущего ей, должно исходить бытие иного. Тот факт, что вещи не существовало, не [обусловлен] какой-либо причиной[1448], его производившей, [хотя] может возводиться к некоторой причине[1449], а именно к небытию / отсутствию (*ʻадам*) ее причины. И факт ее бытия[1450] именно после небытия не произошел по какой-то причине, ибо абсолютно невозможно, чтобы ее бытие имело место иначе как после небытия, а у невозможного нет причины. Да, ее бытие может стать, но может и не стать; посему у ее бытия есть причина. И ее [прежнее] небытие может иметь место, но может и нет. Значит, допустимо, чтобы у ее небытия была причина. Но сам факт ее бытия-после-небытия не имеет причины.

§ 4.2. Возражение и ответ на него

А если кто скажет: «Также и ее бытие-после-небытия может иметь место, но может нет»[1451], то мы ответим так.

Если ты подразумеваешь бытие вещи как собственно ее бытие[1452], то небытие не имеет отношения к нему[1453]. Ведь само ее бытие должно быть не обязательным (*гайр ḍарӯрӣ*), т. е. [лишь] возможным (*мумкин*)[1454], а не оно не-обязательно из-за того, что оно следует за небытием. Просто у этого не-обязательного бытие есть такое, которое случилось в данный момент, прежде будучи отсутствующим.

Когда же ее бытие берется как бытие после небытия, то во внимание принимается и факт появления именно после небытия, а не только само бытие. Но «которое после небытия», «которое случилось после небытия» не имеет причины. Значит, нет причины для факта бытия вещи именно после небытия, <261> хотя для бытия вещи, которая после бытия, есть причина со стороны ее бытия. Посему верно, что ее бытие могло и случиться, и не случиться после имевшегося небытия. Но неверно, что как таковое ее бытие после небытия может служить бытием после небытия и не служить бытием после небытия[1455] – разве что это бытие не будет данным бытием.

Итак, при рассмотрении[1456] значение имеет [само] бытие.

§ 5. В действователе нуждаются не только для возникновения, но и для сохранности в бытии

§ 5.1. Мнение о нужде в действователе только для возникновения

Кто-то может подумать, будто действователь и причина нужны [лишь] для того, чтобы вещь имела бытие, после того как она им не обладала; но когда вещь уже существует, то если и исчезнет причина, сама вещь остается в бытии, довольствуясь сама собой. Отсюда полагают, что вещь нуждается в причине только для возникновения (*ҳудӯṣ*), а коли возникла и стала существовать, то она дальше обходится без причины.

С этой точки зрения, причины служат только причинами возникновения, предшествуя [причиненным], а не [сосуществуют] вместе [с ним][1457].

§ 5.2. Ошибочность этого мнения

§ 5.2.0. Три альтернативы

Но это ошибочное мнение. Ведь бытие после возникновения служит или бытием необходимым [само по себе] (*вāджиб*) или не-необходимым [само по себе]. В первом случае его необходимость для данной сущности (*мāхиййä*) или обусловлена самостью этой сущности, так что таковая предполагает необходимость бытия[1458], – тогда она (сущность) не может быть возникшей.

Или же его необходимость для этой сущности обусловлена другим фактором, каковым выступает или (а) возникновение, или (б) одно из свойств (ед. *ṣыфä*) означенной сущности, или (в) отличная [от того и другого] вещь.

§ 5.2.1. Несостоятельность первой альтернативы

Но необходимость ее бытия не может быть обусловленной возникновением. Ибо, [во-первых], само возникновение таково, что его бытие не является необходимым само по себе, – как тогда бытие другого может оказаться необходимым благодаря ему?!

И, [во-вторых], возникновение перестало быть[1459] – как тогда в своем небытии (*ʻадам*) оно может служить причиной для необходимости [бытия] чего-то другого?!

Могут сказать, правда, что причиной выступает не [само] возникновение, а бытие вещи возникшей[1460]. В таком случае это будет одним из свойств возникшей вещи, а сие входит во вторую группу из двух [оспариваемых нами] альтернатив[1461].

§ 5.2.2. Несостоятельность второй альтернативы

Эти свойства[1462], говорим мы, или присущи сущности как сущности, а не поскольку она явилась к бытию. Тогда сопутствующее

(г. *лязима*) им должно сопутствовать также и ей; значит, сущности сопутствует необходимость бытия[1463].

Или эти свойства возникают вместе с бытием[1464] [данной сущности]. Тогда вопрос о необходимости бытия этих свойств, [обусловливающих необходимость бытия сущности после ее возникновения], <262> будет тем же, что и вопрос о первом – [об источнике этой необходимости][1465]. В таком случае либо будем иметь бесконечный ряд свойств, которые все с таким свойством[1466], – значит, все они [лишь] возможно-сущие, а не необходимы сами по себе. Либо такой ряд будет заканчиваться свойством, чья необходимость обусловлена чем-то внешним по отношению к нему. Первая альтернатива[1467] делает все эти свойства [лишь] возможно-сущими сами по себе, а было показано[1468], что возможно-сущее само по себе необходимо благодаря другому, посему все свойства оказываются необходимыми благодаря чему-то внешнему для них. Вторая же альтернатива приводит к тому, что возникающее бытие остается сущим благодаря внешней [для него] вещи, а именно причине.

[Таким образом, приходим к истинности только третьей альтернативы].

§ 6. Другое обоснование предыдущего тезиса

Более того, тебе уже известно, что возникновение означает лишь бытие после не-бытия. Значит, имеется и бытие, и становление (*каўн*) после не-бытия. Дарующая возникновение (*муҳдиṣӓ*) причина не имеет влияния или пользы в отношении не-бытия, но ее влияние и польза состоит в том, что от нее [исходит] бытие. Потом случилось, что в данное время [вещь] явилась, после того как ее не было. Однако нечто, которое случайно привходит, не играет никакой роли в конституировании означенной вещи. Посему предшествующее небытие (*ʻадам*) не имеет отношения к тому, чтобы служить причиной для возникающего бытия. Нет, но данный вид бытия, будучи присущим данному виду сущностей, заслуживает, чтобы у него была причина, даже если он остается [в бытии] и продолжается. Вот почему ты не можешь сказать: «Какое-то нечто сделало бытие вещи таковым, что она явится к бытию после не-бытия». Ибо это не подвластно [чему-либо]. Нет, но некоторые

из сущих таковы, что они непременно должны не явиться к бытию после небытия, тогда как другие непременно должны явиться к бытию после небытия.

Данное бытие, поскольку оно служит бытием для данной сущности, может исходить по какой-то причине. Но означенное свойство этого бытия – то, что оно есть бытие после не-бытия – не может обусловливаться какой-либо причиной. Поэтому в действительности у вещи нет причины в аспекте того, что ее бытие – возникшее, т. е. в аспекте того, что имеющееся у нее бытие описывается как бытие после небытия. <263> Для нее есть причина именно в аспекте того, что у [ее] сущности имеется бытие. Так что дело обстоит противоположным образом, нежели они полагают: лишь для бытия есть причина; если же окажется, что ему предшествовало небытие, то это бытие будет возникшем, иначе оно – не возникшее.

§ 7. Еще раз о каламском понимании действователя

Тот действователь[1469], которого широкая публика (*ʻāммä*) называет действователем, на самом деле не является причиной в том аспекте, в каковом они делают его действователем. Ведь они делают его действователем на такой манер, когда в отношении него непременно полагается, что он не был действователем[1470]. Посему он оказывается действователем не как причина, а постольку, поскольку он есть причина с некоторым сопутствующим фактором[1471]. Таким образом он оказывается действователем при учете того, на что он оказывает воздействие (*ʼaca̲r*), но в сочетании с учетом того, на что он не имеет воздействия. Словно так, если бы ты назвал действователем причину, которая взята в аспекте того, что исходит от нее, но сочетаемую с тем, что не исходит от нее.

Вот почему перед всем таковым, что они называют действователем, ставится условие, чтобы непременно в некоторое время тот был не действователем, а потом восхотел, его принудили или [к нему] привходит некое состояние, которого прежде не было, и при соединении такового с ним самость его вместе с данным сопутствующим сделалась причиной в акте, тогда как раньше она была лишена этого. Для них он является действователем постоль-

ку, поскольку он служит причиной в акте после его бытия причиной в потенции, а не поскольку он есть только причина в акте.

Значит, все, что они называют действователем, непременно должно быть и претерпевающим (*мунфа'иль*). Ибо они не освобождают его от сочетаемости с каким-то возникающим состоянием, вследствие какового от него исходило бы некоторое бытие, которого прежде не было.

§ 8. Заключение о действующей причине

Так стало ясно, что бытие сущности (*māхиййä*) зависит от чего-то другого именно постольку, поскольку оно есть бытие для данной сущности[1472], а не поскольку оно есть бытие после не-бытия, посему в означенном аспекте это бытие будет причиненным[1473] до тех пор, пока оно существует, причиненным, которое зависит от чего-то другого. Отсюда явствует, что в даровавшем ему бытие причиненное нуждается именно в плане самого бытия (*вуджӯд*), тогда как возникновение и ему подобное – вещи привходящие, и что причиненное нуждается в дарителе его бытия всегда (*дā'им*^{ан}), вечно (*сармад*^{ан}), столько же, сколько оно будет существовать[1474]. <264>

Глава [вторая]

Разрешение возражения против положения людей истины о том, что каждая причина [сосуществует вместе] со своим причиненным; разъяснение сущности действующей причины[1475]

§ 1. Сущностная причина непременно наличествует вместе со своим причиненным

Мнение о том, что сын продолжает существовать после отца, строение – после строителя, теплота – после огня, вызвано путаницей, связанной с незнанием подлинной (*би-ль-ẖақыīқä*) причины.

Ибо строитель, отец и огонь не выступают подлинными причинами конституции (*кывāм*) этих причиненных.

Ведь данный строитель, произведший данное строение, не служит причиной ни конституции этого строения, ни его бытия. Строитель таков, что его движение служит [лишь] причиной определенного движения [кирпичей и прочего материала], а неподвижность, переставание двигать и переносить является причиной для окончания такого движения. Этот перенос и завершение данного движения суть причины соединения [частей постройки], а соединение – причина какой-то фигуры [постройки]. [Сохранение же этой фигуры обусловлено другой причиной][1476]. Следовательно, [и на этом примере видно, что] всякая [подлинная] причина наличествует вместе со своим причиненным.

А отец выступает [лишь] причиной движения семенной жидкости. Это движение, если оно завершится надлежащим образом, служит причиной пребывания жидкости в матке. Пребывание же жидкости в матке является причиной определенной вещи – [зачатия]. Но придание [плоду] формы живого существа и сохранение его как такового имеет иную причину. Поэтому [и здесь верно, что] всякая [подлинная] причина наличествует вместе со своими причиненными.

Таков и случай с огнем. Огонь выступает причиной нагревания элемента (*ʻунṣур*) воды, и нагревание – причиной для прекращения способности актуальной воды принимать форму водности или сохранять ее. И это – потому что есть другая вещь, которая служит причиной порождения полной способности в таком случае к принятию противоположного, каковой служит огненная форма. Причиной же огненной формы являются те причины, которые облачают элементы в их формы и которые сами суть им[материальные][1477]. <265> Значит, подлинные причины существуют вместе со своими причиненными.

Что же касается предшествующих [по времени] причин, то это те, которые акцидентальны или вспомогательны. Поэтому надо считать, что [подлинной] причиной фигуры дома служит соединение, причиной же соединения – природы соединенных вещей, их привычная устойчивость, а причиной этого – им[материальная] причина, производящая природы. Причиной ребенка выступает со-

единение его формы с его материей (*māddä*) благодаря причине, дарующей формы. Причиной огня является одновременно и дарующая формы причина, и исчезновение полной способности к противоположной форме.

Так обнаруживается, что причины [сосуществуют] вместе с [их] причиненными.

§ 2. Акцидентальные причины могут быть бесконечны

Когда мы в последующем рассуждении вынесем решение о [численной] конечности [действующих] причин[1478], то мы подразумеваем именно такие [подлинные] причины. Но мы не отрицаем, что могут быть вспомогательные (*му'īнä*) и подготавливающие (*му'иддä*) причины, которые следуют до бесконечности, одна [по времени] прежде другой[1479]. Более того, это даже необходимо[1480]. Ибо каждое возникающее становится необходимым, прежде не будучи необходимым, именно в силу становления его причины необходимой к соответствующему времени[1481], как мы это показали. И его причина, покуда оно продолжает существовать, также остается необходимой. Следовательно, в отношении единичных (*джуз'иййä*) вещей предшествующие [по времени] вещи, благодаря которым актуально сущие причины[1482] необходимым образом становятся актуальными для них причинами, должны быть бесконечными [по числу]. Вот почему касательно них никогда не перестает задаваться вопрос «почему» (*ли-ма*)[1483].

§ 3. Проблемный вопрос: как [темпорально] возникшее соединяется с извечным[1484]

Но затруднение (*'ишкāль*) здесь состоит в следующем. Эти [причины], которые [численно] бесконечны, бывают или (а) таковыми, что каждая из них оказывается сущей в [один-единственный] момент (*'āн*), притом сии моменты следуют друг за другом наподобие смежных (ед. *муташāфи'*)[1485], т. е. без никакого времени (*замāн*) между ними; однако это невозможно[1486]. Или (б) каждая причина остается в течение некоторого времени (*замāн*) – тогда ее вызывание необходимости [причиненного] (*'иджāб*) должно

иметь место во все это время, а не [только] в [один] его крайний [момент][1487]. В таком случае фактор (*ма'на*), вызывающий необходимость ее вызывания необходимости [причиненного], также должен существовать вместе с ней в означенное время. Схожее рассуждение будет иметь место и в отношении этого взывания необходимости взывания необходимости, так что получается бесконечное число одновременно сосуществующих причин – та [регрессия], о невозможности которой мы говорим[1488].

[В разрешение этого затруднения] мы говорим следующее. Если бы не движения (*харака*)[1489], то затруднение непременно было бы [безвыходным]. Но движение не оставляет единую вещь в едином состоянии[1490]: из одного состояния в другое обновляющийся [объект переходит] в один момент за другим не наподобие следования двух смежных (г. *машафа'а*) или соприкасающихся (г. *мамаса*)[1491], а по континуальности (*иттисаль*). <266> Таким образом необходимость бытия причиненного исходит не от самой причины[1492], но от нахождения ее в определенном отношении (*нисба*), а движение служит или причиной этого отношения, или партнером ее причины, или тем, благодаря чему она выступает в качестве актуальной. Значит, [благодаря движению] причина такова, что она и не остается в бытии в одном и том же состоянии, и не оказывается уничтожающейся-возникающей в один и тот же момент[1493]. Отсюда с необходимостью следует, что именно движение служит той причиной, которая сохраняет порядок означенных причин, или партнером таковой, и именно благодаря ему разрешаются [подобные] затруднения. И в своем месте[1494] мы разъясним это в еще более полной мере[1495].

§ 4. Заключение из предыдущих рассуждений

Таким образом, показано и стало ясным, что самостные (*затийя*) причины вещи, благодаря коим самость вещи актуально существует, должны быть вместе с ней, а не предшествовать ей на тот манер, когда они исчезают по возникновении причиненного, и что это [предшествование] возможно в отношении причин, которые не самостные или не ближние, – таковые могут идти до бесконечности, и даже должны идти[1496].

§ 5. Произведение темпоральное и атемпоральное

§ 5.1. *’Ибдā‘* / [вневременное] творение

Раз это установлено, то если по своей самости одна вещь выступает в качестве причины (*сабаб*) бытия другой – перманентной (*дā’им*) [или нет][1497], то всегда первая служит причиной для второй, покуда самость первой будет сущей. И если первая перманентно сущая, то и ее причиненное будет перманентно сущим. Такого типа причина более заслуживает [называться] причиной, ибо она предохраняет вещь от абсолютного небытия (*муṭлаḳ аль-‘адам*), даруя ей совершенное (*тāмм*) бытие.

У философов (*аль-ḥукамā’*) именно это понятие обозначается как *’ибдā‘* «[вневременное] творение»[1498]. Это есть осуществление (*та’йīс*) вещи после абсолютного не-существования (*ляйс муṭлаḳ*)[1499].

§ 5.2. *’ИḤдāc̲* / явление

По своей самости причиненное заслуживает не-существования, а со стороны своей причины – существования. А для ума положенное вещи самой по себе первее (по самости, а не по времени) имеющегося от другого. Посему у всякого причиненного существование последует (*ба‘д*) за не-существованием, но в смысле самостного последования.

Если же наименование «явленное, «[наделенное] возникновением» (*муḤдаc̲*)[1500] прилагать ко всему, что́ имеет существование после не-существования, даже если речь не идет о последовании по времени, то всякое причиненное – явленное. А если нет, но перед «явленной» вещью ставить условие о наличии какого-то времени (*замāн*, *ваḳт*)[1501], которое ей предшествовало так, <267> что с ее приходом снимается ее «после» (*ба‘д*), посему ее последование (*ба‘диййä*) оказывается таковым, каковое не существует вместе с [тем] предшествованием (*ḳаблиййä*), а различается с ним в бытии, поскольку оно временно́е, – если нет, то не всякое причиненное будет явленным, но таковым будет то причиненное, бытию которого предшествовало определенное время и, как ты уже знаешь, непре-

менно предшествовало определенное движение и изменение. Но мы не спорим о названиях.

§ 5.3. Явление как произведение из материи и как [вневременное] творение

Далее, «явленное», чей смысл не предполагает [предшествовашего] времени, таково, что (1) или его бытие следует за абсолютным не-существованием, или (2) его бытие следует за не-существованием, которое не абсолютно, – после особого противолежащего небытия (*ʻадам*), [имеющегося] в некоторой материи, как это тебе известно. В первом случае его исхождение (*ṣудӯр*) от причины будет «[вневременным] творением». И это будет наилучшим из способов дарования бытия, ибо небытие предотвращено полностью – [только] бытию дана власть над [вещью]. Представился бы небытию доступ к таковой на манер предшествования бытию, ее созидание (*таквӣн*) было бы возможным только из некоторой материи, а власть [дарования] бытия (*ʾӣджӑд*), т. е. создания (*вуджӯд*) вещи из другой, была бы слабой, непродолжительной и прерывистой.

§ 5.4. Терминологические вариации

Но есть такие люди, которые не всякую вещь с указанным описанием[1502] называют «[вневременно] сотворенной» (*мубда*ʻ), считая, что если вообразить вещь, которая получила бытие от одной причины через посредство другой действующей причины, пусть это и не из некоторой материи и без власти [предшествующего] небытия, но ее бытие от истинной первопричины получается после бытия другой вещи, дополнительной к ней, то ее осуществление не будет из абсолютного не-существования, а из некоторого существования, даже если таковое и не материально[1503].

Другие прилагают *ʾибдāʻ* к любому формальному (*ṣӯрӣ*) бытию[1504], каким бы то ни было[1505]. А что касается материального бытия, даже если ему и не предшествовала материя[1506], то его отношение к причине выделяют наименованием *таквӣн* («созидание»).

§ 5.5. Авиценновское предпочтение

Мы никак не оспориваем такие наименования, коли их смыслы будут четко различимы: одни имеют бытие от данной причины перманентно, без материи, а другие – с материей; одни – через посредство, другие – без какого-либо посредства. [Вместе с тем] было бы лучше, чтобы всякую вещь, которая не явилась к бытию из предшествующей материи, называли не «созданной» (*мутакавви́н*), а «[вневременно] сотворенной» (*мубда‘*); и чтобы превосходнейшим образом наименование «[вневременно] сотворенное» прилагалось к тому, чье исхождение (г. *ка̄на*) от своей первопричины не опосредовано какой-либо вещью, будь таковая материальной, действующей или другой[1507]. <268>

§ 6. О некоторых модусах действователя

§ 6.1. Действователь и материя; действователь как двигатель

Возвращаясь к обсуждавшемуся [вопросу о действователе], мы говорим следующее. Для действователя, к которому привходит (г. *‘ара̣да*)[1508] быть действователем[1509], непременно должна быть какая-то материя, на которую он действует, ибо всякое возникшее (*ха̄дис̱*), как то тебе известно, нуждается в материи.

Такой действователь порой действует разом (*дуф ‘т*^{ан})[1510], а иной раз – приведением в движение, выступая в качестве принципа движения. Когда же физики (*т̣абӣ‘ийӯн*) говорят о действователе как о принципе движения, то они подразумевают четыре движения[1511] и, делая здесь послабление, к движению относят возникновение (*каўн*) и уничтожение (*фаса̄д*).

§ 6.2. Самостный действователь и действователь посредством силы

Действователь бывает действующим сам по себе (*би-з̱а̄ти-хи*), или посредством некоторой силы (*би-қуввӓ*). Первый – это, например, теплота, которая, окажись отдельной[1512], все равно возымеет свое

действие: исходящее от нее обусловлено именно тем, что она есть теплота, и только. Второй – огонь, который [действует] через теплоту. В другом месте мы перечислили типы (ед. *ṣынф*) сил[1513].

Глава [третья]
Соответствие между действующими причинами и их причиненными[1514]

§ 1. О дарующем свое подобие действователе

Мы говорим: не всегда бывает так, что действователь, даруя бытие (*вуджӯд*)[1515], дарует свое подобие (*мисӌль*)[1516]. Порой он может даровать свое подобие[1517], в иной раз – неподобное (например, огонь чернеет или движение[1518] нагревает).

§ 1.1. Коррекция распространенного мнения: причина будет достойнее, если дарует сама сущность

Что касается действователя, который дарует свое подобие, то распространенное (*машхӯр*) [мнение] полагает таковое более достойным и более сильным в аспекте той природы, какую он дарует другому[1519].

Но это распространенное [мнение] не во всех отношениях очевидно и верно, разве что в качестве дарованного выступает само бытие [одаряемого], сама [его] сущность (*ẓаḳыӣḳӑ*)[1520] – в таком случае дарующее более достойно иметь дарованную [природу], нежели одаряемое[1521].

§ 1.2. Разряды соответствия такой каузальности согласно распространенному мнению

Начав снова, мы говорим следующее. Для причиненных причина служит причиной либо (а) в аспекте самого их бытия, либо (б) в аспекте иного бытия. Примером первого случая является нагре-

вание от огня, примером второго – нагревание от движения, разрежение от тепла и многие другие подобные вещи. <269>

Обратимся к тем причинам и причиненным, которые относятся к первому типу, и выявим те разряды, которые, на первый взгляд, кажутся его разрядами.

(1) Об означенном типе, говорим мы, на первый взгляд можно подумать, что в большинстве случаев причиненное может иметь более несовершенное бытие, нежели причина, по рассматриваемому аспекту, если таковой допускает бóльшую или меньшую интенсивность, как в случае с водой, когда она нагревается от огня.

(2) На первый взгляд можно также подумать, что [причиненное] может быть схожим с причиной, независимо от того, допускает ли [даруемое] такую [вариацию] или нет: например[1522], на первый взгляд об огне[1523] можно полагать, что он превращает другую вещь[1524] в свое подобие – во внешне кажущееся огнем, так что эта вещь оказывается равной ему и по огненной форме (ибо такая форма не допускает бóльшую или меньшую [интенсивность]), и по неотлучной акциденции – ощущаемой теплоте (поскольку это действие исходит от формы, равной форме огня, а материя[1525] одинаково предрасположена[1526]).

(3) А то, что причиненное может превосходить [причину] по аспекту, полученному от нее, – такой случай кажется совершенно невероятным и не встречающимся у вещей, которые полагаются причинами и причиненными. Ибо означенное превосходство (а) не может возникнуть само по себе; (б) не может возникнуть и вследствие большей предрасположенности материи [причиненного], когда эта [бóльшая предрасположенность] вызывает переход чего-то [из потенции] в акт, так как сама предрасположенность не выступает основанием (*сабаб*) для явления к бытию; (в) если же в качестве основания для превосходства полагать взятые вместе причину и эффект (*’ac̲ar*), ею вызываемый [в материи], то сие превосходство окажется продуктом двух вещей, а не только одной; и при сочетании вместе этих двух вещей они будут больше и превосходнее сравнительно с тем причиненным, каковым служит [предполагаемое] превосходство[1527].

§ 1.3. Замечания касательно указанных разрядов

§ 1.3.1 Причина превосходит причиненное, даже если она дарует ему свое подобие

Признавая эти мнения, пока не выясним их [истинное] положение, мы вправе сказать следующее. Если имеющийся в причиненном и причине [общий] аспект (*ма‘на*)[1528] одинаков по силе–слабости, то причине как причине непременно принадлежит самостное первенство по этому аспекту. Такое ее самостное первенство есть некоторая сторона данного <270> аспекта, отсутствующая у второго (причиненного), так что если брать первоначальный аспект в отношении его бытия и тех его сторон, которые присущи ему в плане его бытия, то его наличие [у причины] первее (*’аḳдам*), нежели у [причиненного]. Значит, абсолютное равенство упраздняется: само равенство сохраняется в плане дефиниции[1529] – с точки зрения обладания этой дефиницией оба они (причина и причиненное) равны, если ни одно из них [не рассматривается как] причина или причиненное. Однако в плане того, что одно из них служит причиной, другое – причиненным, очевидно, что подобает считать наличие означенной дефиниции более подобающим одному из них, [нежели другому]; ибо первому (причине) таковая присуща первичным образом, а не благодаря второму (причиненному), тогда как у второго она наличествует лишь благодаря тому.

§ 1.3.2. Причина превосходит причиненное, даже если дарует само бытие[1530]

Отсюда явствует, что если [дарованным] аспектом служит само бытие, то [причина и причиненное] никак не могут быть равными по нему. Ведь [причина] может быть равной [причиненному] только в плане дефиниции, но будет превосходить его в плане заслуживания бытия. Но заслуживание бытия будет того же рода, что и заслуживание собственно дефиниции, если [дарованным] аспектом выступает само бытие[1531]. Отсюда явствует, что [причиненное] не может быть равным [причине], если [дарованный] аспект – это само бытие.

Следовательно, дарующий некоторой вещи бытие как бытие более заслуживает (*’аўля*) бытия, нежели эта вещь.

§ 2. Каузальное соответствие в рамках другой классификации[1532]

§ 2.1. При видовой каузальности причина и причиненное идентичны по бытию, но не по видовой сущности

Здесь, однако, есть еще один тип классификации и верификации, который мы не должны игнорировать. Дело в том, что при рассмотрении причин и причиненных, на первый взгляд, вырисовывается их деление на два разряда[1533].

(а) В первом разряде природа причиненного, его видовость (*наў‘иййа*) и самостная сущность (*māхиййа*)[1534] предполагают, чтобы в своем бытии оно было причинено некой природой или некими природами. В этом случае причины непременно будут иного вида, если они служат причинами такового в аспекте его вида, а не индивида. Если так, то эти два вида не идентичны, ибо требуется причина для данного вида: причиненные вызываются иным видом, нежели собственным; и причины вызывают иной вид, нежели собственный, для причиненного служа в качестве самостных причин по отношению к его виду вообще. <271>

§ 2.2. При индивидуальной каузальности причина и причиненное идентичны по видовости, но по индивидуальности соответствие между ними варьируется

(б) В другом разряде причиненное выступает причиненным для причины, а причина служит причиной для причиненного – не как вида (*наў‘*), а как индивида (*шах̱с*).

Пока примем эту классификацию соответственно тому внешнему, что сразу приходит на ум[1535], приведем соответствующие такому внешнему аспекту примеры и [рассмотрим их] снисходительно, ожидая прояснения истинного положения дел, когда мы будем исследовать причину, что дарует форму всем имеющим форму телам[1536].

Примером первого [разряда] служит то, что душа выступает причиной для волительного движения; пример второго – этот [конкретный] огонь как причина для того [конкретного] огня. Разница между двумя случаями хорошо известна. Ибо для того огня этот огонь выступает причиной не в качестве причины для видовости огня, а в качестве причины для какого-то огня. Если же рассматривать его в аспекте видовости, то это окажется ее причиной [лишь] акцидентально. Такова и [акцидентальность] отца по отношению к сыну, [если они берутся]: не постольку, поскольку один является отцом, а другой – сыном, но в аспекте бытия человечности [в сыне].

§ 3. Разряды индивидуальной каузальности

§ 3.1. Выделение пяти частных случаев

(б) В свою очередь, этот (второй) разряд можно представить в двух аспектах. В первом аспекте (ба) причину и причиненное объединяет предрасположенность (*исти'дād*) материи (*мāддä*), как в случае с огнем по отношению к огню. В другом (бб) [причина и причиненное] не объединены [предрасположенностью материи], как в случае со светом Солнца, который по своей субстанции служит действующей [причиной] света здесь [на Земле] или на Луне: поскольку предрасположенности их материй неодинаковы, а сами эти материи не принадлежат к единому виду, то тем более подобает, чтобы в этом не были равными их индивиды, т. е. этот свет, который у Солнца, и тот свет, который исходит от него. Вот почему эти два света скорее не принадлежат к единому виду с точки зрения тех, кто в качестве условия для видового равенства [двух] качеств полагает, чтобы одно не было менее [интенсивным], а другое – более (как о сем описании ты узнал в другом месте)[1537]; но они представляют единый вид, по мнению тех, кто инаковость по большей-меньшей [интенсивности] считает инаковостью в аспекте акцидентальных и индивидуальных [особенностей].

(ба) Первое деление, т. е. когда две вещи объединены предрасположенностью материи, далее подразделяется на два. Ибо эта предрасположенность либо (баа) является полной (*тāмм*) предрасположенностью в претерпевающем, либо (баб) неполной пред-

расположенностью. (baa) Полная предрасположенность имеет место, когда в природе данной вещи нет ничего препятствующего или противоположного[1538] тому, что <272> потенциально [находится] в ней. Примером служит предрасположенность нагретой воды к охлаждению: в самой воде есть естественная сила, которая (как то́ мы объясняли в [части по] физике)[1539] препятствует внешней силе охладить [воду] или не препятствует[1540]. (баб) Неполная же предрасположенность – это, например, предрасположенность воды к нагреванию, ибо в воде имеется сила, которая препятствует произведенному в ней извне нагреванию и которая при нагреве продолжает существовать в воде, не упраздняясь.

(баа) Первый [подразряд] имеет три деления: либо (бааа) в предрасположенном есть содействующая (*му‘āвинā*) сила, которая сохраняется и содействует [его готовности к данному действию], как в случае с водой, когда она остывает после нагрева; либо (бааб) в нем есть сила, которая противоположна данному действию, но которая исчезает при осуществлении данного действия, как в случае с волосами, когда они седеют после черноты[1541]; либо (баав) в нем нет ни того, ни другого, т. е. ни противоположного, ни содействующего [готовности], а есть лишь лишенность данного дела и предрасположенность к нему, как в случае с пресным по отношению к принятию вкуса и лишенный запаха по отношению к принятию запаха.

Теперь, если кто-то спросит нас, в какой из пяти разрядов[1542] входит предрасположенность воды к превращению в огонь, то мы без труда ответим, что она попадает в тот разряд, в котором [причину и причиненное] объединяет полная предрасположенность материи, хотя в ней (материи) и имеется нечто противоположное означенной предрасположенности.

§ 3.2. Ответ на возражение касательно полноты деления

Кто-то может возразить: вы оставили без внимания одну альтернативу – случай, когда [между причиной и причиненным] нет абсолютно никакой общности по материи, потому что они не имеют материи.

На это мы отвечаем так. В данном случае никак невозможно, чтобы [причина и причиненное] совпадали по виду. Ведь было показа-

но[1543], что вещи, которые совпадают по виду и абсолютно имматериальны, существуют в качестве одного-единственного индивида (*‘айн*)[1544] и что понятие о такой вещи не может предицироваться многим [индивидам][1545].

§ 4. Анализ пяти выделенных разрядов с точки зрения каузального соответствия

§ 4.1. При различии по предрасположенности причиненное может быть равным причине, а может и нет

Указав на эти разряды, каковых в итоге оказалось пять, мы обратимся к статусу каждого из них.

(бб) В случае с разрядом, в котором нет общности (*мушāракä*) по предрасположенности материи – ни ближайшей, ни отдаленной[1546], не обязательно, чтобы производимое действователем следствие, допускающее бóльшую–меньшую [интенсивность], было бы <273> равным самому действователю; ибо возможно, что именно из-за различия по субстанции материи [действующее и претерпеваемое] различались по предрасположенности к принятию данного действия, а посему не приняли его одинаково. Также не обязательно, чтобы [действующее и претерпевающее] не были равны по нему; наоборот, возможно, чтобы дело здесь обстояло на манер того, как поверхность сферы эфира[1547] следует поверхности сферы Луны в аспекте акцидентального[1548] движения[1549].

§ 4.2. При тождестве по полной предрасположенности причиненное может быть равным причине

(бааа, бааб, баав) Что касается разряда, в котором имеется полная предрасположенность [материи], какой бы она ни была, ясно, что претерпевающее может стать полностью похожим на действующего: например, огонь превращает воду в огонь[1550]; соль превращает мед в соль; и тому подобное.

При непроницательном, внешнем [рассмотрении] кажется, что [по предрасположенности] претерпевающее может превалировать над действующим: вода, например, замораживается воздухом, тог-

да как холод сего воздуха не [равен] холоду данного льда. Однако, если проникнуть в суть дела, то окажется, что действующим здесь выступает не только холод воздуха, но и присущая субстанции воды формальная охлаждающая сила[1551] (на каковую мы указывали в [разделе по] физике)[1552], если холод воздуха ей помогает, а не мешает.

§ 4.3. При тождестве по неполной предрасположенности причиненное не может быть равным причине или превосходить ее

(баб) Что касается разряда, в котором предрасположенность претерпевающего неполная, то таковое никоим образом не может сделаться похожим [по предрасположенности] на действующего, обладающего полной силой, не может равняться ему. В самом деле, никак невозможно, чтобы исходящее от силы, которая [находится] в данной вещи и не имеет [в ней] противоположного, равнялось другой силе, у которой есть препятствующая противоположность[1553], разве что препятствующее не упразднится. Вот почему ничто иное, помимо огня, не может нагреваться от данного огня так, что его тепло окажется равным теплу сего огня; ничто иное, помимо воды, не может охлаждаться от данной воды так, что его холод окажется больше холода сей воды <274>. Ведь готовность огня нагреваться и воды охлаждаться есть состояние [вещи], у которой нет противоположного в ее субстанции – действующая сила[1554] входит в ее субстанцию, а не чужда ей. В претерпевающем же их (огня и воды) действие имеется нечто противоположное-препятствующее означенной[1555]: первичный делатель [принимаемого] данным претерпевающим является чем-то внешним по отношению к его субстанции, действуя на него посредством контакта и через некоторое [своего рода орудие][1556] – например, через ощущаемое в нагревающем огне тепло и ощущаемый в охлаждающей воде холод. Значит, невозможно, чтобы [претерпевающее] было бы равным [действующему].

§ 4.4. Ответ на возражение, по которому расплавленное от огня горячее самого огня

Кто-то может возразить: порой огонь, расплавляя субстанции[1557], делает их теплее, чем он сам. Мы можем положить руки в огонь и быстро пропустить их сквозь него, не обжигая так, как если бы мы это проделали с расплавленным [металлом] (*масбӯк*). Отсюда мы достоверно узнаём, что расплавленный [металл] горячее огня, хотя и нагревается от него.

Наш ответ таков. Это имеет место не потому, что расплавленный [металл] горячее [огня], а по трем основаниям, одни из которых более явные [сравнительно с другими]. Первое из них связано с расплавленным [металлом], второе – с огнем, третье – с прикасающимся; и все они содействуют друг другу и близки между собой.

(1) В отношении расплавленного [металла] это связно с фактом того, что таковое есть нечто плотное, обладающее некоторым сцеплением, вязкостью и медлительностью в разъединении. Посему в случае прикасания к нему оно прилипает к прикасающемуся и может отделиться от него только по происшествии определенного времени, более продолжительного сравнительно со временем, требуемым в случае прикасания к огню. Правда, чувство не улавливает эту разницу [в продолжительности], но разум (*ʿақль*) и ум (*зихн*) считают необходимым ее [наличие]. А для естественного действователя типично производить в претерпевающем за более длительный отрезок времени более сильное и крепкое действие; и для слабого [действователя] типично производить за длительный отрезок времени то, что сильный действователь не может произвести за короткий отрезок.

(2) В отношении огня это связано с фактом того, что ощущаемый огонь состоит из частиц подлинного огня, сочетающихся с подвижными и парящими частицами земли. Соединение этих частиц происходит на манер соседства[1558], а не континуальности. Более того, сами по себе они отделены [одни от других], и их пронизывает вновь и вновь поступающий [извне] воздух. Входя в огонь, этот воздух нарушает чистоту его тепла, потому что воздух холоднее огня и потому что за этот короткий промежуток времени воздух не претерпевает [от огня] такого воздействия, при котором он (воз-

дух) сделался бы чистым огнем. <275> К тому же сам по себе огонь быстро движется, так что почти ни одна из его частей не остается в контакте с частью руки достаточно долго, чтобы оказать на нее ощущаемое воздействие, а быстро сменяется. Раз[1559] не накапливается так много неощутимых воздействий, то это не приводит к ощутимой величине [воздействия], притом в продолжение имеющего [значимую] величину отрезка времени.

Расплавленный же [металл] таков, что его субстанция компактно сложена, устойчива и континуальна. В этом случае часть расплавленного [металла], которая встречается с поверхностью руки, представляет собой единую поверхность, полностью соответствующую этой руке, тогда как та часть ощущаемого огня, которая встречается с рукой, состоит из небольших поверхностей, смешанных с чем-то[1560] холодным по сравнению с огнем. Посему следствие [от огня] будет иным, если только [рука] не останется [в огне] какое-то время, в течение которого контакты [отдельных огненных поверхностей] последуют друг за другом и преумножатся – тогда каждая поверхность будет воздействовать на соприкасающееся с ней, благодаря чему данное действие возобладает на манер того, как дело обстоит при естественных превращениях[1561].

Что касается огня наподобие того, что заключен в кузнечные мехи, то он производит более сильный[1562] эффект на соприкасающееся с ним из расплавленных [металлов] и схожих с ними и за более короткое время [по сравнению с естественным огнем] вследствие своей компактности[1563] и чистоты[1564].

(3) В отношении руки это связано с фактом того, что она быстрейшим движением может проходить через воздух, огонь и [другие] тонкие тела, но с такой скоростью она не может проходить через плотный расплавленный [металл], потому что в тонком [теле] сопротивление к давлению и проникновению мало́, а в плотном – велико. Чуть ли не вследствие их различий в этом отношении одно называется плотным, а другое – тонким. Даже если бы расплавленный [металл] не был более вязким и более прилипающим к тому, с чем он соприкасается, не был более компактно сложенным [по сравнению с огнем], самого факта того, что прохождение по нему [рукой] занимает более длительное время из-за оказываемого им сопротивления, и что он устойчив, прилипает, не убе-

гает от соприкосновения, – самого этого факта достаточно, чтобы плотный мог оказывать более сильный эффект, чем у тонкого [тела], в соответствие с продолжительностью [воздействия][1565]. Ведь если [плотное тело] производит эффект за то же время, в продолжение которого тонкое [тело] производит [более сильный] эффект, то при увеличении означенного времени [увеличится эффект плотного тела и] после нескольких [таких] увеличений [плотное тело] может сравняться с [тонким телом в произведенном эффекте], а при дальнейшем увеличении оно может и превзойти его. Правда, порой увеличенное время его [действия], хотя оно во много раз больше [начального времени], остается незаметной[1566] величиной по известной тебе [причине][1567].

Означенный предмет заслуживает более пространного исследования, чем приведенное нами, но таковое <276> скорее есть дело физической дисциплины[1568]. Здесь же [об этом] нам нужно упомянуть только в той мере, которая достаточна для разрешения [выдвинутой оппонентом] апории и для прояснения, как обстоит дело в данном случае. Если кто-то хочет более точно исследовать эту [тему], он может сделать это, обратившись к более обстоятельному изучению, данному в физической науке, особенно к тому, что он может найти [в написанном] с нашей стороны.

§ 4.5. Заключение о соответствии между причиной и причиненным в рассмотренных выше разрядах

Из совокупности рассмотренных разрядов становится ясно, в каком случае можно полагать, что действующее и претерпевающее могут быть равны, в каком случае [претерпевающее] может превалировать над [действующим], и в каком случае [претерпевающее] не может не уступать [действующему].

В ходе этого рассмотрения также стало ясно, что, хотя ситуация и такова[1569], но вместе с тем по самому бытию аспекта[1570], взятого в плане собственно бытия, действующее и претерпевающее не равны между собой, если только это не действователь, который акцидентально производит взятый в плане собственно бытия данный аспект, как мы то разъяснили[1571].

§ 5 Соответствие в случае общности только бытия[1572]: причина и причиненное не могут быть равны

Далее, причина (принцип)[1573], чье претерпевающее не разделяет с таковым ни вид[1574], ни материю, в качестве общего с ним имея лишь аспект бытия[1575], такова, что [при сравнении] не может рассматриваться некоторый [другой] аспект, имеющий бытие, ибо [причина и причиненное] не соучаствуют в таком аспекте, так что остается только возможность рассмотреть само бытие. В остальных случаях [иногда наблюдалось] равенство или превосходство [претерпевающего] по отношению к действующему принципу. Если же мы обратимся к рассмотрению статуса бытия[1576], то действующий принцип не [может оказаться] равным претерпевающему[1577], ибо его (принципа) бытие имеется благодаря ему самому, тогда как бытие претерпевающего как претерпевающего обретено от того (принципа).

§ 6. Превосходство причины по бытию и истинности

§ 6.1. По бытию

Бытие как таковое (*аль-вуджӯд би-мā хува вуджӯд*) не варьируется по силе–слабости (*шиддä* и *ḍа'ф*), не допускает «меньшее» (*'аḳалль*)[1578] и «менее полное» (*'анḳаṣ*), различаясь только в трех отношениях (ед. *ḥукм*): (а) предшествование–последование (*таḳаддуим* и *та'ххур*), (б) довольство–нужда (*истигнā'* и *ḥāджä*) и (в) необходимость–возможность (*вуджӯб* и *'имкāн*).

(а) По предшествованию–последованию, ибо бытие, как тебе уже известно, у причины имеется первичным образом, а у причиненного – вторичным.

(б) По довольству–нужде, ибо, как тебе уже известно, в [аспекте своего] бытия причина не нуждается в причиненном, но существует сама по себе или благодаря какой-то другой причине. В действительности, этот модус [различия] близок к предыдущему, хотя и расходится с ним по способу рассмотрения. <277>

(в) По необходимости–возможности, ибо мы знаем, что если есть причина, которая является причиной всякого причиненно-

го, то таковая бытийно необходима по отношению ко всем причиненным абсолютным образом. Если же это причина конкретного причиненного, то она бытийно необходима по отношению к сему причиненному, а таковое, чем бы оно ни было, само по себе является бытийно возможным: вкратце, причиненное и таково, что само по себе оно не обязательно существует (иначе и без своей причины оно оказалось бы необходимым, поскольку предполагается, что оно необходимо само по себе), и таково, что его бытие не невозможно (иначе причиненное не явилось бы к бытию благодаря данной причине). Следовательно, само по себе, т. е. взятое без условия наличия или отсутствия у него причины, оно является бытийно возможным; необходимым же оно оказывается исключительно благодаря причине.

Далее, причина, как выяснилось, не может быть необходимой благодаря [причиненному], но бывает необходимой или сама по себе, или благодаря чему-то иному, [нежели причиненному]: когда благодаря этому другому она становится необходимой, то от нее уже может проистекать необходимость чего-то другого[1579]. Значит, причиненное, рассматриваемое само по себе, возможно. Причина же, рассматриваемая сама по себе, либо необходима, либо возможна. Если она необходима, то ее бытие более заслужено (*ʾaḥaqq*), нежели бытие возможного[1580]. А если она возможна, становясь необходимой не благодаря причиненному, тогда как причиненное становится необходимым благодаря ей и после ее становления необходимой, то причина такова, что ее самость становится необходимой безотносительно к причиненному, тогда как самость причиненного становится необходимой только в ее связи с причиной. Следовательно, есть какой-то аспект рассмотрения самости причины, при котором она является необходимой без обращения к самости причиненного – необходимой благодаря ему, когда причиненное еще не учтено; самость же причиненного может быть только возможной, становясь необходимой только при рассмотрении ее в связи с причиной. Посему причина должна иметь эксклюзивное право на необходимость, при котором причиненному присуща только возможность: если оно будет иметь необходимость, то только после наличия ее сначала у причины, иначе причина была бы еще [только] возможна, ее

бытие не было бы необходимым, тогда как бытие причиненного уже было бы необходимым: в таком случае причиненное обрело бы необходимость не от самости причины, что абсурдно. Стало быть, причина [должна] обладать необходимостью, которая присуща ей самой по себе <278>, еще до соотнесенности с причиненным – когда оно все еще пребывает (а. *сӑбит*) соответственно своей собственной возможности, ибо причина имеет необходимость не от него, а от самой себя или в соотнесенности с чем-то иным, нежели с причиненным. Пока причина еще не соотнесена с причиненным, бытие последнего не будет необходимо; его бытие становится необходимым только тогда, когда с ним соотносится причина.

По всем означенным трем аспектам[1581] причина более достойна (*’аўля*) бытия, нежели причиненное.

§ 6.2. По истинности; заключение о Первопринципе как об абсолютной истине[1582]

Стало быть, причина истиннее / реальнее (*’аҳаḳ*) причиненного.

Поскольку абсолютное бытие таково, что при рассмотрении его в качестве бытия определенной вещи оно становится истинным, то отсюда явствует, что принцип, который дарует истинность (*ҳаққыййӑ*) и соучаствует в ней, более достоин [квалифицироваться] истинностью[1583]. Посему если верно, что есть Первопринцип, Который дарует всем остальным вещам истинность, то верно, что Он есть Истина / Истинное (*аль-ҳаḳ*) сама по себе и что знание о Нем есть абсолютное знание об истине[1584]: при обретении знания о Нем обретается абсолютно истинное знание[1585] в том смысле, в каком о знании говорится как об истинном, т. е. в аспекте [его адекватного соответствия] познанному[1586].

Глава [четвертая]
Другие причины – элементная, формальная и целевая[1587]

Таково то, что мы [хотели] сказать о действующем принципе. Теперь обратимся к разъяснению остальных принципов.

§ 1. Элемент / материя[1588]

Элемент (*ʻунṣур*), говорим мы, – это то, что содержит потенцию (*ḳуввä*) бытия вещи.

§ 1.1. Разряды потенциального нахождения одной вещи в другой

Одна вещь так соотносится с другой вещью в разных аспектах.

(1) Порой это бывает как в случае с доской по отношению к письму, т. е. одна вещь предрасположена к принятию другой, привходящей к ней, без какого-либо изменения в первой и без исчезновения чего-либо из присущего ей. <279>

(2) Порой это бывает как в случае с воском по отношению к статуе или мальчика – к взрослому мужчине, т. е. первая вещь предрасположена к принятию второй без каких-либо изменений в ее состояниях, разве только движения в отношении «где», «сколько» и т. д.[1589]

(3) Порой это бывает как в случае с деревянной доской по отношению к ложу: при обстругивании первая теряет что-то из своей субстанции.

(4) Порой это бывает как в случае с черным по отношению к белому: превращаясь во второе, первое теряет свое качество, но не расстается со своей субстанцией.

(5) Порой это бывает как в случае с водой по отношению к воздуху: он возникает от нее уничтожением таковой.

(6) Порой это бывает как в случае со спермой по отношению к животному: нужно несколько смен форм, чтобы стать предрасположенным к приему формы животного. Таков и незрелый виноград по отношению к вину.

(7) Порой это бывает как в случае с первоматерией (*аль-мāддä аль-ʾӯлӣ*) по отношению к форме: первая предрасположена к принятию второй и становится актуально сущей посредством нее.

(8) Порой это бывает как в случае с миробаланом / халиладжом (*хиляйляджä*) по отношению к электуарию[1590] – не просто электуарий возникает от халиладжа, но от него и других [примесей]. До этого халиладж потенциально служит одной из его частей.

(9) Порой это бывает как в случае с деревом и камнем по отношению к дому. Такой случай схож с предыдущим, но там от халиладжа мазь возникает путем [качественного] превращения (*истиҳāля*), а здесь имеет место лишь соединение (*таркīб*). К этому роду принадлежит также [отношение] единиц к числу. Некоторые схожим образом представляют и [отношение] посылок [силлогизма] к заключению, но это ошибка[1591]. Скорее, посылки схожи [с материей] по отношению к фигуре (*шакль*) силлогизма. Заключение же служит не формой в посылках, а чем-то, которое необходимо сопутствует им, словно посылки производят[1592] его в душе[1593]. <280>

Вот на какие манеры находятся носители потенции.

§ 1.2. Дедукция разрядов; «субстрат»

Итак, вещь бывает носителем потенции или (а) одна, или (б) при участии чего-то еще[1594]

(а) В первом случае возможно одно из двух. Либо (аа) для перехода [из потенциального состояния] в актуальное эта вещь нуждается только в том нечто, [для которого она предрасположена]. Именно таковая и заслуживает именоваться «субстратом» (*маӯдӯʿ*) по отношению к [пребывающему] в ней[1595]. Сама по себе данная вещь должна иметь актуальную конституцию (*ḳывāм*)[1596], иначе она не может быть предрасположенной для принятия реализующегося (*ҳāṣыл*) в ней. Да, таковая должна быть актуально конституированной: конституировалась бы она благодаря пребывающему в ней[1597], в ней сначала оказалось бы одно, посредством чего она конституировалась, а потом пребывало бы второе, которое либо не конституировало ее, но просто присоединялось к ней, либо своим приходом оно бы уничтожило конституированное первым, т. е. данная вещь претерпевала бы превращение (г. *истаҳāля*), тог-

да как мы полагали ее без превращения. Это – одна из [двух указанных] альтернатив.

(аб) Если же вещь нуждается еще в чем-то, то или (аба) требуется только некоторое движение – в отношении места, качества[1598], количества, положения либо[1599] субстанции[1600]; или (абб) требуется уход чего-либо из ее субстанции[1601] – количества, качества и т. п[1602].

(б) А если [материя служит носителем потенции] при участии (*мушāракā*) чего-то еще, то в ней непременно должно быть какое-то сложение (*иджтимā‘*) и соединение (*таркīб*). И это будет или (ба) только сложение[1603], или (бб) сложение, сопровождаемое преобразованием качества, притом изменяющееся достигает цели посредством одного какого-то изменения либо через множество таковых[1604].

§ 1.3. «Стихия»

То, что порождает вещь путем соединения, будучи в ней, принято называть «стихией»[1605]. Это последние [части], на которые распадается вещь[1606]. Для телесной вещи таковым служит наименьшее, на чем останавливаются при делении ее на различные формы[1607].

Стихию определяют (г. *ḫадда*) как такое самостно находящееся в вещи и неделимое по форме, из которого в соединении с другими образуется данная вещь[1608]. <281>

§ 1.4. Критика мнения о родах и дифференциях как о стихиях

Те, кто рассматривает вещи как состоящие именно из родов и дифференций, первичными стихиями полагают их, особенно единое (*аль-вāḫид*) и сущее (*аль-хувиййā*): для них эти больше всех достойны быть принципами, ибо[1609] они представляют высшую степень универсальности и родовости.

Если бы такие люди судили по справедливости, они бы выяснили, что самостная конституция (*кывāм*) присуща как раз индивидам (ед. *шаḫс*) и [лишь потом] последующим за ними [видам и родам, так что эти индивиды][1610] более достойны причисления к субстанциям и само-конституированным [вещам], а также более достойны бытия[1611].

§ 1.5. О привязывании вещей к элементному принципу

Возвращаясь к вопросу об элементе (*ʻунṣур*), мы скажем следующее. В некоторых контекстах принято говорить о вещи, что она возникла (г. *кāна*) из элемента, а в других нет. Говорят, [например]: «Из доски возникла дверь», но не говорят: «Из человека возник писатель»[1612]. Также в одних контекстах [принято] относить возникшее (*кā'ин*) к субстрату, а в других нет. Говорят, [например]: «Это – деревянная дверь», но не говорят: «Это – человеческий писатель».

В первом [примере] дело обстоит так. Если люди находят, что субстрат никак не двигался в сторону [возникшей] вещи и не изменился[1613] по принятии ее, то в таком случае о ней не говорят как о возникшей «из» него. Зато всегда говорят, что вещь возникла «из» [соответствующей] лишенности (*ʻадам*)[1614], как в высказывании: «[Писатель возник] из не-писателя». И в случае, когда субстрат изменяется, особенно если не находят имени для его лишенности[1615], то говорят о возникновении «из не-» данного субстрата[1616].

Что касается [деривативного] отнесения (*нисбā*) к субстрату, то чаще всего оно употребляется, когда есть еще другой субстрат, который пригоден для данной формы[1617]. К самой форме не может быть [такого] отнесения, и не говорится о возникновении «из» нее, но от таковой производится имя[1618].

§ 1.6. Об общности субстрата

Субстрат может быть общим (*муштарак*) или для всего[1619], или для нескольких вещей, как в случае с соком по отношению к уксусу, вину, сиропу и т. п[1620].

§ 1.7. О принципе движения для материи

Всякий элемент, взятый как элемент, таков, что он обладает только способностью принимать (*кубӯль*). Форма же у него появляется от чего-то иного[1621].

Если у некоторых элементов или приемлющих (ед. *қāбиль*)[1622] принцип движения к следствию (*ʼаṣар*) находится в них самих[1623], <282> то можно подумать, будто таковые движутся к этому сами по

себе; но дело обстоит не так[1624]. Ведь в других местах[1625] мы показали невозможность того, чтобы без делимости в ее самости одна и та же вещь служила и действующей / производящей, и приемлющей для одной и той же вещи.

Если принцип движения элемента находится в нем самом, то этот элемент движется по природе, и исходящее от него является природным. А если принцип его движения внешен, а сам этот элемент не в силах двигаться к данному совершенству, то исходящее от него будет артифициальным / искусственным (*сынā'ӣ*) или подобным сему.

Таково вкратце то, что мы [хотели] сказать об элементе[1626].

§ 2. Форма

Что касается «формы» (*ṣӯрä*), то мы говорим следующее.

§ 2.1. Разные употребления термина «форма»

(1) «Форма» сказывается о всякой вещи (*ма'нӕ*), каковая пребывает актуально (*би-ль-фи'ль*) и может действовать (г. *фа'аля*)[1627]. В таком случае формами являются и отрешенные [от материи] (*муфāрикä*) субстанции[1628].

(2) «Форма» сказывается и о всяком модусе (*хай'ä*) и акте / действии (*фи'ль*), пребывающем в простом или составном приемлющем, так что формами будут даже движения и акциденции.

(3) «Форма» сказывается и о том, благодаря чему материя актуально конституируется. Тогда интеллектные субстанции и акциденции не будут формами.

(4) «Форма» сказывается и о том, благодаря чему материя иногда получает завершение, хотя она и не конституируется этим актуально, как в случае со здоровьем и с тем, посредством чего движутся к таковому.

(5) «Форма» также сказывается в особенности о тех фигурах (ед. *шакль*) и подобных вещах, возникающих в материях благодаря тому или иному искусству.

(6) «Форма» сказывается и о виде вещи, ее роде и дифференции, а также обо всей этой совокупности. Также и целостность (*куллийат*) целого (*куллӣ*) служит формой для его частей[1629].

§ 2.2. О модусах формы[1630]

Форма может быть неполной (*нāḳыṣā*), как в случае с движением, или полной (*тāммā*), как в случае квадратности и круглости.

§ 2.3. Форма как цель и действователь[1631]

Тебе уже известно[1632], что [в естественных объектах] одна и та же вещь, рассматриваемая с разных точек зрения, может выступать и формой, и целью, и действующим принципом.

Это справедливо и в искусствах / ремеслах. Ибо искусство есть наличествующая в уме [мастера] форма произведенного объекта. Так, в уме строителя имеется форма движения к форме тела [вовне], и она является тем принципом, из которого исходит возникновение формы в материи дома. Равным образом здоровье есть форма исцеления [вовне и в уме врача], а познание лекарства – форма прихода к нему.

§ 2.4. Об исхождении формы от действователя; несовершенный и совершенный действователи

Несовершенный (*нāḳыṣ*) действователь нуждается в движении и орудиях, чтобы имеющаяся в его самости [форма][1633] (*нафс*) исходила, реализуясь в материи. <283> Совершенный же [действователь] таков, что форме, находящейся в нем самом, сопутствует (г. *таби‘а*) наличие ее в материи[1634].

Похоже, что в случае с естественными вещами их формы находятся у причин, которые первее (*мутаḳḳадимā*)[1635] природе, на один манер[1636], а у природы, которая [действует] по подчинению (*тасхūр*)[1637], – на другой манер. Об этом ты узнаешь ниже[1638].

§ 3. Цель

Как тебе известно из предыдущего, цель (*гāйā*) – это то, ради чего наличествует вещь[1639].

§ 3.1. Разряды цели в плане бытия вовне

Порой цель находится (а) только в самом действователе, например радость победы; иногда – (б) в иной вещи, нежели в действователе. И тогда это либо (ба) в субстрате[1640] – таковы, например, цели [волительных] движений, исходящих от [душ путем] размышления (*равиййӓ*)[1641] или от природы (*т̣абӣ‘ӓ*)[1642].

Либо (бб) в чем-то третьем, как в случае с тем, кто делает что-нибудь, дабы снискать довольство (г. *’ард̠а*) кому-то. В последнем случае довольство (*рид̠ā*) служит целью, внешней (*х̲āриджӓ*) по отношению и к действующему, и к приемлющему действие. При этом радость (*фарах̣*) [действующего] от вызываемого довольства будет иной целью.

§ 3.2. Цель как подражаемое и подражание

К целям относится и подражание (*ташаббух*) чему-то другому. Подражаемое (*муташаббах би-хи*), поскольку служит объектом стремления (*муташаввах̣ ’иляй-хи*), есть цель. И само подражание служит целью[1643].

Глава [пятая]

Доказательство бытия цели и разрешение некоторых возражений против него; различие между целью и необходимым; определение аспекта предшествования цели прочим причинам и аспекта ее последования за ними[1644]

Из изложенного выше, говорим мы, явствует, что у всякого причиненного есть принцип (*мабда’*), у всякого возникающего (*х̲āдис̲*) есть материя и форма. Но еще не выяснилось, что у каждого приведения в движение (*тах̣рӣк*) имеется какая-то цель (*гāйӓ*)[1645].

§ 1. Возражения и вопросы

§ 1.1. Возражение от случайности

Ведь встречается и такое, что происходит напрасно (*ʻабаҫ)*[1646], и такое, что происходит «по [случайному] совпадению» (*иттифāḳ*).

§ 1.2. Возражение от бесконечности небесных движений

Или взять движение небесных светил – кажется, что они не имеют цели. <284>

§ 1.3. Возражение от бесконечности становления

Таковым выглядит и [процесс] возникновения (*каўн*) и уничтожения (*фасāд*).

§ 1.4. Возражение от бесконечности целей; пример с силлогическими заключениями

Кто-то вправе сказать: дело может обстоять таким образом, что у всякой цели / конца[1647] есть конец, подобно тому как у всякого начала (*ибтидāʼ*) есть начало. Тогда в действительности не будет конца (*гāйā*) и завершения (*тамāм*), ибо конец есть то, на чем успокаиваются (г. *сакана*). Ведь имеются вещи, о которых можно подумать как о концах и для которых, в свою очередь, есть концы, и так без конца – таковы, в частности, следующие друг за другом заключения силлогизмов, идущие до бесконечности[1648].

§ 1.5. Возражение от первичности–вторичности цели относительно других причин

Также кто-то вправе сказать: допустим, что цель присуща любому действию; но почему она считается первейшей (*мутаḳаддимā*) [среди причин], тогда как на самом деле выступает в качестве причиненной для всех [прочих] причин?![1649]

§ 1.6. Еще два вопроса

После разрешения данного возражения нам подобает обсуждать, являются ли цель и добро / благо (*хайр*) одной и той же вещью или же они разные?

И еще: какова разница между щедростью (*джӯд*) и благостью (*хайрийя*)?

§ 2. Ответ на возражение от случайности

§ 2.1. О «совпадении»

Обратимся к первому возражению, относящемуся к [случайному] совпадению (*иттифāḳ*) и к напрасному (*ʻабаṣ*).

Что касается совпадения и того, что оно служит какой-то целью, то мы об этом говорили в [части по] физике[1650].

§ 2.2. О напрасном

Относительно же напрасного (*ʻабаṣ*) мы должны знать следующее.

§ 2.2.1. Три принципа волевых актов

Всякое волительное (*ʼирāдийя*) движение имеет ближний принцип, дальний принцип и еще более отдаленный принцип. Ближним принципом служит двигательная сила, заключенная в мускулах данного органа. За ним идет решение (*ʼиджмāʻ*) [действовать] со стороны стремящейся (*шаўḳыйя*) силы, еще дальше – воображение (*таҳаййуль*) или мышление (*тафаккур*). Когда в воображении или в рациональном мышлении (*фикр нуṭḳы*) появляется соответствующая форма[1651], стремящаяся сила возбуждается к решению, а заключенная в органах двигательная сила содействует ей в этом. Запечатленная же в воображении или мышлении форма может оказаться либо тождественной цели, на которой заканчивается движение, либо другой вещью, но такой, что достигается только посредством движения к тому, на чем движение заканчивается или продолжается[1652].

Примером первой [возможности] служит случай с человеком, которому надоело пребывать в одном месте и он представил себе в воображении форму другого места, стремился попасть туда, двинулся в направлении к нему, и его движение привело его к этому месту. В данном случае объект стремления совпадает с тем, к чему привела двигательная сила мускулов. <285> А примером второй [возможности] выступает случай, когда человек представляет себе в воображении форму своей встречи с другом, стремится к этому, движется к предполагаемому месту встречи, и его движение завершится достижением означенного места. Здесь то, на чем заканчивается движение, не тождественно первоначальному объекту стремления – встрече с другом, а нечто другое, но этот объект следует за таковым, осуществляется после него.

Теперь, когда ты знаешь эти два деления, малейшим размышлением тебе явствует, что в любом случае цель, к которому приводит движение как цели движения, служит подлинной, первой целью для действующей силы в органах. И у этой силы нет иной цели, но порой у предшествующей ей силы может иметься другая цель. Ведь не всегда обязательно, чтобы данная вещь служила в качестве первой цели для стремящейся силы, будь она имагинативной или мыслительной. И не всегда обязательно, чтобы она не служила [таковой]. Скорее, она может служить, а может нет, как то тебе явствует из двух указанных примеров: в первом из них цель едина, а во втором – разная.

Имеющаяся в органах движущая сила непременно служит принципом движения. Стремящаяся сила также выступает в качестве принципа движения для данного движения, ибо невозможно, чтобы психическое (*нафсāниййā*)[1653] движение не исходило ни от какого-либо стремления – если сила сначала не побуждается к вещи, но потом побуждается к ней психическим побуждением, то это непременно происходит посредством псхического стремления, которое появилось, после того как его не было.

Значит, всякое психическое движение таково, что ближним ее принципом выступает двигательная сила в одном из органов, последующим принципом – стремление; а стремление, как известно из трактата «Психология»[1654], непременно следует [акту] воображения или мышления, посему наиболее отдаленным принципом выступает воображение или мышление.

§ 2.2.2. Какое действие является напрасным

Итак, среди принципов психических движений есть такие, которые непременно обязательны [при всяком движении], <286> а другие – нет. Непременно обязательными являются двигательные силы органов и стремящаяся сила, не обязательными – воображение и мышление. И совсем необязательно, чтобы было воображение, но без мышления, или мышление, но без воображения. Безусловно также, что у всякого принципа движения непременно имеется цель. Принцип, который необходим при волительном движении, должен иметь необходимую цель, а если принцип не необходим, то движение может оказаться свободным от цели этого принципа.

Когда ближний принцип, а именно двигательная сила, и последующие два принципа, т. е. стремящаяся [сила] вместе с воображением или стремящаяся [сила] вместе с мыслительной, совпадают, то конец (*нихāйä*), на котором завершается движение, служит целью для всех [трех] принципов, и таковое никак не будет «напрасным».

В случае же их несовпадения, т. е. когда самостная цель двигательной силы не служит самостной целью для стремящейся силы, то отсюда необходимо следует, что у стремящейся силы есть другая цель, помимо той цели, которая у двигательной силы данного органа. Ибо мы разъяснили, что волительное движение невозможно без некоторого стремления, а всякое стремление есть стремление к какой-то вещи – если не к той, на каковой завершается движение, то обязательно к другой. И если ради этой вещи требуется движение, то она должна реализоваться уже после окончания движения.

Если конец (*нихāйä*), которым завершается движение или который реализуется после завершения движения, таков, что имагинативное и мыслительное стремления сходятся на нем, то это – волительная (*’ирāдиййä*) цель (*гāйä*), но никак не «напрасная» [вещь] (*‘абас̲*). Но когда конец, которым завершается движение, совпадает с целью имагинативного стремления, но не стремления мыслительного, то это и называется «напрасным».

§ 2.2.3. О других действиях

Но если цель – это не то, на чем завершается движение, и если ее принципом служит имагинативное стремление, а не мыслительное, то в качестве принципа стремления выступает: (1) либо одно только воображение; <287> либо (2) воображение вместе с природой или смесью (*мизāдж*), как в случае с дыханием и движением больного; либо (3) воображение вместе с нравом (*хульḳ*) или психическим свойством (*малякä*), без обдумывания (*равиййä*) вызывающим данное действие[1655].

(1) Если принципом движения служит одно только воображение, то данное действие называется «тщетным» / «необдуманным» (*джузāф*)[1656], но не «напрасным» (*ʻабаṣ*)[1657].

(2) Если таким принципом выступает воображение вместе с некоей природой, как в случае с дыханием, то данное действие называется «необходимым намерением (*каṣд ḍарӯрӣ*)» или «естественным (*ṭабӣʻӣ*) намерением».

(3) Если этим принципом является воображение вместе с характером и психическим свойством, то данное действие называется «привычкой» (*ʻāдä*), ибо нрав становится устойчивым благодаря [многократному] использованию определенных действий, посему исходящее от него непременно должно быть привычкой[1658].

В том случае, если цель двигательной силы, т. е. конец движения, оказывается осуществленной, но не осуществлена другая цель, которая за нею и которая служит целью стремления, то данное действие называется «пустым» (*бāṭыл*). Например, если человек оказался на том месте, где он предполагал встретить друга, но не нашел его там, то его действие называется пустым по отношению к стремительной силе, но не к силе двигательной, по отношению к первой цели, но не ко второй.

§ 2.2.4. Вывод: напрасное имеет цель

Если эти посылки установлены, то мы говорим, что утверждение о напрасном как о совершенно бесцельном действии ошибочно. Также ошибочно и утверждение о нем как о не имеющем какой-либо цели, которая была бы благом (*хайр*) или казалась бы таковым.

Первое утверждение неверно потому, что действие бывает бесцельным, если у него нет цели по отношению к принципу его движения, но не по отношению к тому, что ему не служит в качестве такого принципа, не по отношению к любой попавшейся вещи. Что же до примера с теребле́нием бороды (на каковой [обычно] ссылаются в опровержение [целевой причины]), то принципом его ближайшего движения служит расположенная в мускулах сила, за ним <288> – не связанное с мышлением имагинативное стремление – его принципом не выступает никакое мышление, так что оно не имеет мыслительной цели. Но в нем реализовалась цель имагинативного стремления и двигательной силы. Ясно поэтому, что сие действие, по отношению к его двигательному принципу, заканчивается целью: оно не движется к цели [только] по отношению к тому, что для него не является двигательным принципом.

И не думай, будто это [теребле́ние] вовсе не исходит от воображения. Ибо если есть психическое действие, которое возникло после того, как его не было, то непременно есть какое-то стремление, какое-то психическое желание (*ṭалаб*), а это [должно сопровождаться] определенным воображением, хотя такое воображение может быть не постоянным, но скоропреходящим, или может быть устойчивым, но не осознанным (г. *ша'ара*). Ведь не всякий, кто представляет себе что-то в воображении, осознает это – в противном случае процесс осознавания образовал бы актуально бесконечную регрессию.

Что же касается второго утверждения, то стремление непременно возникает по той или иной причине: или под действием привычки, или под действием скуки от определенного положения и желанием перейти к другому. Причин здесь не счесть.

Привычка доставляет удовольствие (*ляззä*), как переход от скучного также доставляет удовольствие и возжелание нового действия также доставляет удовольствие – я имею в виду по отношению к животной и имагинативной силам. И удовольствие представляет собой чувственное, имагинативное и животное блага в истинном смысле слова, но по отношению к человеческому благу оно [только] кажется благом. И если принцип является животным-воображением, то и соответствующее ему благо непременно будет животным-имагинативным. Значит, данное действие не свободно от

чего-то, которое по отношению к нему выступает благом, хотя оно и не является подлинным благом согласно разуму. И за этим стоит бессчетное количество причин, которые специфицируют партикулярные движения тем или иным образом.

§ 3. Ответ на возражения от бесконечности

§ 3.1. Посылка: различие между самостной целью и необходимым

Что касается последующего возражения, то оно снимается посредством выяснения различия между самостной целью (*ғāйӓ би-з̲-з̲āт*) и необходимым (*ḏарӯрӣ*), которое есть одна из акцидентальных (*би-ль-ʻараḏ*) целей.

Это различие состоит в том, что самостная цель преследуется сама по себе, а необходимое бывает трояким: <289>

или это нечто такое, чье наличие необходимо для наличия цели, будучи оно в определенном отношении причиной цели, как в случае с железом, которое должно быть прочным, дабы им резали;

или это нечто такое, чье наличие необходимо для наличия цели, но не будучи оно причиной цели, а лишь чем-то непременно сопутствующим (*лāзим*) ей, как в случае, когда тело должно быть темным (*ʼадкан*), дабы можно было резать им, – потребность в темном теле обусловлена не самой темностью, а тем, что такой цвет является сопутствующим железу, необходимому [для резания];

или это нечто такое, чье наличие непременно сопутствует самой целевой причине, как в случае, когда производство потомства выступает целью бракосочетания, а за рождением следует любовь к детям, сопутствуя ему, но сам брак не заключался ради этой [любви].

Все это суть цели, имеющие характер необходимой акциденции (*ʻараḏ ḏарӯрӣ*), а не случайной (*ʻараḏ иттифāқы̄*). Об акцидентальных целях, которые случайны, тебе известно из другого места[1659].

§ 3.2. Побочный вывод из этой посылки: акцидентальность зла

Знай, что существование принципов зла (*шарр*) в природе относится ко второму из указанных разрядов[1660].

В самом деле, если промысел (*ʻинāйя*)[1661] Божий, каковой есть щедрость (*джӯд*), непременно требует, чтобы каждая возможная вещь получила свое благое (*хайрӣ*) бытие, и если от этого [промысла] получилось бытие объектов, составленных из элементов (ед. *ʻунṣур*), и такие объекты могут рождаться только из элементов, и если элементами этими могут служить только земля, вода, воздух и огонь, и если для достижения благой цели, на которую огонь направлен, он может быть только сжигающим и рассеивающим, то из всего этого с необходимостью следует, что огонь должен быть таковым, каковой причиняет зло [и] праведным[1662], каковой уничтожает много составных объектов[1663].

Но мы словно отошли от намеренного, так что давайте вернемся к нему.

§ 3.3. О процессах становления

В ответ на означенное возражение мы говорим следующее. Индивиды [темпорально] возникающих [вещей] (ед. *кā'ин*) как бесконечные [по числу] не являются самостными целями <290> в природе. Самостная цель заключается, к примеру, в том, чтобы существовала такая субстанция, как человек, лошадь или пальма[1664], и чтобы это существование было постоянным, перманентным. Но такая цель недостижима в отношении конкретного, единичного сущего, ибо всякое возникшее (т. е. возникшее из телесной гиле) непременно уничтожается. А раз сохранение невозможно в отношении индивида, то оно утверждено за видом. Следовательно, первейшая цель состоит в сохранении [видовой] природы (человеческой, например, либо какой-то другой) или неконкретизированного (*гайр муʻайййан*), неопределенного (*мунташир*) индивида.

Эта [первейшая цель] есть перфекционная (*тамāмиййя*) причина, [направленная] на осуществление универсальной природы (*аṃṭабīʻя аль-куллиййя*)[1665] в качестве чего-то единого (*вāḥид*). Но это единое таково, что для сохранения (а. *бāḳы*) его требуется бесконечное возникновение одних индивидов за другими. Следовательно, численная бесконечность индивидов выступает не самостной целью (*гараḍ*)[1666], а целью (*гараḍ*)[1667] согласно первому значению «необходимого». Было бы возможно, чтобы человек существовал

всегда, наподобие существования Солнца и Луны[1668], не было бы надобности в рождении и размножении.

Но даже если и принять, что цель состоит именно в бесконечности индивидов, то и тогда «бесконечность индивидов» будет иным понятием, нежели «каждый индивид»: до бесконечности идет индивид за индивидом, а не бесконечное за бесконечным. Значит, здесь имеется подлинная цель (*ғāйӓ*), а именно бытие неопределенного (*мунташир*) индивида, или бесконечность индивидов. То, что один индивид ведет к другому, [тот] – к третьему, [третий] – к четвертому, само по себе служит целью не универсальной природы, а природы партикулярной. И если одно из таковых служит целью для некоторой партикулярной природы, то другое за ним не выступает в качестве цели для этой природы[1669]. <291>

Под «партикулярной природой» я подразумеваю ту силу, чье [провиденциальное] управление (*тадбӣр*) ограничено одним индивидом; а под «универсальной природой» – силу, которая пронизывает[1670] субстанции небесных [сущностей] как единая вещь и которая управляет (*мудаббирӓ*) целокупностью мира (*куллиййат аль-каўн*)[1671]. Обо всем этом ты узнаешь позже[1672].

§ 3.4. О небесных движениях

Что же касается бесконечного движения [небесных светил], то оно есть нечто единое в силу непрерывности (*би-ль-иттиṣāл*)[1673], как тебе уже известно из [части по] физике[1674].

Кроме того, целью у этого движения является не само движение как таковое, а постоянство движения на тот манер, который мы опишем ниже[1675]. И это постоянство есть нечто единое, хотя в своем бытии оно связано с вещами, число которых, допустим, бесконечно[1676].

§ 3.5. О силлогических заключениях

Касательно рассуждения о посылках и заключения [в цепочке силлогизмов] тебе надлежит знать, что под нашими словами о том, что целевая причина конечна и приходит к остановке, подразумевается, что целевая причина, которая соответствует одному-единственному действователю и одному-единственному дей-

ствию, имеет конец: не может быть, чтобы естественный или волительный действователь совершал некое действие, исключительно посредством которого он добивался бы одной цели за другой, не останавливаясь на каком-то конечном пункте.

Если от одного и того же принципа исходит действие за действием и в отношении каждого [нового] действия он становится другим действователем, не тем что в отношении предыдущего, хотя он и не различается как самость и субъект, то допустимо, чтобы его целей было множество, чтобы каждый раз при действии он имел новую цель. А коли возможно предположить, что он все действует и действует, становясь иным действователем, то и его цели будут бесконечны по числу.

Заключение же служит перфекционной причиной[1677] для силлогизма, который соотносится с определенным искомым [нечто] (*маṭлӯб*). В самом деле, всякое составление силлогизма есть новое действие, и с каждым составлением от человека будет исходить новое действие, чем он и заслуживает название возобновляющегося (*муста'ниф*) действователя. И всякий раз, как он выступает действователем, будет строго определенная цель, которая не может идти в бесконечность, ибо каждый данный силлогизм с необходимостью имеет одно-единственное заключение. <292>

§ 4. Ответ на возражение о первичности–вторичности цели

§ 4.1. Напоминание о дистинкции вещности и бытия

Что касается последующего возражения, то оно разрешается знанием о том, что цель может рассматриваться и в качестве вещи (*шай'*), и в качестве сущего (*маӯджӯд*)[1678].

Между вещью и сущим есть разница (хотя вещь может быть только сущей), наподобие различия между чем-то (*'амр*) и его конкомитантом (*лāзим*). Ты об этом уже знаешь[1679] и вновь можешь убедиться в таковом на примере человека: человек имеет суть (*ẖақыīқӓ*), которая есть его дефиниция (*ẖадд*) и сущность (*māхиййӓ*), без требования о [кократизации его] бытия – частное или общее, среди конкретов (*фī аль-'а'йāн*) или в душе[1680], потенциальное или актуальное.

§ 4.2. Тезис: цель – причина по вещности, но причинена по бытию[1681]

Всякая причина как причина имеет сущность (*ḥaḳīḳä*) и вещность (*шай'иййä*). По своей вещности целевая причина выступает причиной (*сабаб*), чтобы прочие причины актуально реализовались как причины[1682], а со стороны своего бытия она причинена (*мусаббабä*) бытием прочих причин. Поэтому вещность целевой причины словно причина причины ее бытия, а ее бытие – причинено причиненным ее вещностью. Но ее вещность не будет служить причиной, пока она сама не установится в качестве представления (*мутаṣаввараä*) в душе или ей подобного[1683].

А в аспекте своей вещности целевая причина не имеет причины, разве что иную причину, отличную от той, каковая движет к ней или движется к ней.

§ 4.3. О типах причиненности

Знай, что вещь может быть причиненной и в своей вещности, и в своем бытии. Примером причиненного в своей вещности служит двоица: как двоица она причиненная для единицы. Ее же причиненность в своем бытии очевидна.

Также у вещи может быть нечто (*'амр*), которое находится в ее вещности, включаясь в нее, – как в случае с числом по отношению к двоице. <293> И у нее может иметься нечто внешнее, дополнительное к ее вещности, наподобие нахождения квадратности в доске или камне[1684].

Естественные тела служат причиной для вещности многих из форм и акциденций – [именно тех], которые без этих [тел] не дефинируются[1685], а также причиной для бытия некоторых из них[1686], но не для их вещности.

И таковое порой полагается в отношении математических [объектов] (*ма'лāмиййāт*)[1687].

§ 4.4. Подробнее об указанном тезисе

Теперь тебе легче понять, что в своей вещности целевая причина первее (*кабль*) сравнительно и с действующей причиной, и с воспринимающей; она предшествует и форме – в аспекте того, что форма выступает формальной причиной, ведущей к ней[1688].

Также и в отношении к бытию в душе[1689] она предшествует прочим причинам. Форма первее в душе делателя, ибо это она сначала должна быть, и тогда у него появляется активность, поиск воспринимающего [объекта] и модальность (*кайфиййа*) формы. В другой же душе, нежели в душе делателя, нет какого-либо необходимого порядка, одного по отношению к другому.

Итак, со стороны вещности и бытия в уме нет какой-либо причины, которая предшествовала бы целевой; наоборот, это она служит причиной для становления прочих причин причинами. Однако бытие остальных причин как актуальных причин является причиной для ее бытия. Причиной она выступает не как сущая, а как вещь. С той стороны, в какой она причина, целевая причина служит причиной [других] причин, а с другой стороны, – причиненной для [этих] причин.

§ 4.5. Уточнение касательно невозникающей цели

Но все это верно в том случае, когда целевая причина находится в [мире] возникновения (*аль-каўн*).

Если же она не находится в [мире] возникновения, если ее бытие выше такового (как то будет показано в своем месте)[1690], то никакая другая причина не будет причиной для нее – даже в аспекте реализации (*хусӯль*) и существования (*вуджӯд*).

§ 4.6. Итог

Значит, целевая причина причинена для остальных причин не потому, что она есть целевая причина, а поскольку ей присуще возникновение (*зат каўн*). Если бы не случаи ее возникновения, она никак не была бы причиненной.

Если ее рассматривать как целевую причину, то обнаруживается, что для всех прочих причин она выступает причиной в аспекте их становления причинами – например, действующей причиной, воспринимающей (*қābилиййā*) причиной и формальной причиной, но не в аспекте <294> их бытия самих по себе.

Следовательно, самой по себе целевой причине как таковой присуще служить причиной для прочих причин, а в той мере, в каковой ее понятию (*ма‘нā*)[1691] случается принадлежать к [миру] возникновения, она оказывается причиненной со стороны возникновения[1692].

И тебе стало ясно, как вещь может служить причиной и причиненным, будучи действователем и целью. Это – один из принципов[1693] для людей естественных [наук] (*ṭабī‘ийӯн*).

§ 5. «Цель» и «благо»

§ 5.1. Два разряда цели

Что касается последующего вопроса, то он становится ясным из следующего.

Цель, которая складывается в действии действователя[1694], делится на два разряда: (1) цель, которая служит формой или акциденцией в претерпевающем (*мунфа‘иль*), приемлющем (*қābиль*) действие; и (2) цель, которая никак не бывает формой или акциденцией в претерпевающем-приемлющем, посему она непременно находится в действователе: ведь если она не находится ни в действователе, ни в претерпевающем, и если она не может служить самостоятельно наличествующей субстанцией, возникшей не из какой-либо материи[1695] и не в какой-либо материи[1696], то у нее не будет никакого бытия.

Примером первой служит форма человечности в человеческой материи[1697]. Таковая выступает в качестве цели для действующей силы, которая производит оформление в материи человека – к ней направлено действие этой силы и взываемое ею движение[1698]. Примером второй служит обитание, ибо оно есть цель для возводителя дома, который есть принцип движения к становлению этого дома, но никак оно не является формой в доме.

Похоже, что цель ближнего, смежного действователя, который приводит материю в движение, служит формой в материи[1699], и что вещь, чья цель не есть форма в материи, как таковая не является ближним принципом движения. Если окажется, что вещь, чья цель есть форма в обрабатываемой материи, – та же самая, что и вещь, чьей целью является понятие, которое не есть форма в данной материи, то единство такой вещи акцидентально. К примеру, <295> человек строит дом, чтобы самому обитать там: как желающий обитать он вызывает строительство, служа первопричиной для него, но как строитель он причинен по отношению к желающему обитать; и цель желающего обитать отличается от цели строящего; так что у одного и того же человека, желающего обитать и строящего [дом], цель его как желающего обитать оказывается иной, нежели цель его как строящего.

§ 5.2. О первом разряде

Раз это установлено, то мы говорим следующее. В первом разряде цель соотносится со многими вещами, которые предшествуют ей по актуальному установлению и бытию. Ведь она соотносится и с действователем, и с приемлющим как потенциально приемлющим, и с приемлющим как актуально приемлющим, и с движением.

По отношению к действователю она является целью (*гāйӓ*);

по отношению к движению – концом (*нихāйӓ*), но не целью, поскольку по осуществлении цели, ради которой [существует] вещь и к которой стремится вещь, эта вещь не перестает существовать, а совершенствуется ею, тогда как движение прекращается по достижении конца;

по отношению к приемлющему, которое благодаря ей совершенствуется и которое пребывает в потенциальном состоянии, – благом, каковое исправляет его, ибо зло есть отсутствие данной завершенности, а противолежащее ему благо состоит в [ее] присутствии и актуальном наличии;

по отношению к приемлющему, которое уже существует актуально, – формой.

§ 5.3. О втором разряде

Что касается второго разряда, то ясно, что здесь цель не является ни формой для претерпевающей материи, ни самим концом движения, и что она есть форма или акциденция у действователя, благодаря которой он непременно перешел из потенции в акт. Такая потенция связана с лишенностью, которую сопровождает зло; а акт – это благо, которое ему противолежит.

Значит, данная цель служит благом по отношению к самости действователя, а не приемлющего;

по отношению же к действователю как принципу движения и действователю – целью;

по отношению к действователю как переходящему благодаря ей из потенции в <296> акт и ею совершенствующемуся – благом[1700], если означенный переход из потенции в акт связан с чем-то полезным для явления к бытию или для сохранения бытия и если это движение является естественным или исходит от разумного выбора, но если оно основано на воображении, то такое благо необязательно является подлинным (*ḥaḳīḳī*) благом, а лишь предположительным (*maẓnūn*).

§ 5.4. Общий вывод

Итак, всякая цель служит в одном аспекте целью, а в другом – благом, причем это благо может быть или предположительным, или подлинным.

Так дело обстоит с благом и перфекционной причиной.

§ 6. «Щедрость» и «благость»

§ 6.1. Щедрость как абсолютно безвозмездное одаривание

В отношении [различия] «щедрости» (*джӯд*) и «благости» (*ḫайр*) надлежит знать, что одна и та же вещь может [рассматриваться] и по отношению к приемлющему, которое совершенствуется ею, и по отношению к действователю, от которого она исходит. Если

вещь берется в соотнесении с действователем, когда последний не обязательно испытывает воздействие со стороны ее самой или чего-то следующего за ней, то в отношении действователя она выступает как щедрость, а в отношении претерпевающего действие – как благо.

Первичным образом слово «щедрость» (*джӯд*) и его эквиваленты на [других] языках обозначает наделение (*’ифāдā*) другого полезной вещью, за каковую наделяющий не получает ничего взамен, иначе его называют торгующим (*мубāйи‘*), получателем вознаграждения (*му‘āвиḍ*) и, вообще, участником сделки (*му‘āмиль*).

Поскольку у широкой публики благодарность, похвала, доброе имя и прочие желательные вещи не причисляются к вознаграждениям (но [рассматриваются ею как] субстанции или акциденции, которые она помещает в субстраты)[1701], то думают, будто наделивший другого чем-то полезным и за это обретший благодарность также является щедрым, а не торгующим или получателем вознаграждения. В действительности же, таков – получатель вознаграждения, поскольку он доставил пользу и извлек пользу, независимо от того, обрел ли взамен нечто вещественное из рода наделенного либо иного рода: благодарность или похвалу, которой он радуется; или стал добродетельным-хвалимым, поскольку он сделал нечто, без делания чего он не был бы хорошим в аспекте своей добродетельности.

Вместе с тем широкая публика не относит такие понятия к числу вознаграждений, поэтому они не отказываются называть щедрым того, кто делает для другого что-либо из благ (предположительных или подлинных), через которые он получает похвалу. <297> Обратив внимание на означенный смысл, они не называли бы такового щедрым. Ведь если кому-нибудь из них делают некоторое добро ради чего-то взамен, пусть и не вещественного, то, поняв это, он уже презирает дарованное или даже отвергнет его, отказываясь называть благодеющего щедрым, коли тот преследует [такую] цель.

Итак, если вникнуть в суть понятия «щедрость» и постичь ее, то это будет доставление совершенства (*камāль*) чему-то иному касательно его субстанции или его состояний (ед. *ḥāль*), без какого бы то ни было вознаграждения. Поэтому щедрым не является всякий, кто совершает действие ради цели (*гарад*)[1702], которая ведет к чему-то

схожему с вознаграждением, всякий, кто дарует приемлющему форму или акциденцию, преследуя другую цель (*гāйä*)[1703], которая достигается через дарованное им благо.

§ 6.2. Совершенное не преследует цель с выгодой для себя

Более того, говорим мы, от намеренного (*маḳсӯд*) добивается [подобной цели] (*гараḍ*) и [чего-то для себя] желанного (*мурāд*) только такой, каковой ущербен в своей самости. Ибо эта цель [преследуется] или ради чего-то в собственно его самости, или в интересах (ед. *маслаҳä*)[1704] его [самости]. И известно, что если ради его самости, интересов его самости или чего-то касающегося ее интересов, словом – ради чего-то, приносящеего пользу ему, то его самость ущербна (*нāḳыṣä*) в своем бытии или в своих совершенствах. А если ради чего-то другого[1705], то (1) либо исхождение такого нечто и неисхождение равнозначны для него (действователя), так что даже в случае неисхождения этого нечто, являющегося благом для другого, состояние [действователя] во всех аспектах будет тем же, что и его состояние при неисхождении данного нечто, т. е. это не было бы ему более подобающим, более пригожим и более доставляющим похвалу или прочие свойственные ему цели (ед. *гараḍ*); равным образом, и противолежащее этому не было бы ему непригожим и недоставляющим похвалу или прочие из желанных и полезных целей – даже если [действователь] и не сделает этого, он не оставит более подобающего и пригожего ему. Тогда не будет ни стимула (*дā'ӣ*) к этому, ни [фактора], делающего предпочтительным (*мураджжиҳ*) исхождение данного блага от него к другому сравнительно с неисхождением. <298> А такое [действие], если это не нечто, исходящее от природы или от воли, которая не на манер ответа на взывание, а на другой манер, на коем мы остановимся позже[1706], то оно не может принадлежать к числу вещей, исходящих от какой-либо из причин.

Нет, но (2) действователю с указанным намерением более подобает, чтобы он доставлял благо другому, ибо это более приличествует ему, нежели противоположное. И в конце концов дело дойдет до цели (*гараḍ*), которая связана с его самостью и приносящей

[пользу] ей, так что наличие такой цели и ее отсутствие не будут равнозначными для его самости, совершенств этой самости и ее интересов. Скорее, исхождение [действия] от его самости – это то же самое, что осуществление целей, присущих его самости. В конечном счете все сойдется на том, что этим его самость обретает некоторое совершенство и особое преимущество (*ḫазз*).

Ведь вопрос «зачем?» (*лима*) будет повторяться до тех пор, пока не дойдет до самости. Так, если действователя спросят: «Зачем ты это сделал?», и он ответит: «Чтобы такой-то достиг цели (*гараḍ*)», то его спросят: «А зачем ты добивался, чтобы такой-то достиг цели?», и он ответит: «Потому что благодеяние – прекрасно», то на этом вопрос не прекратится, и его спросят: «Почему же ты добиваешься прекрасного?». Если ответ будет: «Ради того, чтобы таковой обрел некоторое благо, или чтобы его избавить от некоторого зла», тогда вопрос прекратится, ибо достижение всякой вещью блага и избавление ее от зла – это и есть добивающееся ради него самого, и только.

§ 6.3. Совершенному чужды аффекты, связанные с благодеянием

Что касается жалости (*шафаḳӓ*), милосердия (*раḫмӓ*), сочувствия (*ʻаṃф*), радости (*фараḫ*) от благодеяния другому, печали (*гамм*) от упущения [в помощи ему] и прочих таких вещей, то они суть свойственные действователю цели (ед. *гараḍ*) и мотивы (ед. *дāʻӣ*), нарушающий[1707] которые порицается, или из-за этого понижается ранг его совершенства[1708].

§ 6.4. Итог

Итак, «щедрость» – это доставление таковым, кто во всех отношениях ненуждающийся (*ганӣ*) в [выгоде для себя от этого] доставления, некоторого совершенства [другому].

Сие понятие[1709] будет «благом» в отношении приемлющего и «щедростью» в отношении действователя. И всякое доставление совершенства служит «благом» в отношении приемлющего, будь то с вознаграждением или нет, но в отношении действователя оно

является «щедростью» лишь тогда, когда оно свободно от вознаграждения.

Таково разъяснение сути «блага» и «щедрости».

§ 7. Заключение о четырех причинах

Рассмотрев причины и их модусы, нам [теперь] остается завершить рассуждение о них. И мы говорим следующее.

§ 7.1. Мнение о неуниверсальности причин

Об означенных четырех причинах порой думают, будто они не[1710] совмещаются (г. *иджтама'а*) во многих вещах, исследуемых в науках. Так, в отношении недвижных вещей <299> и математических [объектов] полагают, что у них нет ни действователя, т. е. принципа движения, ни цели (*гāйä*), ибо думают, будто цель присуща движению, ни материи – изучаются только их формы.

Вот почему некоторые пренебрежительно относятся к ним[1711], поскольку-де они не указывают на перфекционную причину.

§ 7.2. Исследование причин – дело метафизики

Но исследование этих [причин] – дело данной науки. И это не потому, что [должна] быть одна наука, которая трактует их как противолежащие друг другу [деления], – ведь они не противолежащие (*мутаḳābилä*), а поскольку одна наука как одна наука [призвана] разъяснить, как дело обстоит с ними[1712].

Ведь даже если и принять, что эти причины не совмещаются во всех науках так, чтобы они выступали в числе общих вещей, присутствующих во [всех] разных объектах наук, то все равно они наличествуют в различных науках[1713].

И если они и имеются в одной отдельной науке, как, например, в естественной науке, в чьей дисциплине присутствуют все эти принципы, то означенная наука не в силах (*муннä*) разъяснить[1714] их, ибо они служат принципами естественной науки, а таковая исследует [только] привходящее к ним.

§ 7.3. Несостоятельность указанного мнения

В действительности, дело [в отношении недвижных и математических объектов] обстоит не так. Не всякий действователь служит принципом движения, как то утверждается. Ведь по своим природам[1715] математические вещи непременно нуждаются в других[1716] для своего бытия[1717]. И их природы не отлучаются от материи: даже если в воображении (*вахм*) их отделить от нее, то и в воображении им сопутствует делимость и конфигурация, каковые обусловлены материей. Кроме того, величины почти служат ближними гиле для величинных фигур, единицы – для числа, число – для числовых свойств. Поэтому для таковых[1718] имеется и действующий принцип, и приемлющий принцип.

Но всюду, где имеются указанные два [принципа], там есть и завершенность (*тамāм*), а завершенность [здесь] – это равномерность, детерминированность и упорядоченность[1719], благодаря которым у [математических вещей] есть присущие им свойства: они [существуют] ради обладания имеющимися у них упорядоченностью, равномерностью и детерминированностью. Если отказывают таковому в бытии завершенностью, т. е. целью (*гāйā*) движения, то ничто не препятствует ему быть благом. И поскольку оно есть благо, то служит причиной – ведь и там[1720] вещь служит причиной ввиду бытия благом, а потом этому благу случилось оказаться завершенностью для движения, раз путь к нему проходит через движение. <300>

Кроме того[1721], если бы свойства и сопутствующие, которые имеются у этих [математических вещей], не были бы целями, к которым ведут их фигуры (ед. *хай'ā*)[1722], добивающийся не добивался бы этих [фигур] в материях ради этих целей. Ведь действователь движет материю к бытию круглой, но целью служит не сама округлость, а одно из ее свойств и сопутствующих[1723], так что круг преследуется именно ради такового.

§ 7.4. Превосходство науки о целевых причинах

Поскольку означенные причины оказываются общими (*муштарак*)[1724], то должны исследоваться людьми этой науки[1725].

И здесь исследуется не только общее между науками, но и свойственное каждой науке в отдельности, если таковое служит одним из принципов [частной] науки, будучи акциденталией для общего. Ведь эта наука[1726] может исследовать акциденталии, которые специфицируют партикулярии[1727], если первичным образом эти акциденталии являются самостными для них и если они еще не выступают в качестве самостных акциденций для объектов частных наук[1728].

Были бы отдельные науки[1729], лучшей из них выступала бы наука о цели, и именно она представляла бы мудрость (*аль-ḥикмä*). И теперь лучшей частью данной науки служит таковая, т. е. наука, исследующая целевые причины вещей[1730]. <301–303>

КНИГА СЕДЬМАЯ

в трех главах

[тождество и различие;
об эйдосах и числах как
принципах]

Глава [первая]
Акциденталии единства – тождество и его деления; акциденталии множества – инаковость, различие и известные разряды противолежания[1731]

§ 1. Введение

§ 1.1. Итоговое замечание

Похоже, в интересующем нас плане мы исчерпали обсуждение вещей, которые свойственны (г. *ихтаṣṣа*) сущему (*хувиййа̄*) как таковому или привходят (г. *ляхиḳа*) к нему.

§ 1.2. Эквивалентность «единого» и «сущего» в плане предикации, но не смысла

Но единое (*ва̄хид*) и сущее (*маўджӯд*) могут одинаково сказываться о вещах так, что обо всем, о чем говорится как о сущем в некотором аспекте, можно сказать, что оно едино в некотором аспекте; и у всякого сущего имеется единое бытие. Вот почему порой думают, будто у обоих одно и то же понятие (*мафхӯм*). Однако дело обстоит не так. Они едины именно по субстрату, т. е. всякое, что описывается одним из них, описывается и другим. Но было бы понимаемое под «единым» тождественно понимаемому под «сущим» во всех аспектах, множественное как таковое не было бы сущим, раз оно не есть единое, хотя ему и привходит единое: о множестве говорится как о едином множестве, хотя и не в том аспекте, в каковом оно есть множество.

§ 1.3. Подлежащие рассмотрению модусы единства и множества

Посему нам следует также рассмотреть вещи, которые присущи единству и противолежащим ему (т. е. множеству), таким как тождество[1732], однородность (*муджа̄насӓ*), соответствие (*мува̄фаḳӓ*)[1733], равенство (*муса̄ва̄т*), подобие / сходство (*муша̄бахӓ*) и противолежащие им. Скорее, обсуждение противолежащей ему (единству) стороны обширнее, поскольку [разряды] единства подобные [между собой], тогда как его противоположность является вариативной, изменчивой и ответвленной.

§ 2. Тождество и его разряды

Тождество / идентичность (*хува-хувийӓ*)[1734] есть приобретение множеством иного аспекта – аспекта единства. И оно бывает или акцидентальным (*би-ль-ʻараḍ*), [или самостным (*би-з̲-за̄т*)].

Акцидентально тождественное соответствует акцидентально единому: <304> подобно тому как там говорится «единое», точно так же здесь говорится «тождественное» (*хува-хӯ*). Тождественное по качеству (*кайф*) называется *шабӣх* («сходным / подобным»)[1735], по количеству (*камм*) – *муса̄вӣ* («равным»), по соотношению / аналогии (*ʼида̄фӓ*)[1736] – *муна̄сиб* («аналогичным»).

Самостно же тождественное бывает со стороны вещей, которые конституируют самость. (ба) Тождественное по роду (*джинс*) называется *муджа̄нис* («однородным»), (бб) по виду – *мума̄с̲иль* («одновидным»)[1737], по свойству / собственному – *муша̄киль* («односвойственным»)[1738]. Противолежащие этим [понятиям] познаются через познание их самих[1739].

§ 3. Инаковость, другость, различие

Тождественному же вообще противолежит «инаковое / иное» (*гайр*)[1740]. Последнее бывает по роду, виду (то же, что и по дифференции) или акциденции. Акцидентально инаковым может служить единое нечто, которое инаково по отношению к себе в двух аспектах[1741].

Наименование же «другое» (*ʾāẖar*) терминологически (*фӣ альисṭылāх*) принято употреблять исключительно для «различного» (*мухāлиф*)[1742] по числу[1743].

Разница между инаковыми и различными состоит в том, что различные отличаются между собой по чему-то, [будучи тождественными в чем-то другом], тогда как инаковые могут отличаться сами по себе[1744].

«Различное» – более частное сравнительно с «инаковым». Таковым является и «другое»[1745].

§ 4. Противолежание

§ 4.1. Определение и разряды

Если вещи инаковы между собой (*мутагāйирā*) по высшему роду[1746] и если они бывают в материи, то сама их инаковость по высшему роду не предполагает их несовместимость в материи[1747]. Но при инаковости, обусловленной различиями по видам, которые подчиняются ближнему роду (т. е. [находящемуся] ниже рода высшего), вещи совершенно несовместимы в одном и том же субстрате[1748].

Вещи, которые не могут быть вместе в одном и том же субстрате, в одном и том же отношении (*джихā*) и в одно и то же время, называются «противолежащими [друг другу]» (*мутаḳābилāт*)[1749]. Из [части по] логике тебе известно их число и характеристики[1750].

В определенном аспекте «обладание (*ḳунйā*, *ḳынйā*) и лишенность (*ʿадам*)» включаются в «противоречие» (*танāḳуд*), а «противоположности» (*ʾаддāд*) – в «обладание и лишенность». Но аспект включения «лишенности» в «отрицание» иной, нежели аспект включения «противоположности» в «лишенность»[1751].

§ 4.2. О лишенности

Тебе надлежит знать, что «лишенность» (*ʿадам*)[1752] сказывается о различных вещах.

(1) Так говорится о том, чему свойственно быть у чего-то одного, но не у чего-то другого, поскольку у [этого другого] ему несвой-

ственно быть. <305> Таково, например, зрение: ему свойственно быть у чего-то одного, но стене не присуще обладать зрением.

(2.1) Так говорится о том, чему свойственно быть у рода (будь оно ближайшим или отдаленным), но не свойственно быть у определенной вещи из данного рода[1753].

(2.2) Так говорится о том, чему свойственно быть у вида, но не свойственно быть у определенного индивида, как, например, в случае с принадлежностью к женскому полу.

(2.3) Так говорится о том, чему свойственно быть у вещи[1754], но у нее оно отсуствует: или (2.3.1) абсолютным образом; или (2.3.2) в [положенное] ему время; или (2.3.3) поскольку его время еще не настало, например безбородость [мальчика] (*марад*); или (2.3.4) поскольку его время уже прошло, например беззубость [пожилого] (*дарад*).

Первый из этих типов сильно соответствует отрицанию, другие же различаются с ним[1755].

(3) Так говорится также применительно ко всему тому, что было утеряно по принуждению (*би-ль-ḳаср*)[1756].

(4) Так говорится и применительно к тому, что утеряно, но не целиком, – одноглазый, например, не описывается ни как слепой, ни как абсолютно зрячий. Но это по отношению к отдаленному субстрату, а именно человеку, а не к глазу.

Далее, о лишенности сказывается отрицание[1757],но не наоборот. Лишенность же не сказывается о противоположности: горькость, [например], не есть отсутствие сладкости, но еще и нечто другое, помимо этого отсутствия. Ведь лишенность может сама быть в материи, а может сопутствовать одной самости, которая предполагает для материи лишенность другой самости или же существует только при [этой] лишенности. Именно такие [самости] и есть противоположности[1758].

§ 4.3. Противоположности различны по виду и едины по роду

Мы уже объяснили, что причиной противолежания этих вещей не является инаковость родов. Оно обусловлено тем, что и их собственные самости, и их дифференции не совместимы, но уничто-

жают друг друга[1759]. <306> Поскольку же ни один высший род не противоположен другим высшим родам, то подлинные противоположности должны подчиняться какому-то роду, притом единому.

Противоположности, значит, различаются между собой по дифференциям, следовательно, принадлежат к разряду инаковых по форме[1760]: чернота и белизна, например, подчиняются «цвету»; сладкость и горькость – «вкусу».

§ 4.4. Добро и зло – не противоположности, а обладание и лишенность[1761]

Что касается добра / блага (*ẖайр*) и зла (*шарр*), то на самом деле таковые не являются высшими родами и, более того, ни добро, ни зло не указывает на унивокативное понятие. Скорее в некотором аспекте зло во всякой вещи указывает на отсутствие (*ʻадам*) совершенства, которое подобает ему, а добро – на наличие (*вуджӯд*) этого совершенства, посему они различаются на манер лишенности и наличия[1762]. Удовольствие же и страдание и подобные им вещи[1763] не соучаствуют в роде добра и зла[1764], а в чувственном, воображаемом или чем-то другом, посему не являются видами для добра или зла[1765].

Похоже, что приверженцы внешнего аспекта (*ʼахль аз-ẓāхир*) рассмотрения[1766] обратились к вещам, которые противоположны одна другой и имеют ближние роды, куда они включаются, и у которых одна группа гармонична (*мувāфиқā*) с чувством или разумом, другая дисгармонична (*муẖāлифā*) с одним из двух[1767], а затем, подобрав гармонирующее понятие и дисгармонирующее понятие, эти (приверженцы) сделали одно из них родом для некоторой группы, второе – родом для другой.

Но это не так должно быть. Ибо гармония (*мувāфақā*) и дисгармония (*муẖāляфā*) указывают на конкомитанты[1768], поскольку они не принадлежат вещам в их самостях, а лишь по соотнесению (*ʼиḍāфā*)[1769].

Далее, если гармонирующие и дисгармонирующие вещи рассматривать как две природы[1770], то для них найдутся вещи, которые с той или иной точки зрения могут считаться как роды для них. Ведь в одном аспекте их можно отнести к совокупности дей-

ствий и претерпеваний, в другом – к качествам, в третьем – к соотнесенностям. Так, поскольку таковые исходят <307> от вещей, то они включаются в действия; поскольку получены от одних вещей в других, то они включаются в претерпревания; поскольку от них утвердятся модусы (ед. *хай'ä*), которые устойчивы в их носителях, то они включаются в качества; а поскольку соответствующее соответствует соответствуемому[1771], то они включаются в соотнесенное.

Если наименование «гармония» и «дисгармония» берется в одном из этих значений конкретно, то оно входит в надлежащий ему род. Я вовсе не говорю, что одна и та же вещь входит в разные роды – таковое мы категорически запрещаем, но [в] каждом аспекте оно есть другая вещь, входящая в другой род. К тому же и те в действительности не представляют собой роды, а подобия родов, ибо являются вещами, составленными из понятия[1772] вместе с действием либо претерпеванием, или с соотнесенным, или с чем-то иным. И похоже, что по собственно своим самостям они[1773] служат качествами, которым сопутствуют остальные аспекты. Так что при всем старании утвердить гармонию и дисгармонию в качестве высших родов, [надо признать, что] у тех природ-противоположностей, которые были взяты как две природы, имеются и иные (нежели гармония и дисгармония) подлинные роды, в кои они входят. Тебе это было разъяснено в своем месте[1774].

§ 4.5. О принадлежности противоположностей к разным родам[1775]

А когда говорят о пребывании двух противоположностей в двух противоположных родах, как в случае с мужеством (*шаджā'ä*) и безрассудной отвагой (*тахаввур*), то это не очень строгое речение. Ведь мужество само по себе есть качество, а в определенном аспекте – добродетель. Равным образом, безрассудная отвага сама по себе есть качество, а в определенном аспекте – порок.

Следовательно, добродетель и порок не служат высшими родами для этих качеств, точно так же приятное и неприятное не служат родами для запахов и вкусовых качеств, но выступают для них конкомитантами, которые им следуют согласно определенным соображениям. Мужество само по себе не противополагается

ни безрассудной отваге, ни трусости (*джубн*) – противоположностями являются безрассудная отвага и трусость, входящие в разряд «свойство» (*малякā*) из [категории] «качество». Мужество же противолежит не-мужеству (*ля̄-шаджā ʻä*), как мы это показали в связи с «равным» <308> и его противолежащими[1776]. А само немужество выступает словно родом для безрассудной отваги и трусости. И если мужество противополагается безрассудной отваге, то оно противополагается ей не в силу природы своей самости, а по чему-то привходящему: поскольку это похвально, добродетельно, полезно; а та – порицаема, порочна, вредна.

§ 4.6. О подлинных противоположностях

Подлинные противоположности суть те, которые соответствуют друг другу по роду и по единому субстрату.

Для некоторых из них один и тот же субстрат способен принять обе противоположности, без преобразования его в нечто иное, прежде нежели принять другую противоположность. Другие же таковы, что субстрат сначала должен преобразоваться в нечто иное, нежели в субстрат соответствующей противоположности, дабы затем к нему пришла эта противоположность. Вещь, [например], может быть сладкой благодаря определенной смеси, но для ее становления горькой требуется иная смесь, [соответствующая горькости]. Здесь дело не такое, как в случае с превращением горячего в холодное.

Поскольку пара противоположностей принадлежит [единому] роду, то или отсутствие (*ʻадам*) одной из них в природе данного рода влечет за собой только [отсутствие] другой противоположности, и тогда между этими двумя не оказывается промежуточного / среднего (*вāсыṭā*); или же дело обстоит не так. Во втором случае либо различие (*мухāляфä*) между таким множеством и одной из двух единым различием (без разницы в плане ли большего или меньшего), либо оно варьируется. Если варьируется, так что некоторые из таковых оказываются ближе к уподоблению ей (а в ближайшем к уподоблению [должно] иметься нечто из ее формы), а другие находятся в крайнем различии с ней, то противоположностью служит именно последнее.

Значит, контрарность (*тад̣ādд*) представляет крайнее различие (*гāйат̣ аль-хиля̄ф*) между противолежащими, схожими между собой по роду и материи, ибо о крайнем различии верно говорится и там, где есть промежуточное, и там, где его нет: [главное, чтобы] две вещи были таковы, что каждая из них находится в крайнем различии с другой.

Итак, контрарность есть законченное[1777] различие (*хиля̄ф тāмм*).

§ 4.7. У единой вещи единая противоположность

Вот почему у одной вещи есть одна только противоположность. Если же кто-нибудь полагает возможным наличие предельного различия, предельной отдаленности между одной вещью и двумя другими вещами, то это нелепо.

Ибо различие между ней и ними будет или (1) различием по одному и тому же понятию <309> и в одном и том же отношении, и тогда те две вещи, различающиеся с данной вещью, окажутся совпадающими по форме различия, в каковом случае мы будем иметь уже один только вид, а не множество видов.

Или же (2) они будут различаться с ней в нескольких отношениях, и тогда мы будем иметь несколько аспектов контрарности, а не только один. И причиной тому будет не [единая] дифференция, присоединение которой к роду выделяет соответствующий вид тут же, не дожидаясь еще чего-либо, особенно в случае простых [вещей], как тебе это уже известно[1778]. Нет, но оно будет иметь место именно благодаря [множеству] конкомитантов и модусов, непременно сопутствующих виду[1779]. Между тем, речь у нас идет об одном-единственном типе контрарности, притом по самости (здесь под «самостью» подразумевается не субстанция или субстрат, а то, через что происходит контрарность, пусть таковым будет и качество)[1780].

Итак, доказано, что противоположность единой вещи едина.

§ 4.8. О промежуточных

В действительности, промежуточное / среднее (*мутавассит̣*) таково, что оно не только различно, но и сходно. Значит, к нему спер-

ва должен совершиться переход при изменении к противоположному. Поэтому черное сначала темнеет, зеленеет или краснеет, а потом белеет.

Порой промежуточные у противоположностей могут возникнуть отрицанием (*сальб*) двух крайних. Порой это обусловлено отсутствуем названия для промежуточного. Промежуточное же есть промежуточное, т. е. подлинное промежуточное, как, например, «не-теплое и не-холодное», даже если у остывшего (*фāтир*)[1781] нет названия. Такое [промежуточное] будет того же рода, [что и сами противоположности]. А если оно выходит за рамки данного рода, как, например, «не-легкое и не-тяжелое», то это не служит подлинным промежуточным, но только вербальным[1782].

У обладания и лишенности нет промежуточного в субстрате, так как они суть именно утверждение и отрицание, но привязанные к определенному роду или субстрату, времени и обстоятельству[1783]. Поэтому отношение обладания и лишенности соответствующей вещи и обстоятельству такое же, как отношение двух противоречащих (ед. *наḳы̄д*) к бытию вообще. А раз между двумя противоречащими нет никакого промежуточного, то нет его также и между лишенностью и обладанием[1784]. <310>

Глава [вторая]

Обсуждение учений древнейших философов об эйдосах и математических принципах и мотива, приведшего к этому; разъяснение основы неведения, в каковое они попали и по причине какового они отклонились [от истины][1785]

§ 1. Введение

Настало время заняться опровержением ряда мнений, которые [античными мыслителями] высказывались об [идеальных] формах[1786], математических [объектах], отделенных [от материи] (*муфāриḳä*)

принципах и универсалиях и которые расходятся с установленными нами основоположениями. Хотя в истинах, что мы выражали, и в правилах, что мы излагали, есть намек для разумеющего на распутывание всех их доводов и опровержение их учений, мы тем не менее берем на себя сей труд в надежде, что в ходе нашего развенчания будут приведены полезные вещи, [упоминание о] которых, возможно, мы упустили в том, что мы выше приводили и разъясняли.

§ 2. Учения древних философов об эйдосах и математических объектах

§ 2.1. Об эволюции доаристотелевской философии

У всякого искусства (*ṣynā‘ä*), говорим мы, есть фаза становления, когда оно еще сырое и незрелое; однако потом сие растет, созревает и достигает совершенства. Поэтому в ранний период занятия философией у греков та была риторической; затем к ней примешались софистика и диалектика; [далее она перешла к аподиктике][1787]. Среди ее частей широкую публику первейшим образом привлекала физическая [наука]; затем они стали обращать свое внимание на математическую, наконец – на метафизическую / теологическую. Но некоторые их переходы с одной дисциплины на другую были некорректны. Так, при переходе от чувственного к умопостигаемому они путались.

§ 2.2. Эйдосы как отделенные реальности: Сократ и Платон[1788]

Некоторые [философы] полагали, что деление требует наличия двух вещей в каждой <311> вещи, например [наличие] двух людей в понятии человечности – (1) человека тленного, чувственного и (2) человека умопостигаемого, отделенного, вечного (*’абадӣ*), неизменного. Наделяя каждого из этих двух [особым] бытием, они называли отделенное бытие «бытием идеальным (*миṣ̲ālӣ*)». Для каждой из природных вещей они устанавливали отделенную форму, которая и есть умопостигаемая [ее часть]: умопостигаемое нет-

ленно, тогда как всякий чувственный аспект означенных вещей тленен. Далее они считали, что науки и [аподиктические] доказательства имеют дело с этим [умопостигаемым], принимая его за объект.

[Философ], известный как Платон[1789], и его учитель Сократ переусердствовали в отстаивании сего мнения, утверждая, что у человечности есть единое понятие, в котором участвуют [человеческие] индивиды и которое сохраняется, несмотря на исчезновение этих индивидов: таковым не [может] служить чувственное понятие, которое множественное и тленное; посему речь идет о понятии умопостигаемом и отделенном.

§ 2.3. Математические объекты как отделенные принципы[1790]

Другие же [философы] считали, что отделенность присуща не означенной форме, а ее принципам. По их мнению, математические объекты, которые отделенные по своим дефинициям[1791], заслуживают отделения и в [своем] бытии; те же естественные формы, которые не являются отделенными по дефиниции, не будут отделенными и по самости. Они утверждали, что естественные формы порождаются именно благодаря соединению означенных математических форм с материей: вогнутость, например, есть математическое понятие; но при сочетании с материей [носа] оно становится курносостью, что служит естественным понятием. Вогнутость, как нечто математическое, достойна быть отделенной, а как естественное – нет.

§ 2.4. Причина, по которой отделенными принципами Платон полагал эйдосы, а не математические объекты[1792]

Платон же был более склонен к отделенности именно форм. Для него математические объекты суть понятия, промежуточные между [идеальными] формами и материальными вещами. Хотя эти объекты и отделены по своей дефиниции, тем не менее, по его мнению, никакое измерение (*бу'д*) не может существовать вне материи[1793].

В самом деле, таковое оказалось бы либо (а) конечным, либо (б) бесконечным.

(б) Если оно бесконечно, и (ба) эта [бесконечность] <312> привходит к нему вследствие собственно его природы, то любое измерение будет бесконечным! (бб) А если сия [бесконечность] обусловлена тем, что оно абстрагировано от материи, то в этом случае именно материя придает [ему] ограниченность и форму; но обе альтернативы нелепы, так что невозможно существование бесконечного измерения.

(б) Коли измерение конечно, то его ограниченность конкретным пределом и определенной фигурой исключительно вызвана претерпеванием действия со стороны чего-то внешнего, а не вследствие самой его природы. Но форма может претерпевать действие лишь в аспекте своей материи. Значит, [измерение] окажется и отделенным, и неотделенным[1794], что нелепо. Поэтому необходимо, чтобы [математические объекты] были промежуточными.

§ 2.5. Причина, побудившая вторую группу философов полагать в качестве отделенных принципов математические объекты

Другие же [философы] считали, что принципами естественных вещей служат математические объекты, каковые они полагали подлинно умопостигаемыми и подлинно отделенными.

Они говорили, что при абстрагировании телесных состояний от материи остаются только объемы, фигуры и числа. В самом деле, девять [акцидентальных] категорий таковы, что «аффективные качества и аффекты», «свойства и [состояния]», «способность и неспособность»[1795] суть вещи, присущие носителям их, [посему неотделимы от последних][1796]. Отношение / соотнесенность также зависят от подобных сим [субстратам], а посему также материальны. Остальные [категории] «где», «когда» и «положение» [явно] имеют количественный характер. Что касается «действия» и «претерпевания», то они материальны. Отсюда следует, что всё, что не является количественным, привязано к материи. Но принципом для привязанного к материи [должно] служить то, что само

оно не привязано к материи. Значит, именно математические объекты выступают в качестве принципов [материальных предметов]. Собственно они и являются истинно интеллигибелиями, тогда как прочие вещи не интеллигибельны. Вот почему в отношении цвета, вкуса и тому подобных вещей никто не может дать сколь-нибудь сто́ящее определение (*ḥадд*): [в даваемом обычно определении] речь идет просто об [установлении] отношения [определяемого] к воспринимающей силе. Отсюда следует, с точки зрения [данных философов], что ум не постигает таких вещей, [которые не служат математическими объектами], а их представляет воображение, следуя ощущению. Числа же, величины и их состояния умопостигаемы сами по себе, посему собственно они и являются отделенными.

§ 2.6. Иные взгляды на математические объекты

§ 2.6.1. Пифагорейцы[1797]

Среди [философов] были такие, кто считал математические объекты принципами, но не полагал их отделенными, – это последователи Пифагора. Все вещи они слагали из единицы (*аль-ваḥдӓ*) и двоицы (*ас̲-с̲унā'ийӓ*), отнеся единицу к области добра (*х̲айр*) и ограничения[1798] (*ḥаср*), двоицу – к области зла (*шарр*) и неограничения (*гайр аль-ḥаср*). <313>

§ 2.6.2. Другая группа философов[1799]

Некоторые приняли за принципы «большее» (*зā'ид*), «меньшее» (*нāḳыс̲*)[1800] и «равное» (*мусāвī*). При этом равное одни поставили на место гиле, ибо от него (равного) происходит изменение к двум крайностям. Иные поставили оное на место формы, поскольку сия конечна и ограничена, а у большего и меньшего нет предела[1801].

§ 2.7. Вариации взглядов на математические сущности как на принципы

§ 2.7.1. Два мнения об отношениях между числами и возникающими из них вещами

Далее [приверженцы мнения о математических объектах как о принципах] расходились между собой в отношении сложения из этих объектов всех [остальных вещей].

(1) Некоторые полагали число принципом [протяженной] величины (*миқдāр*), составляя линию из двух единиц, поверхность – из четырех единиц.

(2) Другие выделили каждой из указанных двух [величин] отдельную область[1802].

§ 2.7.2. Наиболее распространенное мнение об образовании чисел из единицы

Большинство их придерживалось мнения, что число есть принцип, а единица / единство – первопринцип, и что единство и бытие (*хувиййā*) непременно сопутствуют друг другу или являются синонимами.

Устроение же числа[1803] и его возникновение из единицы они представили тремя [различными] способами: (а) первый – на манер числового (*ʻададӣ*) числа; (б) второй – на манер математического числа; (в) третий – на манер повторения (*такрāр*).

(а) На манер числового числа – это принять единицу в качестве начала ряда, затем [расположить] двоицу, затем – троицу [и т. д.].

(б) На манер математического числа – это ставить в качестве принципа единицу, за ней – второе [число], далее – третье [и т. д.], упорядочивая число соответственно последовательному [прибавлению] единиц одной за другой.

(в) Третий [манер] – это образование числа повторением одной и той же единицы, а не прибавлением к ней какой-либо другой [единицы][1804].

§ 2.7.3. Мнения о числах в их соотношении с формами и эйдосами[1805]

Удивительно, что одна пифагорейская группа полагает, будто число состоит из единицы и субстанции. Ибо единство не существует само по себе, но выступает единством чего-либо; и [для него] субстратом [должна] служить некоторая субстанция. В результате возникает соединение[1806], [а значит,] имеет место множественность[1807].

Среди [сторонников учения о числах как о принципах] есть такие, кто для каждой математической степени (*рутбӑ*) числа устанавливает соответствующую [идеальную] форму, которая соответствует наличной [материальной] форме <314>, так что при [рассмотрении] абстрагированно [от материи] сия будет [в] ранге числа, а при смешивании с материей она будет формой человека, лошади [и так далее] – в силу нами указанной выше причины.

По мнению некоторых, между этими числовыми формами и эйдосами есть разница. Порой же их (числовые формы) считают промежуточными[1808], как было сказано ранее[1809].

С точки зрения большинства пифагорейцев, математическое число служит принципом, однако оно не является отделенным [от материи].

Среди них[1810] есть такие, кто допускает, чтобы геометрические фигуры состояли из [числовых] единиц, и этим исключается[1811] возможность деления пополам [протяженных] величин. Другие не видят ничего плохого в том, чтобы математические объекты образовались из чисел, которые [и] после составления окажутся делимыми до бесконечности. Есть и такие, кто считает числовые формы отличными от геометрических.

§ 3. Пять фундаментальных причин ошибок[1812]

Если ты поразмыслишь, то обнаружишь, что основные причины всех заблуждений означенных людей суть следующие пять.

§ 3.1. Первая причина: когда путают ментальное абстрагирование с реальным отделением

Одной из этих причин выступает полагание, что если одну вещь отделяют таким образом, что ее осмысление (*и‘тибӑр*) не соче-

тается с осмыслением другой вещи, то от этой второй та отделена и в бытии[1813].

Это словно, как если бы обращение взора только на одну из двух соседних вещей делало ее не прилегающей к другой[1814]. И вообще, это словно так, как если бы человек, рассматривавший указанную вещь не с условием о смежности, подумал, будто он рассмотрел ее с условием о несмежности[1815]: он мог рассмотреть ее именно потому, что сия не смежная [с другой], а отделенная [от нее]. Отсюда и думают о существующих в мире интеллигибелиях, что раз ум постигает их, не затрагивая сопряженного с ними, то он постигает только отделенные среди них.

Однако дело обстоит иначе. Правильнее, что всякая вещь такова, что при рассмотрении ее самой по себе, у нее будет один статус, а если она берется в соотнесенности с чем-то сопутствующим, то у нее уже окажется другой статус. Когда, например, мы умопостигаем форму[1816] человека как человека и только, то мы постигаем [его] просто сущим в аспекте его самости; но от того, что мы его постигаем таковым, еще не следует, что сам по себе[1817] он является отделенным [по бытию]. <315> Ибо смешанное [с чем-то другим], [взятое] само по себе, не соединено[1818] [с ним] именно на манер отрицания (*сальб*), а не на манер метатезы (*ʻудӯль*)[1819] – [манер], подразумевающий отделенность по бытию (*ḳывāм*). Ведь посредством восприятия или иного [психического] модуса нам нетрудно постичь исключительно одну из двух вещей, которая по бытию не может оказаться отделенной от другой, хотя и [допускает] отделимость от нее по дефиниции, понятию (*маʻнā*) и сущности (*ẖаḳыīḳā*), раз сущность одной не проникает в сущность другой и раз совместность (*маʻиййā*) предполагает сопряженность (*муḳāранā*), а не диффузию понятий.

§ 3.2. Вторая причина: полагание нумерическим единство универсалии

Второй причиной является их ошибка касательно [смысла] «одно / единое» (*аль-вāẖид*). Ведь когда мы говорим, что человечность[1820] есть единое понятие, мы не подразумеваем единое [нумерическое][1821] понятие, которое обнаруживается во многих ве-

щах и, следовательно, становится множественным вследствие соотнесенности [с таковыми], как один отец по отношению ко многим [детям]; скорее это словно [многие] отцы для разных сыновей. Мы подробно обсуждали сию [тему] в других местах[1822].

Эти люди не знают, что наши слова о едином понятии (*ма'на*) у многих вещей означают: какую бы из данных вещей мы не воображали, что она первой приходит в материю, пребывающую в том же состоянии, в каковом находится другая [материя], из такой вещи реализовался бы данный единый индивид[1823]. Точно так же, какая бы из них ни пришла первой в ум, отпечатавшись в нем, из нее получается данное единое понятие. И если одна из них приходит первой [в материю или в ум], другая уже перестает действовать и никакого влияния уже не оказывает[1824]. Это [не][1825] так, как с теплотой, которая, приходя в материю, в которой есть влага, производит [в ней] иное действие, [нежели производимое влагой], или приходя в ум, в котором ранее появилось понятие влаги и ее интеллигибелия, вызовет иное понятие[1826].

Если бы они постигли значение единого в этом [контексте], сие оградило бы их от заблуждения[1827].

§ 3.3. Третья причина: ошибочное представление об отношении сущности как таковой к единству–множественности

Третья [причина] состоит в неведении о том, что высказывание: «Данная вещь как таковая есть другая вещь, по дефиниции[1828] отличная от нее», представляет собой некорректное высказывание – наподобие ошибочного ответа того, кого спросили: «Является ли человек как человек единым или множественным?» <316>, а тот отвечает: «Един или множествен». В действительности же, человек как человек – это человек и только; в качестве человека он не есть нечто иное, нежели человек. Единство и множественность отличны от человека. Эту [тему] мы также окончательно разъяснили[1829].

§ 3.4. Четвертая причина: перенесение атрибута вечности с сущности как таковой на эту сущность, полагаемую нумерически единой

Четвертая [причина] – это их полагание, будто высказывание «Человечность существует всегда, перманентна (*бāḳыйӓ*)»[1830] – равно высказыванию «Единая или множественная человечность [существует всегда, перманентна]». Но такое было бы верно только в том случае, если бы «человечность» и «единая или множественная человечность» были бы одним и тем же понятием.

Точно так же им не следует считать, что раз они допускают перманентность человечности, то из этого они должны вывести перманентность конкретно единой (*аль-вāḫидӓ би-ʻайни-хā*) человечности, утверждая некую вечную (*ʼазалийӓ*) человечность[1831].

§ 3.5. Пятая причина: полагание, будто принципом материального может выступать любое имматериальное

Пятая [причина] состоит в полагании, что раз материальные вещи причинены, то в качестве их причины могут выступать любые вещи, которые могут отделиться [от материи].

На самом же деле, из факта того, что материальные вещи причинены, а математические объекты отделены, еще не следует, что их причинами непременно должны быть собственно математические объекты: [причинами] могут оказаться иные субстанции[1832], не из девяти [акцидентальных] категорий[1833]. Кроме того, они не вполне освоили, что в своих дефинициях геометрические [фигуры] из числа математических объектов отнюдь не обходятся без материи вообще, хотя и обходятся без определенного вида материи[1834].

§ 3.6. Заключение

По-видимому, для верификации подобных вещей достаточно тех основоположений, которые мы ранее установили. Теперь займемся сторонниками математических объектов. <317>

Глава [третья]
Опровержение учения [древних философов] о математических объектах и эйдосах[1835]

§ 1. О математических эйдосах

§ 1.1. Существование чувственного несовместимо с существованием отделенного

§ 1.1.1. Чувственное математическое существует

Мы говорим: если бы были какие-то математические объекты, которые отделены[1836] от чувственных математических, то (а) либо в чувственных вещах не было бы совершенно никакого математического объекта; (б) либо был бы таковой.

(а) Если бы в чувственном не было математического объекта, то не было бы среди чувственных предметов ни квадратного, ни кругового, ни исчисляемого. А если нет таких предметов, то как мы могли бы доказать бытие [математических объектов], а тем более вообразить их?! Ведь сам принцип, позволяющий нам вообразить их, взят из чувственного бытия – при предположении, что кто-то не ощущает чего-нибудь из них, мы должны заключить, что ничего из них таковой не воображает и не умопостигает.

Более того, мы установили бытие многих из них в чувственном[1837].

§ 1.1.2. При различии двух природ бытие отделенного было бы недоказуемо!

(б) А если природа (*ṭabī'ä*) математических объектов может существовать и в чувственных вещах, то ее можно рассматривать и саму по себе[1838]. Тогда по своей дефиниции и понятию самость [чувственного математического] (ба) либо будет соответствовать (*muṭābiḳä*) отделенному, (бб) либо будет отличной от него.

(бб) Во втором случае умопостигаемые математические объекты[1839] окажутся иными вещами, нежели те, что мы воображаем

и умопостигаем, а посему для установления их бытия нам понадобится иного рода доказательство[1840] – только после этого мы сможем уже заняться исследованием модуса их отделенности. Значит, хлипкое дело то, что они пренебрегали доказательством бытия [математических объектов], сосредотачиваясь на обосновании их отделенности.

§ 1.1.3. При тождестве двух природ отделенное и чувственное могли бы поменяться местами!

(ба) Если же означенная природа соответствует [отделенному] и разделяет с ним дефиницию, то имеет место одна из двух альтернатив.

(баа) Или эти находящиеся в чувственных вещах [математические объекты] оказываются в них[1841] благодаря исключительно своей природе – в таком случае, как могли бы они быть отделенными от того, что имеет ту же дефиницию?!

(баб) Или [бытие математическим объектом в чувственных вещах] оказывается чем-то, что привходит к ним по некоторой причине, а они претерпевают сие [привхождение] – их дефиниции не препятствует присоединению такой [акциденталии] к ним. Тогда те отделенные [математические объекты] будут способны стать материальными, а эти материальные вещи – отделенными. Но сие противоречит тому, что исповедуют [означенные философы] и на чем они основывают свое мнение[1842]. <318>

§ 1.2. Отделенное математическое не может служить причиной для чувственного математического[1843]

Далее, та материя[1844], которая [взята] вместе с [указанными] акциденталиями[1845], такова, что (а) либо она нуждается в отделенных объектах[1846], (б) либо не нуждается в них.

(а) В первом случае нужда материи в отличных от нее отделенных объектах вызвана (аа) или ее природой – тогда и те отделенные нуждаются в иных [отделенных][1847], [и так далее до бесконечности!].

(аб) Или же эта нужда в отделенных (аба) обусловлена той привходящей к материи акциденталией: не будь сей акциденталии, ма-

терия вообще не нуждалась бы в отделенных, и было бы вовсе не обязательно существование таковых. В этом случае акциденталия одной вещи обусловила бы наличие другой вещи, которая имеет первенство (*ʾaḳдам*) перед той и не нуждается в ней[1848], а также она делала бы отделенные нужными, чтобы необходимым стало их существование![1849]

(абб) Если дело не обстоит так[1850], но само бытие отделенных обусловливает бытие ее (материи)[1851] вместе с означенной акциденталией[1852], то почему бытие отделенных обусловливает [наличие] сей акциденталии в чем-то другом, а не в самих себе, раз природа [отделенных и материальных] однакова[1853]?!

(б) Если [материя] не нуждается в отделенных, то последние никоим образом не будут служить для нее ни [ближними][1854] причинами, ни первопринципами. Отсюда непременно следует, что такие отделенные ущербны (*нāḳыṣä*)[1855]. Ведь сочетающемуся с материей сопутствуют силы и действия, которых нет у отделенного – как велика разница между абстрактной[1856] человеческой фигурой (*шакль*) и человеческой фигурой, что жива и деятельна!

§ 2. О геометрических объектах как о принципах для материальных тел

§ 2.1. Разрозненность интеллигибелий делает проблематичным их соединенность в естественном теле[1857]

Удивляет тот факт, что [указанные философы], делая линию абстрагированной в своей конституции от поверхности, а точку – от линии, [не задумались над вопросом]: что же объединяет [данные объекты] в естественном теле?! Или это природа одного из них обусловливает сие? – Тогда таковая должна была бы соединить их и при отделенности! Или это будет другая сила, [например] душа, разум, Творец (*бāри*ʾ)[1858]?!

§ 2.2.Линия не может быть причиной для тела[1859]

Кроме того, как может линия каузально предшествовать полному (*тāмм*)[1860] телу, если для него она не служит ни формой (ведь линия не есть форма телесности), ни делателем, ни целью?! Если и будет здесь [каузальность], то дело скорее обстоит так, что именно полное, завершенное (*кāмиль*) в аспекте измерений тело выступает в качестве цели для линии и прочих вещей[1861]. Линия [даже] не выступает в качестве гиле для тела, но является чем-то, сопутствующим телу вследствие его конечности и разрезаемости[1862].

§ 3. О числах как о принципах

§ 3.1. О математическом числе[1863]

§ 3.1.1. Причиненные различались бы только количественно[1864]

Далее, сторонник <319> [математических] чисел должен считать, что различие между вещами обусловлено большей или меньшей множественностью (*каср̱ā*)[1865]: например, различие между человеком и лошадью состоит в том, что один из них [численно] больше (*’акс̱ар*), а другой меньше (*’ак̱алль*). Но меньшее всегда существует в большем[1866], так что один из тех[1867] будет находиться в другом![1868]

§ 3.1.2. Нелепость имела бы место как при полагании равенства единиц, так и при их различии[1869]

Среди означенных [философов] есть те, кто считает единицы / единства равными[1870] между собой. В таком случае большее будет отличаться от меньшего именно тем, что́ составляет часть последнего[1871].

Однако среди них есть и те, кто единицы также считает не равными[1872]. [На это мы говорим:] (а) если единицы различны в аспекте дефиниции, то единицами они [называются] только омонимически. (б) Если же таковые не расходятся между собой по дефиниции, но, совпадая в аспекте дефиниции, вместе с тем [одни] оказываются

больше, а [другие] – меньше, то (ба) или избыток избыточных обусловлен чем-то присущим им потенциально, наподобие [протяженных] величин[1873] – тогда единица будет величиной, а не принципом величины! (бб) Или избыток избыточных обусловлен чем-то, которое актуально присутствует в них, как в случае с числами – тогда единица окажется множественностью!

§ 3.2. О числовом числе

§ 3.2.1. Числовое число оказалось бы ни конечным, ни бесконечным[1874]

Сторонники числовых чисел, составляющие из них формы природных вещей, должны делать одно из двух:

(а) либо полагать сущее [само по себе] отделенное число конечным – тогда окончание на конкретном пределе именно его, а не другого [отделенного][1875], окажется произвольной выдумкой[1876];

(б) либо полагать его бесконечным – в этом случае [актуально] бесконечными они делают [также] формы природных вещей!

§ 3.2.2. Несостоятельность полагания различия между составляющими

Эти [философы] считают, что первая единица отличается от каждой из двух единиц, присутствующих в двоице, и что первая двоица отлична от двоицы, находящейся в троице и последующих числах, а также первее ее.

Но это нелепо. Ибо между первой двоицей и двоицей, находящейся в троице, нет различия по самости, а только по чему-то акцидентальному – вследствие соединения (*муḳāранā*) с ней другой вещи[1877]. Соединение же одной вещи с другой не может аннулировать самость последней, иначе первая не была бы соединена со второй, поскольку соединяющееся должно соединяться с чем-то сущим, так что уничтожающее не может быть соединяющимся.

Как единица[1878] может аннулировать две единицы, <320> если не уничтожит их одну за другой?! И как единица может уничтожить другую – уничтожила бы ее, не было бы двоицы!

А двоица такова, что при соединении с ней единицы она не становится отличной по самости от двоицы, существующей без присоединения к ней единицы – присоединяясь к чему-то, единица, не меняет ничего в его состоянии; совокупность она делает больше, оставляя [другую] часть [целого] в прежнем ее состоянии.

И вообще: если единицы схожи между собой[1879] и если [способ] составления [чисел из них] один и тот же, то две природы[1880] будут идентичными (ед. *муттафиḳä*), разве только к [одной из них] не привходит такое, что заставит ее измениться и разрушиться. Но невозможно, чтобы единицы не были одинаковыми, так как число образуется из одинаковых единиц, а не из других.

§ 3.2.3. Другие нелепости полагания единиц различными

Вместе с тем некоторые из [сторонников учения о числовом числе] утверждают, будто двоице как двоице присуще иное единство (*ваḥдä*), нежели имеющееся у троицы, посему[1881] [конституирующая] единица (*ваḥдä*) двоицы будет отличной от [конституирующей] единицы троицы[1882]. Отсюда следует, что десятерица не будет состоять из двух пятериц как пятериц: единицы десяти[1883] отличны от единиц пятерки, посему десятерица не будет состоять из двух пятериц. Из этого следует также, что единицы пятерицы, когда она служит частью десяти, будут отличаться от единиц пятерицы, когда она служит частью пятнадцати. Более того, они могут сказать, что имеющаяся в пятнадцати пятерица отличается от пятерицы, которая находится в просто десятерице, потому что первая есть пятерица десятерицы, являющейся частью пятнадцати[1884]. Так что десятерица, к которой присоединяется пятерица, не становится пятнадцатью, доколе ее единицы не преобразуются. Но всё это нелепо.

И еще: если бы пятерица десятерицы не была равна абсолютной пятерице[1885], то она выступала бы пятерицей только омонимически. И при такой омонимии сначала подобает разъяснить, что́ подразумевается под этим понятием!

§ 3.2.4. Если полагать составляющие тождественными, в актуальном бытии имелась бы сущностно упорядоченная бесконечность

Если же [пятерица десятерицы] была бы равна [абсолютной пятерице], то <321> равными друг другу были бы единицы, присутствующие во всех [числах], а также двоицы, троицы [и так далее]. В этом случае и форма троицы находилась бы в четверице. Но [для означенных философов] троица есть форма какого-то природного вида; такова и четверица [и другие числа]. Следовательно, в некоторых природных видах должны присутствовать виды других вещей, отличные [от них]. Например, если данное число есть форма человека, а другое – большее или меньшее – число есть форма лошади, то будь второе число больше, человеческий вид находился бы в лошадином, а будь оно меньше, лошадиный вид наличествовал бы в людском.

Отсюда следует, что формы одних видов были бы предшествующими, а формы других – последующими, в зависимости от сложности состава, и что[1886] составление [природных] видов одних из других [актуально] продолжалось бы до бесконечности[1887]. Как сущее[1888] число, самостно[1889] упорядоченное [начиная] с единицы и двоицы, может актуально следовать до бесконечности?! Невозможность этого уже разъяснена[1890].

§ 3.3. О числе через повторение

Что касается тех, кто число образует через повторение (*би-ттакрӣр*), сохраняя при этом единичное единство / единица (*аль-ваḥдӓ аль-вāḥидӓ*)[1891], то под «повторением» здесь понимается только возникновение другой вещи[1892], нумерически[1893] отличной от первой вещи. Если число производится через повторение и (а) если ни в одном из первого и второго [чисел] нет единства, то единство не выступает принципом составления числа!

(б) Если же первое как первое есть единство и второе как второе есть единство, то в этом случае имеется два единства[1894]!

В самом деле, единство не повторяется иначе, как через реализацию один раз за другим. Эта последовательность может быть (ба)

либо временно́й, (бб) либо самостной. (ба) Если сия – временна́я и (баа) если единство не уничтожается в промежутке, то оно остается таким, каким оно было, а не[1895] повторяется! (баb) Если же единство уничтожается, а затем появляется, то появляющееся есть другое[1896] индивидуальное единство[1897].

(бб) При самостной[1898] последовательности означенное [различие двух единств] еще яснее[1899].

§ 4. О других вариациях

§ 4.1. Мнения о единстве как о материи числа или его форме

Некоторые [философы] считали, что единство подобно гиле для числа, тогда как [другие] считали его подобным форме, поскольку [оно] предицируется всему[1900].

§ 4.2. Пифагорейское мнение о неделимых единицах как о принципах делимых величин[1901]

Удивительно, что пифагорейцы считали неделимые единицы принципами [протяженных] величин, даже зная, что величины бесконечно делимы. <322>

§ 4.3. Мнение о числах как о принципах для геометрических элементов[1902]

Некоторые [философы] утверждали, что при соединении с материей единица становится точкой; и на сей манер двойка производит линию, троица – поверхность, а четверица – тело[1903].

В таком случае возможно одно из двух: либо (а) материя у [всех] них общая, либо (б) каждая из них имеет разную материю.

(а) Если материя едина, то она иногда становится точкой, затем превращается в тело, затем превращается [обратно] в точку. Помимо нелепости сего, отсюда с необходимостью следует, что для тела точка может служить принципом не в большей степени, чем тело – принципом для точки; более того, та и другое могут оказаться вещами, чередующимися в одном и том же субстрате!

(б) Если их материи различны, то [, например,] в материи двоицы не будет [материи] единицы. Тогда в материи двоицы [не окажется двух единиц, а, значит,][1904] не окажется [самой] двоицы. Отсюда следует [также], что эти вещи никак не могут сосуществовать.

Согласно же проверенному учению, точка находится только в линии, которая в поверхности, которая в теле, которое в материи. Точка не служит принципом [тела], кроме как в том смысле, что она является краем (*ṭараф*) [его]; на самом деле, именно тело выступает здесь принципом – в том смысле, что оно заканчивается на точке.

§ 4.4. Мнение о большести и меньшести как о принципах

Удивительно, что некоторые принципом полагают большесть (*зийāдä*) и меньшесть (*нуḳ̣ṣāн*). Тем самым сии делают соотнесенное (*муḍāф*) принципом[1905], тогда как оно есть нечто, привходящее к сущим и [посему] последующее (*мута'а̲х̲х̲ир*) по отношению ко всем вещам.

§ 4.5. При полагании единства принципом невозможно вывести множественность

Кроме того, как они могут установить наличие множественности (*ка̲с̲рä*)?!

Ведь второе единство, в множественности присутствующее как соотнесенное (*муḍāфä*) с первым[1906], таково, что:

(а) [либо] оно существует само по себе – тогда чем одно единство будет отличаться от другого, раз необходимо-сущее-само-по-себе умножается или отличается от чего-то другого только субстанцией, а не [только] числом?!

(б) либо [оно] появляется благодаря делению [первого] единства – в таком случае единство есть не что иное, как величина!

(в) либо оно появляется благодаря другой причине – тогда по своей природе у единства имеется некоторая реализующая его причина; так что оно не принадлежит к числу вещей, которые [существуют] сами по себе, или к числу принципов, существующих без причины. <323>

§ 4.6. Мнения о связи единства и числа / множественности с добром и злом[1907]

И еше: как они могут полагать единство и множественность противоположностями, деля их на добро и зло?! При этом некоторые из них склонны причислить число[1908] к добру вследствие наличествующего в нем (числе) слаженности, порядка и строя; другие же добром полагают именно единство.

Ведь если единство относится к добру, [а множественность к злу], то как возможно, чтобы зло произошло от добра, и как возможно, чтобы умножение добра сделалось злом?! Если же множественность есть добро, а единство – зло, то как от умножения зла может получиться добро?! Как возможно, чтобы первое-принцип выступало в качестве зла, так что более совершенное (*’афḍал*) служило бы причиненным, а менее совершенное (*’анḳаṣ*) – причиной?!

§ 4.7. Мнение об отнесении числа / единства к добру, а материи – к злу

Некоторые из них относят число и единство к сфере добра, злом считая гиле.

Но (а) если гиле причинена, то у нее есть причина, [в свою очередь] опирающаяся (аа) либо на гиле, (ab) либо на форму. (аа) Если она – причина и опирается на гиле, то [вскоре] постигнешь, что́ следует из этого утверждения[1909]. (аб) Если она опирается на форму, то как может добро[1910] породить зло?!

(б) А если гиле не причинена, то сама по себе она необходима (*вāджибā*). Тогда (ба) либо она подвержена делению, (бб) либо свободна [от этого]. (ба) Если делима сама по себе, то гиле есть величина, которая, по их мнению, составлена из единиц, а значит, она также относится к благу. (бб) Если же сама по себе она неделима, то ее самость унитарна (*ваḥдāнийā*); а унитарность как таковая – благая, ибо, с их точки зрения, благость не означает ничего, кроме бытия вещи единством и упорядочено [сложенной] (*низāм*) из чисел, а единство, по их мнению, больше всего заслуживает [характеризоваться] этим[1911].

Если они возьмутся утверждать, что бытие единства единством отличается от бытия его благом, то все их основоположения окажутся подорванными. Если будут утверждать, что [сама] унитарность есть благо, то отсюда непременно следует, что гиле, будучи унитарной, благá. А если [станут заявлять, что] унитарность [действительно включает] в себя благость, но она привходящая и посторонняя по отношению к [гиле], то [им можно заметить, что] та вещь[1912], для которой сия [якобы] привходит, такова, что, вследствие ее свободы [от делимости], по отношению к ней справедливо то же самое рассуждение[1913].

§ 5. Еще одно возражение против полагания чисел принципами для чувственных вещей[1914]

Далее, как возможно, чтобы из чисел порождались тепло и холод, тяжесть и легкость, так что одно число требует движения вещи вверх, а [другое] число – вниз?! Нелепость этого избавляет от необходимости браться за разъяснение несостоятельности [такого мнения]. <324>

Правда, некоторые из них считают, что вещи рождаются из числа, соответствующего данному качеству и сосуществующего с ним. Тогда принципами выступали бы не [просто] числа, а числа вместе с качествами и прочим. Но, с их точки зрения, последнее невозможно.

§ 6. Благость математических реальностей[1915]

После всего этого знай, что математические объекты не отделимы от блага. Ибо сами по себе они обладают большой долей порядка, стройности и соразмерности. Каждому из них присущи те [свойства], каковыми ему подобает обладать – в этом собственно и состоит благость любой вещи. <325–327>

КНИГА ВОСЬМАЯ

в семи главах[1916]

[ПОЗНАНИЕ ПЕРВОПРИНЦИПА ВСЕГО БЫТИЯ И ЕГО АТРИБУТОВ][1917]

Глава [первая]
Конечность действующих и приемлющих причин[1918]

§ 1. Введение

§ 1.1. Введение к книгам VIII–X

Теперь, когда мы дошли до этого места нашего сочинения, нам подобает заключить его [рассмотрением вопроса] о познании Первопринципа (*аль-мабда' аль-'авваль*) всего бытия: существует (*маўджӯд*) ли Таковой и является ли Он одним (*вāҳид*), не имеющим ни соучастника (*шарӣк*) по рангу (*мартабā*), ни равного / подобного (*нидд*)[1919]; а также указать на Его ранг в бытии, на упорядочивание (*тартӣб*) последующих сущих и их ранги, на манер возвращения (*'аўд*) к Нему [человеческих душ], [во всем этом] полагаясь на Его споспешествование.

§ 1.2. Введение к гл. 1–3 книги VIII

Первое, что нам надо здесь сделать, – это показать, как причины (ед. *'иллā*), во всех аспектах, конечны [по числу]; что в каждом классе причин имеется первый принцип; что Принцип всех их – один; что Таковой отличен (*мубāйин*) от всех [других] сущих, [поскольку] только Он является бытийно-необходимым (*вāджиб аль-вуджӯд*); что именно от Него берет начало бытие всякого [иного] сущего.

§ 2. Доказательство от середины и крайностей[1920]

§ 2.1. Собственно доказательство

Выше мы показали, что причина бытия вещи сосуществует вместе с ней[1921]. Теперь, если предположить некое причиненное / следствие (*ма'люль*) и предположить для него причину, а для этой причины – причину, то не может быть, чтобы у каждой причины была бы свои причина, и так продолжалось бы до бесконечности.

В самом деле, если рассматривать причиненное, его причину и причину его причины в их совокупности, в их связи друг с другом, то причина причины будет абсолютной первой причиной для двух остальных (обе они будут связаны с ней причинно-следственной связью, хотя они и разнятся в том смысле, что одно из них причинено опосредованным образом, а второе – непосредственным), но таковым не является ни последнее, ни среднее. Ибо среднее (*васат*), т. е. соприкасающаяся с причиненным причина, служит причиной <328> лишь для одной вещи, а причиненное не выступает причиной для чего-либо. [Таким образом], каждое из этих трех имеет свою особенность (*хāссыййа*): особенность причиненного крайнего (*тараф*) – не быть причиной чего-либо, особенность другого крайнего – быть причиной всех остальных, особенность среднего – быть причиной для одного крайнего и причиненным для другого. Так обстоит дело независимо от того, будет ли среднее [звено] состоять из одного [члена] или из множества.

Ведь если среднее [звено] множественно, то оно будет упорядочиваться либо конечным образом, либо бесконечным. Будь оно упорядочено в качестве конечного множества, совокупность [членов] между крайними служит словно одним средним [членом], обладая срединной особенностью[1922] в отношении к крайним, и каждое из двух крайних будет обладать своей особенностью[1923]. А коли среднее [звено] будет упорядочено в качестве бесконечного множества, не имея крайнего, то всем [членам] этого бесконечного края (*тараф*) одинаково будет присуща срединная особенность. Ибо какую бы совокупность [из этих членов] мы ни взяли, они служат и причиной для последнего причиненного, и причиненным, поскольку причиненным является каждый из ее [членов], – сово-

купность в своем бытии зависит от этих [своих членов], а зависящее в своем бытии от причиненного причинено; только эта совокупность такова, что она выступает условием для бытия последнего причиненного и причиной для него. И как бы ни увеличивали количество взятых [членов], [срединный] ее статус остается неизменным, и так до бесконечности. Выходит, что бесконечное множество [членов] будет срединным, без крайнего, что невозможно. Следовательно, не может быть, чтобы существовала совокупность причин, среди которых не было бы непричиненной причины, или первопричины[1924].

§ 2.2. Некорректность гипотезы о бесконечности средних звеньев

Если кто-то допускает, что предшествование причин причинам может идти до бесконечности, при признании наличия двух крайних таким образом, что будут иметься две крайних, между которыми есть бесконечное число срединных, то и это [допущение] не препятствует [достижению] нашей цели – доказательству бытия первой причины.

В действительности же, утверждение о наличии двух крайних и бесконечного числа срединных есть лишь вербальное заявление, без какого-либо подлинного убеждения, ибо если совокупность имеет крайнее, то она сама по себе конечна. Если человек <329> не доходит до ее края, то это положение (*ма ʿна*) относится к исчисляющему, а не к самому исчисляемому. Быть вещи конечной самой по себе – это иметь край. Следовательно, все, что [заключено] между двумя крайними, необходимым образом ограничено ими, [т. е. конечно][1925].

§ 2.3. Заключение; универсальность данного доказательства

Из всех этих рассуждений явствует, что имеется некая первая причина. Ведь, даже если наличествующее между двумя крайними будет бесконечно, но существует крайнее, то это крайнее есть первое

для [этой] бесконечной [совокупности] и является непричиненной причиной.

Вышеприведенное доказательство пригодно для обоснования конечности всех разрядов причин, хотя мы и применяли его [лишь] к действующим причинам.

§ 2.4. О другом доказательстве

Ты уже знаешь, что всякое имеющее естественный порядок (*зӯ тартӣб фӣ аṃ-ṭаб‘*) конечно, – из [части по] физике, хотя эта тема там как бы чужая для нее[1926].

§ 3. Другое обоснование конечности материальных причин

Приступим теперь к доказательству конечности причин, которые являются частями бытия вещи, предшествуя ей по времени. К таковым собственно и прилагается наименование «элементные» (*‘унṣурийӣ*)[1927]. Это из них возникает вещь, в том смысле, что они образуют самостную ее часть.

§ 3.0. Два способа возникновения «из / от»

Наши слова о [возникновении] одной вещи из другой следует понимать в том смысле, что в бытие первой вещи вошло нечто, каковое принадлежало второй: или субстанция и ее самость, как в случае с [вхождением] человека в мальчика, когда говорят: «От мальчика возник (*кāна*) [взрослый] мужчина»; или же часть ее субстанции и самости, наподобие материи воды, когда говорят: «От воды возник воздух»[1928]. Именно так тебе подобает понимать выражение «Это возникло от того», а не в смысле следования одного за другим, когда частица «от» (*мин*) не указывает на что-либо из самости второго, но лишь на последовательность (*ба‘дийӣ*)[1929].

Итак, о возникновении одной вещи от другой – если это не только в смысле «после нее», а в смысле вхождения в первую некоего субстанционального для второй – говорится в следующих двух случаях.

1. Когда вторая вещь такова, что по самой своей природе она стремится к совершенствованию (*истикма̄ль*) посредством первой. Например, мальчик есть мальчик именно потому, что он следует по пути, ведущему к мужескости. Став взрослым мужчиной, он сам не <330> уничтожился, но совершенствовался, ибо его не покинуло что-либо субстанциональное или акцидентальное, разве только со стороны недостающего, поскольку он еще был в потенции сравнительно с последней его завершенностью (*кама̄ль ’ах̲пр*).

2. Когда вторая вещь от природы не движется к первой[1930], хотя ей необходимо присуща предрасположенность к принятию ее формы, но не со стороны ее сущности (*ма̄хиййӓ*), а со стороны носителя этой сущности, [т. е.] если первая возникает именно от того аспекта субстанции (*джаўхар*) второй, которому сопутствует потенциальность, а из того актуального [аспекта] ее субстанции она возникает только в смысле «после». Например, вода становится воздухом путем снятия с ее материи формы водности и приобретением этой материей формы воздушности.

В первом случае, как нетрудно заметить, у одной вещи реализуется та самая субстанция, что была у другой. Во втором же случае у вещи реализуется не сама субстанция другой вещи, но только ее часть, а сама эта субстанция уничтожается.

§ 3.1. О первом способе

Поскольку в первом случае субстанция предшествующего присутствует в субстанции последующего, служа словно ею самой или частью ее, то последующее представляет собой совокупность и субстанции предшествующего и дополнительного к ней совершенства. И поскольку из изложенного выше[1931] известно, что у актуально сущей конечной вещи не может быть актуальных частей (будь они физические или ментальные)[1932], которые имели бы бесконечные упорядочивания (*тара̄тпб*), то это освобождает нас от необходимости выяснить, могут ли такого рода субстраты предшествовать один другому до бесконечности, или не могут.

§ 3.2. О втором способе

Что касается второго случая, то и в отношении него очевидна необходимость конечности[1933]. Ибо первая вещь потенциально является второй именно в силу противолежания (*тақ̣ābуль*) между ее формой и формой второй, и данное противолежание состоит в невозможности для одного из противолежащих стать субстратом для другого, уничтожаясь [превращением] в него. <331> Значит, ни одно из них в действительности не предшествует другому сущностным образом (*би-з̲-з̲āт*), но только акцидентальным, т. е. по индивиду, а не по виду. Вот почему природа воды не более заслуживает быть принципом (*мабда'*) для воздуха, чем [природа] воздуха в отношении воды, – обе они словно равносильны по бытию. Вместе с тем данная индивидуальная вода может служить [принципом] для данного индивидуального воздуха, и не исключено, чтобы такая [последовательность] индивидов не имела конца или начала.

Однако нас интересуют здесь принципы не по индивидуальности, а по видовости, не по акциденции, а по сущности (*би-з̲-з̲āт*), так как в отношении первых мы допускаем наличие причин, которые предшествуют до бесконечности друг другу в прошлом или в будущем. Мы же должны установить конечность касательно вещей, которые по своей сущности служат причинами[1934]. И именно так обстоит дело в отношении второго случая, с учетом сказанного нами[1935] в [части по] физике[1936].

В первом же случае одна вещь сущностным образом выступает субстратной причиной[1937], и не может быть обратного, т. е. чтобы вторая служила причиной для первой. Ведь вторая [находится] на [стадии] завершенности, а первая – на [стадии] движения к этой завершенности, и не может быть движения к завершенности после достижения завершенности на манер того, как завершенность возможна после движения к завершенности: мужчина может [получаться] из мальчика, но не мальчик – из мужчины. <332>

Глава [вторая]
Возражения, выдвигаемые против сказанного [в предыдущей главе], и их разрешение[1938]

§ 1. Введение

В этом разъяснении[1939] мы предпочли ориентироваться на изложенное в Первоучении[1940], в книге под названием «Малая альфа» (α)[1941]. Но на сей счет выдвигались возражения, которые мы должны сначала привести, а потом заняться их разрешением.

§ 2. Возражения

§ 2.1. Первое возражение: не охвачен случай с моментальным совершенствованием

Среди этих [возражений] есть такое: кто-то вправе сказать, что Первоучитель не охватил все деления «возникновения» (*каўн*) одной вещи «из / от» (*мин*) другой. В самом деле, он упомянул [только] два способа, которыми сие имеет место быть: во-первых, это возникновение одной вещи из противоположной ей, и вообще возникновение путем [собственно] превращения (*истиҳāля̈*)[1942]; во-вторых, это возникновение совершенной[1943] вещи из того, что́ движется к ней и что́ находится в процессе возникновения[1944].

Но это деление не является исчерпывающим. Ибо всякое возникновение из чего-то другого таково, что сначала имеется одно из двух: (а) либо первая вещь, из которой возникает вторая, ничего не теряет из бытия своей самости – уничтожается только предрасположение [стать второй] (*исти‘дāд*) и от него зависящее; (б) либо вторая вещь может возникнуть из первой только при утрате ею чего-то [из бытия своей самости].

(а) В первом случае возможно одно из двух: (аа) или вторая возникает из первой, которая, имея только предрасположенность, в актуальность (*фи‘ль*) переходит сразу (*дуф‘а~~т~~*[ан]), без следования [по пути к ней] (*сулӯк*); (аб) или первая, будучи только предрасположенной, переходит в актуальность благодаря непрерывному дви-

жению, при котором она пребывает между чистой предрасположенностью и полным совершенством (*истикмāль*). <333>

(аа) В первом случае возникшее (*кā'ин*)[1945] соотносится с единичным состоянием, как в нашем высказывании: «Из неведающего о какой-то вещи возник *(кāна)* знающий [о ней]».

(аб) Во втором же случае возникшее (аба) порой соотносится с состоянием следования [к конечному статусу], как в высказывании: «От мальчика возник мужчина»; (абб) иной раз оно соотносится с состоянием чистой предрасположенности [к конечному статусу], как в высказывании: «Из семени возник мужчина». Ведь наименование «мальчик» прилагается к тому, что предрасположено к окончательному становлению мужчиной и следует [к этому модусу], а наименование «сперма» – к тому, что предрасположено к становлению мужчиной, но без условия о пребывании в состоянии следования [к этому модусу].

Среди делений Первоучитель опустил случай совершенствования, когда возникновение не соотносится с движением к совершенству[1946].

§ 2.2. Второе возражение: не охвачены некоторые случаи перехода от потенции к акту

Далее, неверно, что всякий переход от чистой предрасположенности к актуальности есть совершенствование. Ведь душа может верить в ложное мнение, тем самым переходя из потенции в акт. Но это не будет ни на манер совершенствования, ни на манер превращения[1947].

§ 2.3. Третье возражение: не охвачены случаи, подобные возникновению смеси

Далее, [четыре] элемента (ед. *'унсур*), из которых возникают возникающие–[уничтожающиеся] вещи, таковы, что при смешивании (*имтизāдж*) они оказываются превращающимися (*мустахилй*)[1948], но не будут уничтожающимися по самостным[1949] формам, как о сем тебе уже известно[1950]. Смесь (*мизāдж*) возникает в элементах не благодаря исчезновению [в них] ее противоположности, а просто [исчезновению] ее (смеси) лишенности[1951] (*'адам*)[1952].

Но этот случай не относится к той альтернативе, что [Первоучитель] иллюстрирует на примере с возникновением воздуха из воды – ибо при смешивании элементы претерпевают не уничтожение в аспекте их видов (ед. *наў‘*), а превращение [в аспекте качеств]. Он и не относится к альтернативе, что [Первоучитель] иллюстрирует на примере возникновения мужчины от мальчика – ибо по ней нет инверсии (мальчик не возникает по уничтожении мужчины), а в нашем случае таковая имеет место (по уничтожении смеси из нее возникает то, из чего она образовалась).

§ 2.4. Четвертое возражение: (1) не охвачен случай, когда у предрасположенного как предрасположенного нет названия; (2) возникновение оказывается временны́м следованием; (3) рассматривается лишь акцидентальный модус возникновения

(1) Далее, [Первоучитель] обсуждает не субстрат[1953] как субстрат, а постольку, поскольку он подразумевается в выражении «возникновение из чего-то». Известно, однако, что это [выражение] не сказывается о всяком отношении возникающего к своему субстрату. <334> Ведь если у того предрасположенного [субстрата], из которого на манер совершенствования возникает данная вещь, нет наименования в аспекте ее предрасположенности и никакого изменения не происходит с ним в аспекте состояния, в каковом он пребывает до актуализации, – если у него нет такого наименования, то нельзя сказать, что из него возникает сия вещь: не говорят, что от человека возникает мужчина, но [говорят, что мужчина возникает] от мальчика, ибо «мальчиком» таковой называется постольку, поскольку таковой несовершенен и поскольку он не достигает совершенства, кроме как через некоторые превращения на пути следования [к конечному статусу]. Это как если бы при его именовании «мальчиком» ему было присуще некое свойство (*ма‘на*), которое обозначается этим именем и которое покидает его (субстрат) при актуализации [в качестве мужчины]: будто без воображения, что у него исчезнет аспект, по причине коего он заслужил сие имя, о нем нельзя сказать, что из него данная вещь возникает.

Отсюда выходит, что тот [случай], когда отношение возникающего к субстрату[1954] не обозначается именем[1955], не подпадает под [рассматриваемые Первоучителем] альтернативы.

(2) Получается также, что [принимаемое Первоучителем во внимание] отношение возникающего к субстрату акцидентально, а не самостно. Ибо мальчик как мальчик не может стать мужчиной, пока не окажется мальчиком и мужчиной [одновременно]. Но понятие, обозначаемое именем «мальчик», должно перестать существовать для того, чтобы стать мужчиной. В конечном счете оказывается, что возникновение [мужчины] от мальчика имеет смысл [временно́го] «после» (*ба‘д*).

(3) Значит, [Первоучитель] обсуждает только субстраты, что акцидентально [служат субстратами][1956].

§ 2.5. Пятое возражение: четыре элемента могут бесконечно превращаться друг в друга

Далее, имеет место одно из двух: при возникновении из нее воздуха вода (а) либо выступает элементом для него в некотором аспекте, (б) либо таковым не служит.

(б) Если нет, то тщетно заниматься ее изучением.

(а) Если да, то не обязательно, чтобы раз воздух в аспекте своего активного (*фā‘илӣ*) качества[1957] превращается в воду, становясь ее элементом, то он не [может] превратиться в аспекте другого качества[1958], становясь элементом чего-то иного[1959] – например, в аспекте своей влажности, становясь элементом огня, без возвращения [в] воду[1960]. В свою очередь, огонь также [может превращаться] в аспекте другого качества, которое не противолежит тому качеству, в аспекте которого воздух превратился в огонь. Таким образом материальные причины уходят в бесконечность, не возвращаясь [к исходной точке своего превращения]. Значит, <335> в свете полагаемой [Первоучитем альтернативы] не явствует, что они обязательно возвращаются [к исходной точке своего превращения], а скорее явствует, что такое возвращение возможно. С этим связана возможность [их] конечности. Но не в [доказательстве] такой [возможности] заключается цель [Первоучителя], а в [доказательстве] необходимости их конечности!

§ 3. Ответы

§ 3.1. Касательно первого и второго возражений

§ 3.1.1. Общий ответ: выделенные Аристотелем две альтернативы исчерпывающи, если речь идет о возникновении субстанции как таковой

Теперь приступим к разрешению означенных возражений.

Мы говорим: Первоучитель скорее рассуждает о принципах субстанции как субстанции, а не как субстанции, к которой привходит нечто, каковое не конституирует его субстанциальность или даже не совершенствует ее[1961]. Тогда его рассуждение касается возникновения субстанции из ее элемента[1962] или ее субстрата[1963], притом (а) либо на манер возникновения вида субстанции вообще[1964], (б) либо на манер возникновения совершенства вида субстанции. Также речь идет скорее о естественном возникновении, нежели об искусственном[1965].

Если дело обстоит именно так, то элемент[1966] выступает самостной (*ẓātī*) частью в бытии и того, что возникает, и того, из чего возникает (под «самостным» я не имею в виду [просто] факт того, что [элемент] необходим для бытия составленного из него и из чего-то; ибо эта [необходимость] присуща элементу и при несамостных возникновениях, как в случае с элементом в белом теле; нет же, под «самостностью» я подразумеваю, что бытие элемента частью [составленного из него и из чего-то другого] есть нечто самостное для собственно элемента, так что он в действительности существует (*ʾiaqūm*) лишь как часть [возникающей] вещи[1967] или часть того, природным совершенством[1968] чего [эта] вещь служит[1969], – он будет частью некоторой субстанции или чего-то другого, что имеет схожий с ней статус (*ḥukm*); а не так, что элемент наличествует без такой [включенности], затем с ним случается, что он становится частью составленного из него и из [пребывающей] в нем акциденции, которая не служит ни конституентом для него, ни совершенством для его конституента – в этом случае факт его бытия частью оказывается самостным по отношению к данному составному, а не по отношению к самому элементу; нет же, он не должен быть свободным от статуса части.

Если дело обстоит так, то одно из двух:

(1) или субстрат конституируется этой [возникающей] вещью или другой [вещью], эквивалентной ей, притом реализации в нем возникающей (*хāдиṣā*) формы предшествовало наличие в нем другой вещи[1970], которая эквивалентна данной форме в плане конституции субстрата, но не может сосуществовать с этой формой. <336> Значит, из этого элемента и из данной вещи реализуется одна субстанция, но при появлении второй [формы] та [первая] составная субстанция уничтожается[1971]. Это одна из двух [выделенных Первоучителем] альтернатив.

(2) Или элемент конституируется не благодаря этой возникающей вещи, а благодаря форме, которая еще несовершенна в аспекте подобающего ей по природе – эта форма реализуется лишь постольку, поскольку она конституирует материю, но еще не реализовано то, что для сей формы является целевой (*гā'иййā*) причиной по природе. Так субстанция оказывается реализованной, но она не совершенна в аспекте [подобающего ей] по своей природе. А поскольку означенное совершенство есть совершенство, которое ей [положено] по природе, а природная сила служит принципом движения к [подобающему] по природе совершенству, то отсюда с необходимостью следует, что данная вещь не может существовать какое-то время, в течение которого она, при своей естественной целостности и отсутствии препятствия, не движется по природе к тому совершенству. Следовательно, в случае сей [выделенной Первоучителем] альтернативы следует, что предрасположенное движется к совершенству.

Отсюда явствует, что все разряды возникновения субстанции, рассматриваемого под данным углом зрения[1972], непременно подпадают в одну из двух указанных альтернатив[1973]. [Сюда относятся][1974] также все разряды возникновения одной вещи из другой, при которых для обеих [вещей][1975] принимающий (*кāбиль*)[1976] служит самостной частью – и если он рассматривается сам по себе[1977], и если рассматривается по отношению к составному[1978].

§ 3.1.2. Дополнительное возражение и ответ на него

Никто не вправе возразить, что естественная сила может не двигаться к своему совершенству из-за отсутствия содействователя извне или из-за [наличия] мешающего препятствия. Примером первого случая является недостаток солнечного света для злаков и семян, примером второго – болезни, вызывающие увядание [растений].

Ответ на это [возражение] заключается в том, что Первоучитель рассуждает не о том, что непременно находится в актуальном движении [к совершенству], а о том, что движется к совершенству и следует по пути [к нему], если нет препятствий для его природы (*ṭабӣʻӓ*) и если есть естественные причины, по природе (*ṭаб ʻ*) содействующие его природе (*ṭабӣʻӓ*)[1979]. <337>

§ 3.1.3. Замечание: при несамостном возникновении возможна бесконечная регрессия материальных причин

Итак ясно, что в этом [ракурсе] исследования[1980] из всех альтернатив [Первоучителем] во внимание принимается только указанная альтернатива[1981].

Более того, в остальных альтернативах указанный тезис[1982] не будет верным. Ибо в случае с возникновением не субстанции возможно полагать субстрат-принцип, который в отношении некоторых акцидентальных вещей не перестает приобретать одну предрасположенность за другой, так следуя до бесконечности. Примером тому может служить деревянная доска: каждый раз, когда ты собираешься придать ей определенную форму, она этим оказывается предрасположенной [становиться] определенной вещью; но как только предрасположенность приходит в актуальность, доска уже оказывается предрасположенной [становиться] другой вещью. Аналогично обстоит дело с душой при постижении интеллигибелий.

Похоже, что в естественных превращениях[1983] такая возможность[1984] не исключена.

§ 3.2. Касательно третьего возражения: в случае смеси возникновение подпадает под выделенные Аристотелем две альтернативы[1985]

Что до апории (*шубхā*), относящейся к возникновению вещей из элементов, т. е. о неподпадании ни под одну из двух означенных альтернатив, то его разрешение также очевидно в свете сказанного выше.

В самом деле, взятый отдельно элемент не предрасположен для получения животных и растительных форм. Такой предрасположенностью он обладает благодаря тому качеству, которое появляется у него в [рамках] смеси. Смешивание непременно производит в нем определенное превращение в аспекте чего-то естественного для него, хотя и не конститутивного. Тогда отношение элемента к форме смеси[1986] подпадает под альтернативу, по которой [вещь] возникает на манер превращения. Но при реализации смеси в элементе обретение им формы животности служит совершенством этой смеси, и природа [элемента] движет [смесь] к [этой форме]. В таком случае отношение элемента к форме животности аналогично отношению мальчика к мужчине[1987]. Вот почему животная форма не может уничтожаться, становясь просто смесью, как мальчик не может возникать от мужчины; тогда как смесь уничтожается, [переходя] в полагаемый простой формой [элемент][1988], наподобие превращения воды в воздух. Животное не служит элементом[1989] для субстанции элементов, а превращается в них как простые[1990]. Так смешивание и простота (*басāṭā*) чередуются в [одном и том же] субстрате[1991]. Простота не конституирует субстанцию элементов, но совершенствует природу каждого из них как простого, так что огонь оказывается чистым огнем в аспекте того качества, которое в нем наличествует, неразлучно сопутствуя его форме. Так дело обстоит с водой, а также с каждым из [остальных] элементов[1992].

Итак, возникновение животного связано с двумя возникновениями[1993], каждое из которых имеет свой собственный статус (*хукм*) в аспекте необходимости конечности[1994]. Значит, оно[1995] также подпадает под две вышеупомянутые альтернативы. <338>

§ 3.3. Касательно четвертого возражения

§ 3.3.1. Ответ на апорию, связанную с отсутствием наименования у предрасположенного как такового: наименование ничего не меняет в статусе

Что до апории, по которой среди элементов [Первоучитель] рассматривает именно те, о которых принято говорить о возникновении из них, но не те, о которых это не принято, то ответ таков: статус (*ʾaḫkām*) вещей не меняется в зависимости от имен; внимание же должно обращаться к [выраженному сим именем] смыслу (*maʿnā*) – так давайте обратимся к этому и выясним, как обстоит дело с ним.

Мы говорим: элемент или субстрат, из которого возникает вещь, таков, что если он предшествует таковой во времени, то в аспекте своего предшествования ей он обладает свойством, которого не будет при реализации у него этой вещи, а именно сильная предрасположенность [стать ею]: субстанция-то возникает из него потому, что он предрасположен принять ее форму. При исчезновении же предрасположенности в результате перехода [элемента] в актуальность субстанция реализуется, и нельзя [уже] сказать, что она возникает (*мутакаввин*) из него[1996].

Если элемент не имеет имени в аспекте предрасположенности, но берется такое его имя, которое присуще ему самому по себе, даже при невозможности возникновения из него данной вещи, то это не то имя, смысл которого связан с возникновением[1997]. Поэтому, если у элемента нет имени в аспекте предрасположенности, то в отношении него нельзя применить словесное выражение [«из чего возникает»], хотя по смыслу сие реально имеет место. И если смысл [«из чего возникает»], принадлежащий именуемой вещи, наличествует и в другой, нежели именуемой, то статус первой распространяется на вторую, хотя отсутствие имени и препятствует, чтобы ее (второй) статус был таким же и в аспекте словесного выражения.

Итак, если исходить из смысла[1998], который имелся бы у данного имени при полагании его установленным[1999], то о всякой вещи мы можем сказать, что она возникает из своего собственного элемента: мы можем сказать, например, что знающая душа возникла из души

неведающей, которая предрасположена к знанию. Мы, однако, исключаем использование выражения «возникает [из]» в отношении чего-то иного, нежели возникновения в аспекте субстанции. Посему о знающей душе мы не можем сказать, что она возникает от души, [которая неведающа и] предрасположена к знанию; но допустимо [приложение этого выражения] к субстанциям, и именно о них мы ведем речь. Вместе с тем, думаю, здесь статус субстанций, [взятых в] их самостях, не отличается от их статуса, когда они берутся вместе со своими модусами (ед. *ḫāль*). <339>

§ 3.3.2. Ответ на апорию о редукции возникновения к временно́му следованию: главное, чтобы апостериорность не была чисто темпоральной

Относительно утверждения этого [оппонента], что сие было бы возникновением «из» чего-то в смысле «после» него, [мы говорим:] неверно, что если возникновение имеет смысл следования «после», каким бы образом это ни происходило, тогда сие не будет то возникновение, какое мы имеем в виду. На самом деле, в любом возникновении из чего-то необходимо, чтобы возникающая вещь последовала после вещи, из чего она возникла. Единственно, что отвергает Первоучитель и на чем он не останавливается, это случай, когда нет ничего, кроме апостериорности (*ба‘диййä*), как в примере, который он приводит и разъясняет[2000]. Если же [вещь] возникает из [другой] вещи в смысле возникновения после нее таким образом, что из прежней субстанции осталось что-то в субстанции последующей, то сие не будет в смысле только следования – о таковом мы и ведем речь.

§ 3.3.3. Ответ на утверждение об акцидентальности субстрата: рассматриваемая материя акцидентальна по отношению к конституции возникающего, но самостна по отношению к его возникновению

Что касается утверждения этого [оппонента], будто [Первоучитель] говорит об акцидентальном элементе, а не о самостном, то здесь допущен софизм (*мугāлаṭä*), связанный с тем, что по аспек-

ту рассмотрения (*и'тибāр*) элемент возникновения не есть тот же самый элемент конституции, хотя и тождествен ему по самости. Ибо самостный элемент возникновения есть самость, соединенная с потенцией (*куввā*), тогда как самостным элементом конституции служит самость, соединенная с актуальностью (*фи'ль*); притом и тот, и другой акцидентален по отношению к тому, для чего он не является самостным[2001]. Первоучитель же говорит об элементе для возникновения, а не для конституции. Он бы взял акцидентальный элемент, если бы полагал элемент возникновения принципом конституции. Ведь мальчик не является элементом конституции мужчины, от него не возникает конституция мужчины; но мальчик служит элементом для возникновения мужчины, от него возникает мужчина.

§ 3.4. О дополнительном возражении

§ 3.4.1. Суть возражения: Аристотель не исследует элемент конституции

Кто-то может возразить: Первоучитель говорит о принципах субстанции вообще[2002]. Почему же он игнорирует элемент, который присущ субстанции в аспекте ее конституции, как в случае с субстратом неба[2003], и ограничивается элементом, присущим субстанции в аспекте ее возникновения?!

§ 3.4.2. Ответ: Аристотель исследует материальные причины не конституции, а возникновения, поскольку именно конечность таковых проблематична

Ответ таков: элемент конституции субстанции является ее частью и актуально [существует] вместе с ней. Вопрос о конечности вещей, актуально наличествующих в чем-то конечном и актуально сущем, не составляет проблемы для тех, кто освоил эту науку[2004] <340> и постиг все предшествующее; для такового проблематичен[2005] [только] вопрос о конечности или бесконечности причин – может ли это[2006] иметь место также в субстратах, потенциально [следующих] один за другим и разных по близости–отдаленности[2007].

§ 3.5. Касательно пятого возражения: бесконечное превращение элементов друг в друга невозможно при самостном возникновении

Что до последнего возражения, касающегося воды и воздуха, то его разрешение легко для тех, кто постиг сказанное нами об элементах, когда мы обсуждали возникновение и уничтожение[2008].

Здесь нас интересует именно самостное возникновение одной вещи из другой. Всякое же изменение (*тагаййур*) самостного типа касается одной оппозиции (*муḍāддä*) и ограничивается ею[2009]. Посему вещь, самостно возникшая из другой [, противоположной ей], при уничтожении необходимо [возвращается] к ней. Так обстоит дело и с другой [противоположностью]. Следовательно, совокупность изменений конечна (*маḫсӯрä*); и каждый их разряд ограничен двумя крайностями, от одной из которых мы возвращаемся к другой.

Таким образом, все упомянутые возражения (*шубах*) были разрешены.

Глава [третья]

Установление конечности целевых и формальных причин; доказательство бытия абсолютного первопринципа; окончательное суждение об абсолютной первопричине и ограниченной первопричине; доказательство того, что являющееся абсолютной первопричиной служит причиной для всех прочих причин[2010]

§ 1. Целевые причины конечны по самой своей природе

Что касается конечности целевых причин, то она явствует из того же самого места, в котором мы пытались установить их и рассеять сомнения относительно них[2011].

В самом деле, если установлено бытие целевой причины, то установлена и ее конечность. Ибо перфекционная (*тамāмиййā*) причина есть то, ради чего существуют остальные вещи, но само оно не существует ради чего-либо другого. Стояла бы за данной перфекционной причиной другая перфекционная причина, первая существовала бы ради второй, и первая не была бы перфекционной причиной, в то время как мы полагали ее таковой. <341>

А раз так, то допускающий следование перфекционных причин одной за другой до бесконечности отрицает [бытие] самих перфекционных причин, а с ним и природу блага, каковую представляет собой перфекционная причина. Ведь благо (*хайр*) есть то, чего добиваются ради него самого, а всех прочих вещей добиваются ради него – если вещь ищут ради чего-либо иного, то она является полезной, но не подлинно благой. Значит, утверждение о бесконечности перфекционных причин заключает в себе отмену самих перфекционных причин.

[Кроме того], допускающий, чтобы за каждой перфекцией / завершенностью (*тамāм*) была бы какая-то завершенность, отменяет действие разума. Ведь само собой очевидно, что разумное существо совершает свое действие разумом постольку, поскольку ищет какой-то цели и конечного результата, а если кто-нибудь будет совершать действие, не преследуя разумной цели, то о нем говорят, что он действует впустую и всуе, не в качестве разумного существа, а животного. Стало быть, вещи, которые совершают разумное как разумное, конечны, устремлены к возжеланным самим по себе целям. А коли разумное действие бывает только конечным по своей цели, и в качестве такового оно выступает не со стороны его бытия разумным, а со стороны того, что им прослеживается определенная цель, то оно конечно и со стороны его бытия целенаправленным: сам факт его бытия имеющим цель исключает возможность того, чтобы у каждой цели была цель.

Посему ясна ошибочность утверждения, будто за каждой целью стоит другая. Касательно же естественных и животных действий, из других мест [настоящего сочинения] известно, что и они имеют цель.

§ 2. Конечность формальных причин

Ближайшим образом конечность формальной причины вещи явствует из сказанного в [части по] логике и из уже известного о конечности частей вещи, актуально наличествующих согласно естественному порядку (*тартӣб ṭабӣ‘ӣ*). Ведь полная (*тāмм*) форма вещи – одна, а множественность приходит к ней на манер общего и частного. Но бытие общим или частным предполагает естественный порядок, а имеющее естественный порядок, как было установлено, должно быть конечным.

Этого соображения достаточно, чтобы избавить нас от пространных доказательств. <342>

§ 3. Бытийно-необходимое – абсолютный принцип

Начиная новое рассуждение, мы говорим следующее.

§ 3.1. Принцип для первопринципов

Если мы говорим о действующем первопринципе, а тем более об абсолютном первопринципе, то оно должно быть одним-единственным. А если говорить об элементной / материальной первопричине, формальной первопричине и тому подобном, то вовсе необязательно, чтобы таковая была одной-единственной, как это обязательно в отношении бытийно-необходимого. Ибо ни одна из них не будет абсолютной первопричиной, раз Бытийно-необходимое одно, и Оно – в разряде действующих принципов.

Следовательно, Единое Бытийно-необходимое служит также принципом и причиной для этих первых [начал] (*’авā’иль*).

§ 3.2. Создатель всего

Отсюда и из разъясненного нами выше[2012] явствует, что Бытийно-необходимое нумерически едино и что всякая прочая вещь, рассматриваемая сама по себе, является возможной (*мумкин*) в своем бытии, а значит, причиненной. И стало ясно (г. *ляʔха*), что в своей причиненности таковая непременно восходит к Нему.

Следовательно, всякая вещь, кроме Единого, которое едино по Своей самости, кроме Сущего, которое сущее по Своей самости, обретает свое бытие от чего-то другого, благодаря каковому будучи сущей (*'айс*), а сама по себе – не-сущей (*ляйс*). Это и есть значение того, что вещь «сотворена» (*мубда'*), т. е. получила бытие от иного. Сама по себе таковая заслуживает небытия (*'адам*) в абсолютном смысле – не со стороны только материи или только формы, но во всей своей совокупности: если ее совокупность не сопровождается обусловливающим ее со стороны того, что делает ее сущей, если представлять ее отдаленной от него, то ее небытие непременно будет тотальным. Следовательно, ее приведение к бытию (*'иджа̄д*) целиком исходит от ее осуществителя (*мӯджид*), и никакая ее часть не может предшествовать в этом отношении ее существованию (*вуджӯд*) – ни ее материя, ни ее форма, если она имеет материю и форму.

Итак, по отношению к Первопричине все сотворено (*мубда'*).

§ 3.3. Извечные творения, также возникшие «после» небытия

И приведение Ею вещей к бытию (*'иджа̄д*) не такое, которое дает небытию полную власть над субстанциями [всех] их, но такое, которое абсолютно закрывает небытию доступ к тому, что способно [принять] вечность (*сармад*). Это абсолютное творение (*'ибда̄' муṭлаḳ*), абсолютное осуществление (*та'йӣс муṭлаḳ*), а не просто осуществление (*та'йӣс ма̄*).

И всякая вещь[2013] возникает (*ḫа̄дис̲*) от этого Единого, и именно Оно приводит ее к возникновению (*муḥдис̲*), ибо «возникшее» (*муḥдас̲*)[2014] есть то, что существует после (*ба'да*) того, как его не было. А если бы [всякое] такое «после» (*ба'д*) носило временной характер, то ему предшествовало бы некоторое «до» (*кабль*), каковое уничтожилось бы вместе с его («после») возникновением, т. е. была бы вещь, которая квалифицировалась бы как предшествующая ему и которая не [существует] теперь. <343> Тогда никакая вещь не возникала бы без того, чтобы до нее была бы иная вещь, которая уничтожилась бы по возникновении той. И дарование возникновения (*'иḥда̄с*) из абсолютного небытия (*ляйс муṭлаḳ*), кото-

рое и есть творение (*’ибдā‘*), оказалось бы несостоятельным, лишенным какого-либо смысла.

Значит, последование, которое имеет место здесь, – это последование [только] по самости (*би-з̲-з̲āт*)[2015]. Действительно, нечто, каковым вещь обладает со стороны собственной самости[2016], предшествует тому, каковое она обретает благодаря иному. И если от иного эта вещь имеет бытие и необходимость, то от своей самости она имеет небытие и возможность, посему небытие таковой предшествует ее бытию, а ее бытие следует за ее небытием именно в смысле самостного предшествования и последования. И всякая вещь, кроме Первого-Единого (*аль-’авваль аль-вāḫид*), такова, что от самой собственной самости заслуживает того, чтобы ее бытие было последующим по отношению к ее небытию.

Глава [четвертая]
Первейшие атрибуты бытийно-необходимого Принципа[2017]

§ 1. Абсолютно единое начало всех сущих

§ 1.1. Единое

Теперь тебе уже доказано (г. *с̲абата*), что имеется нечто, которое есть бытийно-необходимое. И раньше[2018] было тебе доказано, что бытийно-необходимое едино (*вāḫид*), так что Бытийно-необходимое – едино, и ничто другое не делится с ним рангом (*мартабā*) Его: ничто, кроме Него, не является бытийно-необходимым.

§ 1.2. Начало / Принцип

Поскольку помимо Него нет чего-либо бытийно-необходимого, то Оно выступает принципом (*мабда’*) необходимости бытия для любой [другой] вещи. И именно Оно делает ее необходимой – первейшим образом или опосредованным.

§ 1.3. Первое

А если бытие всякого другого исходит от Него, то Оно – первое (*’авваль*). Но под «первым» мы не подразумеваем какое-либо понятие (*ма‘на*), которое присоединилось бы к необходимости Его бытия, так что через него она становится множественной. Нет, но этим мы имеем в виду лишь Его [статус] по отношению ко [всем] иным [сущим].

§ 1.4. Соотнесенности не вносят множественность в Его самость

Знай, что когда мы утверждали, и – более того – показали, что бытийно-необходимое не множится в каком-либо аспекте и что его самость чисто и подлинно единая, то мы этим не подразумеваем, что за ним не отрицаются какие-то бытия или что <344> у него нет соотнесенности с какими-то бытиями. Ведь такого не может быть, ибо за любым сущим отрицаются многие различные аспекты бытия и у любого сущего имеется какая-то соотнесенность и связь с [другими] вещами; тем более, если это [такое сущее], от коего исходит всякое бытие. Мы имеем в виду лишь то, что таковое едино по своей самости, не множится со стороны ее. А если за этим последуют определенные соотнесенности – положительные (*’ījjābiyyä*) или отрицательные (*сальбиййа*), то они суть конкомитанты самости и ее причиненные, которые существуют после ее бытия, не будучи для нее ни конституентами (ед. *мукаввим*), ни частями (ед. *джуз’*).

А если кто-то скажет: «Раз эти соотнесенности причинены, то для них имеется другая соотнесенность, и так до бесконечности», то таковому сто́ит обдумать установленное нами касательно соотнесенного в настоящем разделе[2019], где мы вознамерились показать конечность [цепи] соотнесенностей. Так разрешается его сомнение.

§ 2. Тождество в Нем сущности и существования

§ 2.0. Тезис

Возвращаясь [к вопросу о Его атрибутах], мы говорим: у Первого нет сущности (*māхиййā*), отличной от существования (*'иннийā*). Из начала нашего изложения[2020] тебе известно, что такое «сущность» и чем она отличается от существования там, где она отличается от него[2021]. Теперь мы говорим, что у Бытийно-необходимого не может быть сущности, которой сопутствует необходимость бытия [как нечто последующее].

Начав рассуждение с самого начала, мы говорим: бытийно-необходимое может мыслиться как само бытийно-необходимое, на манер возможности представить единое в качестве самогó единого. Но оно может мыслиться и таким образом, что его сущность есть, например, человек или какая-то иная субстанция; и этот человек или субстанция [дополнительно] есть бытийно-необходимое, подобно тому как в отношении единой [вещи] можно представить, что она – некая вода, воздух или человек, и что таковая [вдобавок] – едина.

Это положение можно понять и в свете спора[2022] о принципе естественных вещей: является ли он одним или множеством. <345> Ведь некоторые считают такой принцип единым, другие – множественным. А среди полагающих его единым есть такие, кто в качестве единого принципа утверждает не само единое, а нечто, которое едино: например, вода, воздух, огонь или тому подобное. Но есть и такие[2023], кто принципом считает само единое как единое, а не как нечто, коему сопутствует [характеристика] «единое». Таким образом, есть разница между сущностью, к которой привходят «единое» и «сущее», и между единым и сущим как таковыми.

§ 2.1. Первое обоснование

Посему мы говорим, что Бытийно-необходимое не может быть таким, чтобы в нем имелась составленность (*таркūб*): чтобы была некая самость, и [дополнительно] эта самость была бы бытийно-необходимой. У такой самости (*māхиййā*) оказалось бы, поми-

мо ее сути (*хаḳы̄ḳӓ*), еще иное понятие (*ма'на*), а именно необходимость бытия. Например, если данная самость – это быть человеком, то «быть человеком» есть нечто иное, нежели «быть бытийно-необходимым». В таком случае наши слова «необходимость бытия» или имеют какую-то суть, или нет. Но невозможно, чтобы у этого понятия не было сути, тогда как оно выступает принципом для всякой сути; более того, это оно подтверждает (г. *'аккада*) всякую [другую] суть и верифицирует (г. *ṣаẋ̣ха*) ее.

Если бы у [сего понятия] имелась суть, которая отличается от той сущности, то необходимость бытия или непременно была бы связанной с этой сущностью, без которой она не была бы необходимостью, и тогда понятие бытийно-необходимого как бытийно-необходимого наличествовало бы благодаря некой вещи, которая не тождественна с ним, и оно не было бы бытийно-необходимым с той стороны, в какой оно бытийно-необходимое, не было бы бытийно-необходимым в плане его самости как бытийно-необходимого, ибо у него было бы нечто, благодаря коему оно было бы необходимо. Но это было бы нелепо, если необходимость бытия понимать в абсолютном смысле, не привязывая его смысл к чистому (*сырф*) бытию, привходящему к сущности (*мāхиййӓ*)[2024]. А если эта необходимость берется как привходящая к сущности, то при всем ее сопутствии той вещи данная сущность отнюдь не будет <346> бытийно-необходимой в абсолютном смысле и [даже] ей не случится быть бытийно-необходимой в абсолютном смысле, ибо она не всегда необходима, а бытийно-необходимое в абсолютном смысле должно быть бытийно-необходимым в любое время.

И не таков статус бытия, если оно берется в абсолютном смысле, не в привязке к чистой необходимости, которая привходит к сущности. Ведь нет ничего предосудительного в том, если кто-то скажет, что в данном аспекте это [не всегда необходимое] бытие причинено по отношению к сущности или к какой-то другой вещи. В самом деле, бытие [по своей природе] может быть причиненным, тогда как абсолютная необходимость, которая самостна, не бывает причиненной. Абсолютному бытийно-необходимому самому по себе остается лишь реализоваться (*а. мутаḥаḳḳыḳ*)[2025] именно в виду того, что оно бытийно-необходимо само по себе, без той сущности оказываясь бытийно-необходимым. Тогда эта сущность

будет привходящей к бытийно-необходимому, которое само по себе может реализоваться в силу своей необходимости – в разуме на него как таковое можно указать [как на «вот это»], оно реализуется и без той привходящей сущности. Посему эта сущность служит сущностью не для того нечто, на которое в разуме можно указать как на бытийно-необходимое, но для чего-то другого, привходящего к нему, а это противоречит предположению о ней как о сущности для такового.

Следовательно, у Бытийно-необходимого нет иной сущности (*māхиййā*), нежели быть бытийно-необходимым. И эта [сущность] есть [Его] существование (*'инниййā*).

§ 2.2. Второе обоснование

Мы говорим: окажись существование-бытие (*аль-'инниййā ва-ль-вуджӯд*) привходящим к сущности (*māхиййā*), оно[2026] сопутствовало бы этой сущности или благодаря ей самой, или благодаря какой-то внешней вещи. Но невозможно, чтобы это было благодаря самой сущности, ибо последующее может последовать только некоему сущему[2027]. Значит, сущность имела бы бытие еще до своего явления к бытию, что абсурдно.

Также мы говорим: всякая вещь, чья сущность отличается от <347> существования (*'инниййā*), причинена. Ибо тебе известно, что в отношении сущности, которая внешняя к существованию, существование-бытие не выступает в качестве какого-либо конституента, а значит, оно принадлежит к числу конкомитантов. Означенный конкомитант сопутствует сущности или потому, что она есть эта сущность, или по причине какой-то [другой] вещи. Под сопутствованием (*люзӯм*) же мы понимаем следование по бытию, а сущее может следовать только сущему. Следовало бы существование сущности и сопутствовало бы ей в силу ее самой по себе, в своем бытии оно следовало бы некоторому бытию; но всякое, что в своем бытии следует чему-то, последнее само должно быть сущим прежде того. В таком случае сущность оказалась бы сущей (*маӯджӯдā*) по своей самости еще до своего бытия, что абсурдно. Остается предположить, что бытие присуще ей по какой-то причине. Следовательно, всякое имеющее сущность причинено.

Но все вещи, кроме Бытийно-необходимого, имеют сущности, и эти сущности таковы, что сами по себе суть бытийно-возможны – к ним бытие привходит извне. У Первого же нет сущности, и от Него эманируется бытие [вещей], у которых есть сущности. Оно представляет собой чистое бытие (*муджаррад аль-вуджӯд*) – [бытие, взятое] с условием (*би-шарṭ*) отрицания за ним небытия и всех прочих описаний (ед. *вaṣф*)[2028]. Все остальные вещи, у которых имеются сущности, суть [только] возможные, существующие благодаря Ему. Однако мои слова, что Первое есть чистое бытие с условием об устранении от Него всех дополнений, не подразумевают, что Оно есть то абсолютное бытие, в каковом [иные сущие] соучаствуют[2029], если есть[2030] сущее с таким свойством[2031]. Ибо таковое не есть сущее с условием отрицания (*би-шарṭ ас-сальб*), но сущее без условия об утверждении (*лā би-шарṭ аль-ʾиджāб*). В первом [случае][2032] я имею в виду сущее с условием не-прибавления составленности (*таркīб*), а то другое – это сущее без условия о прибавлении (*зийāдä*). Вот почему универсалия (*куллī*)[2033] предицируется всякой вещи, а то (необходимое) не предицируется там, где имеется прибавление. У всякого же другого есть прибавление[2034].

§ 3. Отрицающие описания

§ 3.1. У Него нет рода

У Первого также нет рода (*джинс*), ибо у Него нет сущности (*māхиййä*), а у кого нет сущности, у того нет и рода: род сказывается в ответ на вопрос «что это?» (*мā хӯва*). Более того, в определенном аспекте род есть часть (*баʿḍ*) данной вещи[2035]. Установлено же, что Первое – не составное (*гайр мураккаб*). <348>

И еще: понятие (*маʿнā*) [данного] рода является либо [тождественным] «бытийно-необходимому», и в таком случае оно не зависит от того, имеется ли дифференция (*фаṣл*), [или нет]. Либо же оно не есть бытийно-необходимое, будучи конституентом для такового. Тогда бытийно-необходимое окажется конституируемым чем-то, которое само – не бытийно-необходимое, что нелепо. Стало быть, у Первого нет рода.

§ 3.2. Для Него нет определения

Поскольку [у Него нет рода], то у Первого нет и дифференции. А коли у Него нет ни рода, ни дифференции, то у Него нет и дефиниции (*хадд*).

§ 3.3. Для Него нет доказательства

В отношении [Первого] нет также [аподиктического] доказательства (*бурха̄н*), поскольку Оно не имеет причины (*‘илля̈*). Его [бытие] не имеет «почему?» (*лиммийя̈*), и ты узнаешь, что и у Его действия нет «почему?»[2036].

§ 3.4. Не субстанция

Могут возразить: вы избегали употребления наименования «субстанция» (*джаўхар*) в отношении Первого, но вы не сторонились применения к Нему значения этого наименования. Ибо Оно существует не в субстрате, а это значение и есть [значение слова] «субстанция», которую вы считаете родом.

Мы отвечаем: не это есть значение «субстанции», которую мы считаем родом[2037]. Ибо ее значение таково: имеющая устойчивую (*мутақаррирӓ*) сущность вещь, чье существование не в субстрате – например, тело или душа. Доказательством того, что при понимании «субстанции» не в этом значении таковая никак не есть род, служит тот факт, что обозначаемое словом «сущее» не требует, чтобы оно было родом, и то отрицание[2038], которое присоединяется к нему, не прибавляет к его бытию ничего, кроме отношения различия (*муба̄йанӓ*). Это отрицание не заключает в себе утверждения (*’иṯба̄т*) какой-то установленной (*мухаṣṣал*) вещи помимо существования, и тем более не обозначает какую-то вещь саму по себе, но только по отношению [к другой вещи]. То утвердительное значение, которое имеется в «сущем-не-в-субстрате» и которое может принадлежать какой-то самости, – это лишь «сущее»; за ним следует нечто отрицательного и соотнесенного характера, которое внешнее к тому бытию (*хувийя̈*), каковое имеется у вещи. Если брать это значение в данном аспекте, оно – как тебе хорошо известно из [части по] логике – не будет родом.

Из [части по] логике тебе известно и то, что если мы говорим, например, «всякое А», то мы подразумеваем всякую вещь, квалифицируемую свойством А, даже если у нее есть иная сущность (*ḫаḳыīḳӓ*), нежели А-ство. Поэтому наше определение «субстанции» как «сущее не в субстрате» <349> означает, что она есть нечто, о котором сказывается как о сущем не в субстрате, т. е. «сущее-не-в-субстрате» атрибутируется ему как самому по себе имеющему [иную] сущность (*māхийӓ*) – например, «человек», «камень» или «дерево». Именно так надлежит представить себе субстанцию, чтобы она была родом. О том, что между этими двумя понятиями[2039] есть разница и что родом является одно из них, свидетельствует следующее: ты [можешь] сказать о человеке, существование которого [тебе] неизвестно, что он непременно есть такое, чье существование не бывает в субстрате; но ты не [можешь] сказать, что он непременно существует сейчас не в субстрате. В [части по] логике мы подробно разъясняли это.

Глава [пятая]

Суммарное рассуждение, словно служащее подтверждением и повторением сказанного выше о единстве Бытийно-необходимого и о совокупности Его отрицающих атрибутов[2040]

§ 1. Ему нет равного

Нам подобает вновь повторить утверждение, что сущность (*ḫаḳыīḳӓ*) Первого (*аль-’авваль*) принадлежит Ему и никому другому. Ведь Единое (*аль-вāḫид*) – поскольку Оно бытийно-необходимое – является таковым (а это и есть Его самость) или благодаря самому Его понятию (*ма‘нā*), или благодаря какой-то [другой] причине. Была бы бытийно-необходимая вещь, допустим, конкретным человеком, то будет таков или благодаря человечности, в силу того, что он человек, или не благодаря этому. Если он таков, потому что он есть человек, то человечность предполагает, чтобы существовал только

этот человек. И была бы человечность присуща чему-то другому, то это не потому, что она требует этого, но так получается в силу чего-то иного, нежели человечности.

Так обстоит дело и в отношении сущности (*ẋаḳы̄ḳӓ*) Бытийно-необходимого. Если таковая, благодаря самой себе, есть это определенное [сущее], то невозможно, чтобы сия сущность принадлежала чему-то другому, а значит, таковая есть это [определенное], и только оно. Если же <350> эта сущность имеется у этого определенного не благодаря своей самости, но благодаря чему-то иному, и она есть это определенное именно благодаря тому определяющему, то его бытие конкретно у этого определенного обретено от другого и, следовательно, таковое не будет бытийно-необходимым, что нелепо.

Стало быть, сущность (*ẋаḳы̄ḳӓ*) необходимого – это быть только у одного бытийно-необходимого.

И как может быть, чтобы отвлеченная от материи сущность (*мӓхиййӓ*) принадлежала бы двум самостям (ед. *з̲ӓт*), если две вещи бывают двумя или по причине понятия, или по причине носителя этого понятия, или по причине местоположения, или по причине времени – словом, по какой-то [конкретной] причине. Ведь любые два [сущих], которые не различаются по понятию, непременно различаются чем-то привходящим к этому понятию, чем-то сопутствующим ему. Поэтому всякое, что не имеет бытия кроме бытия понятия и не зависит от какой-то внешней причины или внешнего состояния, – чем оно может отличаться от себе подобного?!

Значит, [Бытийно-необходимое] ни с чем не разделяет свое понятие, и, стало быть, у Первого нет равного / подобного (*нидд*)[2041].

§ 2. У Него нет соучастника

Мы утверждаем также, что необходимость бытия никак не может выступать в качестве понятия, в котором соучаствуют (г. *шӓрака*) несколько [сущих], будь они со стороны сущности (ед. *ẋаḳы̄ḳӓ*) и видов тождественными или различными.

§ 2.1. Первое обоснование

Прежде всего это невозможно потому, что необходимость бытия не имеет соответствующей ей сущности (*māхиййä*), кроме самой необходимости бытия. Следовательно, у сущности (*ẋаḳы̄ḳä*) необходимости бытия не может быть [иной вещи], отличной от необходимости бытия.

§ 2.2. Второе обоснование

§ 2.2.0. Три альтернативы

И еще. Раз индивиды[2042] (*’ā̆хād*) бытийно-необходимого тождественны (*муттафиḳä*) в плане необходимости бытия, то различающие таковых вещи или (а) принадлежат всем им (так что у каждого из этих индивидов есть вещь, каковой он отличается от другого), или (б) не принадлежат никому из них, или же (в) они присутствуют только у некоторых из них, а у других имеются лишь их отрицания.

§ 2.2.1. Несостоятельность второй альтернативы

(б) Если такие вещи не принадлежат этим индивидам и нет такой вещи, по которой эти многие [сущие] различаются между собой после тождества их, то между ними нет различия в отношении сущностей (ед. *ẋаḳы̄ḳä*), т. е. они тождественны со стороны сущностей, – а мы предположили их сущности различающимися при общем их соучастии в необходимости бытия!

§ 2.2.2. Несостоятельность третьей альтернативы

(в) Если же эти вещи отсутствуют у некоторых индивидов, но наличествуют у остальных, когда, например, один из них <351> отличается от другого обладанием сущностью (*ẋаḳы̄ḳä*) необходимости бытия и каким-то еще фактором, который обусловливает отличие, а другой имеет сущность необходимости бытия при отсутствии того фактора, отличаясь от первого лишь этим отсут-

ствием, то необходимость бытия принадлежит второму благодаря самой своей сущности при отсутствии дополнительного фактора, ибо у отсутствия нет понятия, установленного (*муҳаṣṣал*) среди вещей, иначе в одной вещи было бы бесконечное число понятий, поскольку в ней бесконечное число отличий от других вещей.

У первого же необходимость бытия или установится (г. *таҳаққаḳа*) без имеющегося у того дополнения, или нет. Если она не установится, то без этого дополнения данный индивид не имеет необходимости бытия, и такое дополнение служит условием также для необходимости бытия в другом индивиде, [а мы их предполагали различными в этом отношении!][2043]. А коли же она установится без этого дополнения, то оно является излишним[2044], не служа условием для [установления] необходимости бытия. Более того, индивид был бы составленным, а бытийно-необходимое не может являться таковым.

§ 2.2.3. Несостоятельность первой альтернативы

(а) Если же у каждого из двух индивидов имеется вещь, коей он отличается от другого, то это предполагает составленность в них обоих!

Кроме того, необходимость бытия или (аа) наличествует (*йатумму*) в качестве таковой без обоих дополнений, или (аб) те служат условием для этого.

(аб) Если она наличествует [без них], то необходимость бытия не содержит различия в своей самости, но различие имеется со стороны привходящих к ней акциденталий, и бытие наличествует в качестве необходимого бытия, для своего конституирования не нуждаясь в тех привходящих!

(аа) А если необходимость бытия не наличествует [без того условия], то либо (ааа) без него не имеется сама сущность (*ҳаḳīḳӓ*) необходимости бытия, либо же (ааб) необходимость оказывается установленной (*мутаҳаққыḳ*) самой по себе вещью (*ма'нӓ*), и ни оба дополнения, и ни одно из них не входят в бытие (*хувийӓ*) таковой как бытийно-необходимой, но для обретения бытия (*вуджӯд*) эта вещь нуждается в одном из дополнений. <352> Таков, например,

случай с материей (*хайӯля*) – ее субстанциальность заключена в самом определении ее [как] материи, вместе с тем она (материя) актуально существует именно благодаря той или другой форме. Другим примером служит цвет. Его не конституирует ни чернота как дифференция, ни белизна как дифференция, хотя каждая из них словно выступает причиной для его актуального существования (*вуджӯд*) и установления (*хуṣӯл*). И специфической причиной для этого является не одна из таковых, а какая попадется из двух: сия – в одном случае, та – в другом.

(ааа) Если дело обстоит согласно первой альтернативе[2045], то каждое из дополнений входит в конституцию необходимости бытия и служит условием для нее – так что везде, где имеется необходимость бытия, там означенное дополнение непременно бывает вместе с ней.

(ааб) А если дело обстоит согласно второй альтернативе, то необходимость бытия требует чего-то такого, благодаря чему она существует, и тогда бытийно-необходимое, несмотря на утвержденность (*маḳаррур*) за ним понятия бытийно-необходимого, для своего бытия все еще нуждается в чем-то другом. Но [всё] это невозможно.

Что же касается цвета и материи, то дело там обстоит не таким образом. Ведь то, что материя есть материя или цвет есть цвет – это одно, а то, что материя или цвет существуют, – это другое. Аналогом цвета там служит бытийно-необходимое здесь, а аналогом двух дифференций – черноты и белизны – там служит то, что специфично для каждого из двух предполагаемых здесь [дополнений], ибо подобно тому как ни одна из двух дифференций не имеет отношения к утверждению (*маḳрӣр*) цветности цветностного, точно также специфика каждого из предполагаемых дополнений не имеет отношения к утверждению необходимости бытия. <353> Однако там две дифференции имели отношение к становлению цвета сущим, т. е. цвет стал чем-то иным, нежели просто цветом, чем-то бóльшим по сравнению с просто цветом. Здесь же ничего подобного не может быть, так как необходимость бытия имеет утвержденное бытие. Более того, она и есть утвержденность (*маḳаррур*) бытия, и бытие является условием для утверждения сущности (*мāхиййа*) бытийно-необходимого, или же необходи-

мость бытия есть само бытие вместе с отрицанием (*ʻадам*) отрицания, с запрещением уничтожения.

В случае с цветом бытие есть нечто привходящее к сущности, к цвету, и именно благодаря бытию сущность, которая сама по себе есть только цвет, становится чем-то конкретно сущим вовне[2046]. Была бы специфика[2047] причиной не для утверждения сущности необходимости бытия, а для обретения ею бытия, и было бы бытие чем-то внешним по отношению к этой сущности наподобие его отношения к сущности цвета, то таким образом обстояло бы дело и со всеми прочими общими вещами[2048], специфицируемыми посредством дифференций или вообще делимыми в различных аспектах. Но бытие должно [сначала] наличествовать (*ḫāṣ̌ыл*), чтобы [затем] была его необходимость. Тогда специфика словно была бы нужна там[2049], где не должно быть нужды в ней, что нелепо. Значит, для необходимости бытие не выступает в качестве какой-то другой вещи, нужной для нее, наподобие цветности, имеющей второй бытие. И вообще, как возможно, чтобы нечто, внешнее по отношению к необходимости бытия, служило бы условием для необходимости бытия?! Как возможно, чтобы сущность (*ḫaḳыӯḳä*) необходимости бытия зависела от чего-то, делающего ее необходимой, – тогда необходимость бытия сама по себе была бы лишь возможностью бытия! <354>

И вновь подтвердим: вообще дифференции и им подобные вещи не суть таковы, чтобы посредством их учреждалась бы сущность (*ḫaḳыӯḳä*) родового понятия как понятия, но они являются причиной для становления этой сущности чем-то сущим. «Разумное», [например], есть условие, от которого зависит животное не в плане наличия у него понятия животности и ее сущности, но в плане бытия конкретным сущим. А если в качестве общего понятия взять само бытийно-необходимое, и была бы дифференция нужной для становления бытийно-необходимого сущим, то нечто, которое – подобно дифференции – вошло бы в сущность такового, каковое подобно роду! Тем более это очевидно в случае с теми [факторами], которые не являются дифференциями[2050].

Таким образом, ясно, что необходимость бытия неразделима [между несколькими сущими]. Первое, следовательно, не имеет соучастника (*шарӣк*)[2051].

§ 3. Ему нет противоположного

Поскольку Первое свободно от всякой материи (*мāддä*) и ее связей и от уничтожения, – а оба таковые служат условиями для контрарности (*таḍāдд*)[2052], – то у Него нет противоположного (*ḍыдд*)[2053].

§ 4. Итог

Как видим, у Первого нет ни рода, ни сущности (*мāхиййä*), ни качества, ни количества, ни «где», ни «когда», ни равного, ни соучастника, ни противоположного: превознесен Он и превышен![2054]. Ему нет ни дефиниции (*ḫадд*), ни доказательства (*бурхāн*)[2055], но само Оно служит доказательством всякой вещи[2056]; однако о Нем имеются явные свидетельства (ед. *далӣль*)[2057].

Если для тебя установлена истина о Нем (*ḫаḳḳаḳта-Ху*), то [ты обнаруживаешь, что] после [свойства] «бытие» (*’инниййä*) Оно описывается лишь через отрицание (*сальб*) подобий (*мушāбихāт*) Ему и утверждение (*’ӣджāб*) за Ним всех соотнесенностей (ед. *’иḍāфä*)[2058]. Ибо всякая вещь [происходит] от Него, но Оно не разделяет [что-либо] с [исходящей] от Него вещью. Оно – принцип (*мабда’*) всякой вещи, не будучи чем-то из вещей, следующих за Ним. <355>

Глава [шестая]
О том, что [Первое] – совершенно и даже сверхсовершенно; что Оно благое, одаряющее всякую следующую за Ним вещь; что Оно — истинное; что Оно – чистый ум и умопостигает все вещи; каково это [умопостижение] и как Оно познает Свою самость, как познает универсалии, как познает партикулярии и в каком смысле нельзя сказать, что Оно их постигает[2059]

§ 1. Совершенное, сверхсовершенное

Бытийно-необходимое имеет совершенное (*тāмм*) бытие, ибо ничего из Его бытия или из завершений (ед. *камāль*) Его бытия не отсутствует у Него, и ничего из рода Его бытия не существует помимо Него, как это бывает у иных [сущих]: у [данного] человека, например, многие из завершений его бытия [могут] отсутствовать в нем, и его человечность принадлежит также другим [людям].

Более того, Бытийно-необходимое сверхсовершенно (*фаўқ атамāм*), поскольку оно не только обладает [подобающим] Ему бытием, но всякое [иное] бытие есть избыток Его бытия, Ему принадлежит и от Него исходит (*фā'ид*)[2060].

§ 2. Чистое благо

По своей самости Бытийно-необходимое есть чистое благо / добро (*хайр маḥд*).

§ 2.1. Согласно первому смыслу «блага»

В общем, благо / добро (*хайр*) – это то, к чему стремится всякая вещь. А то, к чему стремится всякая вещь, есть бытие (*вуджўд*) или совершенство (*камāль*) бытия с точки зрения бытия. Небытие (*'адам*) же как таковое не вызывает к себе стремления, но только если за ним воспоследует бытие или совершенство бы-

тия, и тогда объектом стремления в действительности выступает именно бытие. Значит, бытие есть чистое благо и чистое совершенство.

Благо вообще представляет собой то, к чему стремится всякая вещь для [достижения] своей дефиниции (*ḥадд*) и для совершенства своего бытия. Зло (*шарр*) же не имеет самости, а служит или отсутствием (*ʻадам*) данной субстанции, или непригодности (*ʻадам ṣалāḥ*) [какого-то] ее состояния (*ḥāль*). Бытие, следовательно, является благостью, а совершенство бытия – <356> благостью бытия. А то бытие, к которому не примешено небытие (ни небытие субстанции, ни небытие чего-то у субстанции), но всегда актуально [существует], есть чистое благо. Бытийно же возможное само по себе (*мумкин аль-вуджӯд би-зāти-хи*) не является чистым благом. Ибо его самость как таковая не предполагает бытие самой себя: как таковая она допускает небытие. А то, что допускает небытие в каком-либо аспекте, не является во всех отношениях свободным от зла и недостатка (*наḳṣ*).

Итак, чистым благом выступает лишь Бытийно-самонеобходимое.

§ 2.2. Согласно второму смыслу

Порой благом называют и то, что дарует совершенства вещи и благие для нее аспекты (*ḫайрāт*). И мы видели[2061], что Бытийно-необходимое само по себе должно быть дарителем (*муфīд*) всякого бытия и всякого совершенства бытия.

Посему и в этом плане Оно есть благо, в каковое не входит ни зло, ни недостаток[2062].

§ 3. Истина

Всякое бытийно-необходимое истинно / истинное (*ḥаḳḳ*)[2063].

§ 3.1. Согласно первому смыслу «истинного»

Ибо истинность (*ḥаḳḳыййā*) любой вещи есть присущая ей специфичность бытия (*ḫуṣӯṣыййат вуджӯди-хи*). Поэтому нет ничего более истинного, чем само Бытийно-необходимое.

§ 3.2. Согласно второму смыслу

Истинным называется также то, убеждение в существовании чего верно (*ṣādыḳ*). И нет ничего более заслуживающего этого наименования, чем то, убеждение в существовании чего верно, верность сия перманентна, перманентность – благодаря только ему самому и ничему другому.

§ 3.3. Только Оно подлинно истинное

Все прочие вещи таковы, что их сущности (ед. *māхиййā*) – как тебе уже известно – не заслуживают бытия. Взятые сами по себе, вне соотнесенности с Бытийно-необходимым, они достойны небытия. Значит, все они недействительны (*bāṭылā*) сами по себе, но благодаря Ему истинны / реальны (*ḥaḳḳā*) и в соотнесении с обращенным к ним ликом (*ваджх*) Его учреждены (ḫāṣылā). Поэтому «бренно (*хāлик*) все, кроме лика Его»[2064].

Итак, [Бытийно-необходимое] более всего достойно (*ʾaḥaḳḳ*) быть истинным / реальным (*ḥaḳḳ*)[2065].

§ 4. Ум, умопостигающее и умопостигаемое

§ 4.1. Чистый ум

Бытийно-необходимое есть чистый ум (*ʿaḳль маḥḍ*), поскольку представляет собой самость, во всех отношениях отрешенную от материи.

Ведь тебе уже известно, что причиной того, что вещь оказывается не умопостигающей, служит материя и материальные связи, но не бытие самой вещи. Формальное (*ṣӯрī*) же бытие, т. е. ментальное (*ʿaḳлī*) бытие, есть то бытие, при учреждении (г. *таḳаррара*) которого в какой-нибудь вещи у той появляется разумение (*ʿaḳль*). Способное получить ее – это «разум в возможности»[2066]; получающее ее, будучи сначала [разумом] в возможности, – это «разум в действительности»[2067] путем совершенствования (*ʿaлӕ сабīль альистикмāль*); а то, <357> чему самому по себе такое бытие принадлежит, – это «разум сам по себе» (*ʿaḳль би-ẕāти-хи*).

§ 4.2. Умопостигающее и умопостигаемое

Точно так же [ментальное бытие] есть чистое умопостигаемое (*ма ʻқӯль*), ибо то, что вещи препятствует быть умопостигаемой, – это ее бытие в материи и в материальных связях[2068], т. е. то самое, что – как ты уже знаешь – препятствует ей быть умом. Поэтому свободное от материи и материальных связей, установившееся (*мутаҳаққық*) в им[материальном] (*муфāриқ*) бытии, является умопостигаемым самим по себе. А раз оно – и ум сам по себе, и умопостигаемое само по себе, то таковое умопостигаемо самим собой.

Следовательно, само оно – ум (*ʻақль*), умопостигающее (*ʻāқыль*) и умопостигаемое (*ма ʻқӯль*)[2069].

§ 4.3. Такая троичность не вносит множественности

Но это не значит, что здесь имеется множество вещей. Ибо таковое, будучи им[материальной] (*муджаррадӑ*) сущностью (*хувиййӑ*)[2070], есть ум; поскольку его им[материальная] сущность рассматривается как находящаяся у его самости, оно – умопостигаемое для своей самости; и поскольку, можно считать, что у него находится его самость как им[материальная] сущность, то оно умопостигает свою самость. Ведь умопостигаемое есть то, чья им[материальная] сущность (*māхиййӑ*) находится у какой-нибудь вещи; умопостигающее есть то, у чего находится им[материальная] сущность какой-нибудь вещи. И здесь вовсе необязательно, чтобы эта вещь была той же самой или другой, но просто вещью, а таковая более общая, чем та же самая или другая.

Следовательно, Первое, рассматриваемое как имеющее им[материальную] сущность какой-то вещи, – есть умопостигающее. Если же рассматривать Его им[материальную] сущность как имеющуюся у какой-то вещи, то оно умопостигаемо. А эта вещь и есть Его самость. Оно умопостигающее, поскольку у Него находится им[материальная] сущность вещи, которая (вещь) есть Его самость. И Оно умопостигаемое, поскольку Его им[материальная] сущность находится у вещи, которая есть Его самость[2071].

§ 4.4. Умопостигающее необязательно должно умопостигать иную вещь, нежели самого себя

Всякий, кто хоть немного поразмыслит, узнает, что умопостигающее требует [наличия] какого-то умопостигаемого объекта. Но это требование (*иḳтиḍā'*) не предполагает [уточнения], чтобы таким объектом было нечто другое или само оно.

Ведь если движущееся требует движущей вещи, то не собственно требование обязывает, чтобы то было иной вещью или им самим, а к этому обязывает иной способ рассмотрения – установление, что движущееся не может служить тем же, что и движущее[2072]. Вот почему некоторая группа людей, каковых немало, не перестает представлять, что среди вещей имеются самодвижущиеся, – покуда не будет доказана невозможность сего. И не само представление о движущем–движимом[2073] обязывает к этому, поскольку движимое требует [лишь] наличия у него какого-то движущего вообще, без условия, чтобы таковым было нечто другое или само движимое; а движущее требует наличия чего-то движущегося благодаря ему, без условия, чтобы таковым было нечто другое или само движущее. <358>

Таковы и соотнесенности (*'иḍāфāт*): их дуальность[2074] познается через нечто [внешнее], а не в силу самого отношения (*нисбӓ*) или соотношения (*'иḍāфӓ*), полагаемого в уме. Ведь мы достоверно (*йаḳы̄н*^{аи}) знаем, что у нас есть сила / потенция (*куввӓ*), посредством которой мы постигаем (г. *'аḳаля*) вещи. И либо той силой, посредством каковой мы постигаем означенную силу, служит сама эта сила, так что данная сила постигает сама себя, либо это постигает другая сила, а в таком случае у нас будет две силы: сила, каковой мы постигаем вещи, и сила, каковой мы постигаем первую силу, и так до бесконечности – у нас окажутся постигающие вещи силы, которые актуально бесконечны [по числу]!

§ 4.5. Вывод

Отсюда явствует, что «умопостигающее» необязательно предполагает, что оно – умопостигающее другую вещь. Нет же, всё, у чего имеется им[материальная] сущность, есть умопостигающее, и всякая им[материальная] сущность, которая имеется у такового или

у иного, – умопостигаема: раз данная сущность умопостигающая по своей самости, то она по своей самости также умопостигаема для всякой им[материальной] сущности, будь та отделенной от нее или нет.

Итак, тебе уже понятно, что само бытие [Первого] умопостигаемым и умопостигающим не предполагает, чтобы Оно было двумя ни по [Своей] самости, ни даже по аспекту рассмотрения [Его] (*и'тибāр*). Ведь суть [кажущейся] дуальности состоит в том, что Его самость рассматривается и как имеющая при себе некоторую им[материальную] сущность, и как имеющаяся при некоторой им[материальной] сущности. Здесь есть лишь предшествование и последование в плане упорядочивания понятий, но установленный [смысл] один и тот же, без разделения.

Поэтому ясно, что факт бытия Его умопостигающим и умопостигаемым не влечет за собой никакой множественности в Нем[2075].

§ 6. О Божьем умопостижении вещей

§ 6.1. Не через них самих

Не может быть, чтобы Бытийно-необходимое умопостигало вещи [исходя] из них [самих]. Иначе Его самость или конституируется через умопостигаемое Им, а значит, конституируется этими вещами, или она умопостигает акцидентальным образом – в обоих случаях она не окажется бытийно-необходимой во всех аспектах, что нелепо. И получается, что если бы не было внешних вещей, Оно не было бы в определенном состоянии, и у Него было бы состояние, которое не вытекает из Его самости, но из чего-то другого. Тогда иное оказало бы воздействие на Него, хотя все установленные выше основоположения говорят о несостоятельности этого <359> и подобного ему [утверждений].

Будучи первопринципом всякого бытия[2076], из Своей самости Бытийно-необходимое умопостигает то, для чего Оно выступает первопринципом. Оно есть первопринцип для совершенных (*тāммā*) сущих в их конкретности (*би-'а'йāни-хā*)[2077], а для возникающих-уничтожающихся сущих – в их видах первичным образом, а через таковые – в их индивидах (*би-'ашхāṣы-хā*).

Вместе с тем невозможно, чтобы эти изменяющиеся [вещи], при своих изменениях, как изменяющиеся, Оно умопостигало временны́м и индивидуальным образом, но согласно иной манере, которую мы разъясним. В самом деле, невозможно, чтобы иногда Оно временны́м образом умопостигало их в качестве сущих, не уничтоженных, а иногда Оно временны́м образом умопостигало их уничтоженными, не-сущими, ибо для каждого из двух случаев была бы отдельная интеллектная форма, и ни одна из этих двух форм не сохранялась бы при наличии другой, и Бытийно-необходимое было бы изменяющимся в Своей самости!

Кроме того, если уничтожающиеся [вещи] умопостигать [посредством] им[материальной] сущности и ее неиндивидуализированных конкомитантов, то эти [вещи] не умопостигаются как уничтожающиеся. А если их воспринимать в их сопричастности материи, ее акциденталиям, времени, составленности и индивидуации, то они больше не будут умопостигаемыми, но только ощущаемыми или воображаемыми. Мы же показали в других книгах [настоящего сочинения], что всякая чувственная форма и всякая имагинативная форма постигается как таковая лишь посредством делимого органа. Но подобно тому как утверждение за Бытийно-необходимым множества действий приписывает Ему недостаток, точно так же будет и утверждение [за Ним] множества умопостижений. В действительности же Оно умопостигает всякую вещь универсальным образом (*ʻаля̄ наḥӯ куллӣ*), тем не менее Его не минует ни одна индивидуальная вещь – от Него не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах[2078]. Это одна из удивительных вещей, представить себе которые требует особой проницательности ума[2079].

§ 6.2. Умопостигая Свою самость, Оно умопостигает вещи

Что касается способа этого [постижения], то он таков. Когда Бытийно-необходимое умопостигает Свою самость и умопостигает, что Оно есть первопринцип (*мабда'*) всякого сущего, то умопостигает первые исходящие от Него сущие и то, что рождается от них. И ни одна из вещей не явится к бытию без того, чтобы она не стала каким-то образом необходимой по причине Его – мы

уже разъяснили это. От пересечения таких причин и порождаются <360> партикулярные (*джуз'иййа*) вещи.

Зная причины и соответствия (*муṭабаḳа̄т*) между ними, Первое непременно знает и результаты их, и отделяющие их времена, и имеющиеся у них возвращения, ибо невозможно, чтобы Оно знало о тех, но не знало об этих. Посему Оно постигает партикулярные вещи в том аспекте, в каковом они универсальны (*мин ḥайṯу хийа куллиййа*), т. е. в том плане, в коем они имеют атрибуты (*ṣыфа̄т*), которыми если [эти вещи] и становятся конкретными индивидами, то [лишь] в отношении конкретного времени или конкретного состояния – коли взять другое состояние с этими же атрибутами, оно будет схожим с тем. Но поскольку [эти состояния] опираются на принципы, род каждого из которых представлен одним таким индивидом, то они опираются на индивидуальные вещи.

Мы же сказали, что подобная опора может привести к тому, что у индивида будет присущее только ему описание (*расм, ваṣф*). Если этот индивид из тех, что индивидуален и при уме, то он в силах [постичь] описуемое (*марсӯм*). Таков индивид, который единственен в своем роде и которому нет подобного, как, например, Солнце или Юпитер. А если род распространяется (*мунташир*) в индивиде[2080], то – как тебе уже известно – он не способен описать такую вещь, разве что через указание [на него как на «вот это»] (*'иша̄рӓ*).

§ 6.3. Аналогия со знанием о затмениях

Возвращаясь [к вопросу о характере знания у Первого], мы говорим следующее. Если ты знаешь движения всех небесных [тел], то тебе ведомо и всякое затмение (*кусӯф*), всякое соединение [этих тел] или разъединение, которое конкретно может иметь место, но знаешь это универсальным образом (*'аля̄ наḥў куллӣ*). В самом деле, в отношении определенного затмения ты говоришь, что оно случится после периода движения какого-то [светила], в каком-то положении к северу, когда Луна встанет напротив какого-то [светила], и между этим затмением и предшествующим ему или последующим за ним имеется какой-то отрезок времени, какой-то отрезок времени имеется и между другими двумя затмениями, так

что не остается ни одной акциденталии этих затмений, которой ты бы не знал.

Но ты знаешь об этом универсальным образом, ибо сие понятие (*ма'на*) может атрибутироваться многим затмениям, каждое из которых находится в таком же положении, что и данное затмение. Правда, ты в силу доказательства знаешь, что данное затмение может быть только одним <361> конкретным. Это, однако, не упраздняет универсальность, если ты вспомнишь сказанное выше.

Несмотря на все это ты, возможно, не станешь судить в настоящий момент о происшествии данного затмения или нет, пока посредством чувственного наблюдения не ведаешь партикулярий [небесных] движений и не ведаешь время, отделяющее такое наблюдение от того затмения. И это не то самое твое знание, что среди движений есть одно частное движение с теми свойствами, которые ты наблюдал, и что между таким движением и вторым частным затмением есть какой-то [отрезок времени], ибо обо всем этом ты можешь знать такого рода знанием, но ты не ведаешь о нем в тот момент, когда есть сомнение, существует ли оно: необходимо, чтобы из наблюдения ты приобрел нечто конкретное, благодаря чему ты узнаешь о состоянии того затмения.

Если кто станет возражать против того, чтобы называть это знанием партикулярного универсальным образом, то с таковым нечего спорить. Наша цель здесь совсем иная, а именно разъяснить, как партикулярные вещи познаются и воспринимаются знанием и восприятием, ведущими к изменению в познающем, и как они познаются или воспринимаются знанием и восприятием, которые не вызывают изменения в познающем. Ведь если тебе, как просто сущему, словно как всегда сущему, ведомо, каким образом происходят (*'амр*) затмения, то тебе ведомо не затмение вообще (*мутлакан*), а каждое имеющее быть затмение. И если произойдет данное затмение или не произойдет, это ничего в тебе не меняет: в обоих случаях твое знание будет тем же самым, т. е. что какое-то затмение с такими-то и такими-то свойствами случится после такого-то затмения или после нахождения солнца в Овне в такой-то момент, и оно будет после того-то, а после него будет то-то. И такое твое убеждение окажется верным и до того затмения, и при нем, и после него.

Но коли включишь время (*замāн*) в это [рассмотрение], и в условно взятый момент (*ʾāн*) ты будешь знать, что данное затмение не существует, а потом в другой момент будешь знать, что оно есть, то первое твое знание не останется при появлении затмения, но возникнет новое знание. В тебе произойдет упомянутое нами изменение, и не будет верно, что ты после исчезновения затмения оказался таким же, как и <362> при затмении, раз ты пребываешь во времени и моменте (*замāнū ʾāнū*). Однако Первое не включено во время и не подчинено Его статусу, посему Оно далеко от того, чтобы судить [о затмении] в такое-то время и в такое-то время, пребывая в нем (времени), далеко от того, чтобы от Него исходило новое суждение или Оно имело новое знание.

Знай, что ты приходишь к постижению партикулярных затмений именно благодаря охвату всех их причин и всего, что на небе. А если обнять [знанием] все причины [вещей] и их бытия, то отсюда можно перейти ко всем причиненным. Мы еще осветим дополнительно этот вопрос, из чего ты узнаешь, как познается тайное / невидимое (*аль-гайб*). Ты также узнаешь, как Первое, через посредство Своей самости, познает все вещи, ибо Оно есть принцип всякой вещи. Ему ведомы вещи все вместе, так как Оно является принципом одной вещи или нескольких вещей с [известными Ему] их состояниями и движениями. [Поэтому Оно знает] и то, что исходит от них, до последней детали и согласно порядку предшествования и последования, который необходимо сопутствует этим деталям. Такие вещи и суть «ключи тайного» (*мафāтиḳ аль-гайб*), каковые ведомы только Ему[2081]. Богу (*Аллāх*) лучше ведомо тайное, [как о сем сказано в Коране:] «…ведающ тайное и явное, всевелик (*ʿазīз*)[2082] Он и премудр (*хакīм*)»[2083].

Глава [седьмая]
Об отношении интеллигибелий к [Первому]; разъяснение того, что Его утверждающие и отрицающие атрибуты не влекут множественности в Его самости; о том, что Оно обладает огромнейшим изяществом, высочайшим величием и бесконечной славой; подробное рассмотрение состояния интеллектуального блаженства[2084]

§ 1. Интеллигибелии не вносят множественности

§ 1.1. Первое умопостигает вещи единым разом

Ты должен также знать, что описание Первого как ума (*ʻаḳль*) подразумевает тот простой модус (*маʻна басы̄т̣*), о котором тебе уже известно из трактата «Психология» (*китāб ан-нафс*)[2085]: в нем нет различия [в смысле наличия] упорядоченных (*мутараттибā*), отличных друг от друга (*мутаx̱āлифā*) форм, как это имеет место в душе на манер, <363> упомянутый в том же трактате.

Вот почему Первое умопостигает вещи единым разом (*дуф ʻат*^{ан} *вāx̱идат*^{ан}), по Своей субстанции не становясь множественным через них. В сущности Своей самости (*x̱аḳы̄ка̄т з̱āти-Хи*) Оно не оформляется их формами, но от Него эманируются (г. *фāд̣а*) их формы уже умопостигаемыми. И Ему более подобает быть умом, чем этим формам, эманирующимся от Его интеллекции (*ʻаḳлиййати-Хи*).

§ 1.2. Умопостижением Своей самости умопостигает все сущие

А раз Оно умопостигает Свою самость и Оно есть принцип / начало (*мабда'*) всякой вещи, то из Своей самости Первое умопостигает всякую вещь.

Ведь умопостигаемое понятие (*ма‘на*) может браться от существующей вещи, наподобие того как посредством наблюдения и чувства мы берем от неба его умопостигаемую форму. Но бывает и так, когда умопостигаемая форма не берется от бытия, а наоборот. Мы, например, умопостигаем изобретенную нами форму дома, и эта умопостигаемая форма движет нашими органами к ее осуществлению: не она сначала существовала, а потом мы ее умопостигли, но мы ее умопостигли, а затем она обрела бытие.

И таково отношение всего к бытийно-необходимому Перворазуму (*аль-‘аḳль аль-’авваль*).

§ 1.3. По Своей самости умопостигает мировой благопорядок

[Перворазум] умопостигает Свою самость и необходимо вытекающее (г. *’аўджаба*) из нее, из Своей самости Он знает и модус благоустройства (*низā́м аль-хайр*) во всем. Посему за умопостигаемой Им формой следуют формы сущих – сообразно [имеющемуся] у Него умопостигаемому порядку, но не наподобие следования света за светящимся или нагревания – за горячим, а таким способом, что Он ведает модус благоустройства в бытии и что этот модус [исходит] от Него, ведает Он и то, что от этого ве́дения эманируется бытие, располагаясь в той манере, каковую Он умопостигает как благо (*хайр*) и мерность (*низā́м*).

§ 1.4. Мировой благопорядок акидентально любим Им

Поскольку [Первое] любит (*‘ашиḳ*) Свою самость, каковая является принципом всего благоустройства, то акцидентальным образом Им любимо и сие благоустройство.

Однако Оно не движется к этому в силу влечения (*шаўḳ*). Ибо Оно никак не возбуждается воздействием того; и [вообще] ни к чему Оно не влечется и не ищет такового. Его воля (*’ирāдä*) свободна от навлекаемого влечением недостатка и от вызываемой стремлением (*ḳаḍ*) к чему-либо тревоги. <364>

§ 1.5. Интеллигибелии не составляют части Его самости

Не следует думать, что если бы интеллигибелии имели при Нем [различные] формы и множественность, то множество умопостигаемых Им форм было бы частями Его самости.

Как возможно сие, коли сами они следуют после Его самости?! Ведь Его умопостижение Своей самости есть эта самость, и таким [умопостижением] Оно умопостигает все то, что после Него. Его умопостижение Своей самости служит причиной Его умопостижения следующих за Его самостью [вещей], и Его умопостижение следующих за Его самостью [вещей] причинено Его умопостижением Своей самости. Однако интеллигибелии и формы, имеющиеся у Него после Его самости, умопостигаются именно на манер [умопостижения] интеллектных (*ʻaḳliййä*) интеллигибелий, а не психических (*нафсāниййä*)[2086]. Его соотнесенность (*ʼиḍāфä*) с ними есть соотнесенность принципа, от которого исходят [вещи], но не [наличествуют] в нем. Более того, это – соотнесенности, которые упорядочены одни за другими, хотя они [наличествуют] все вместе, без какого-либо предшествования или последования во времени. Здесь нет перехода в интеллигибелиях.

§ 1.6. Первое соотносится с вещами не как с сущими, а как с умопостигаемыми

Также не следует думать, что ментальная соотнесенность [Первого] с ними есть Его соотнесенность с ними как они существуют. Иначе всякий принцип формы в материи, которая (форма) каким-то способом – путем абстрагирования или чего-то другого – способна стать умопостигаемой, сам уже выступает как разум в действительности. Нет же, эта Его соотнесенность с ними имеет место, когда они умопостигаемы. Умопостигались бы они постольку, поскольку они сущие среди конкретов, Оно умопостигало бы [только] наличествующее в каждый момент времени, не умопостигая не-сущее из числа их вовне, покуда таковое не явится к бытию; и Оно не умопостигало бы Себя в качестве принципа означенной [не-сущей] вещи, согласно [надлежащему] порядку, покуда Оно не станет [действительным для нее] принципом.

Тогда Оно не умопостигало бы Свою самость, ибо от Нее эманируется всякое бытие, и ее постижение таковой непременно влечет постижение и другого, даже если последнее [еще] не существует.

Божественный знающий (*аль-ʻāлим ар-рубӯбӣ*), стало быть, объемлет и реализующееся (*ḫāṣыл*) бытие, и возможное (*мумкин*). И у Его самости есть соотнесенность с ними поскольку они постигаемы, а не поскольку имеют бытие среди конкретов.

§ 1.7. О модусах бытия интеллигибелий

§ 1.7.1. Три альтернативы

Остается рассмотреть вопрос о модусе их бытия умопостигаемыми:

(а) находятся ли они в самости Первого наподобие сопутствующих конкомитантов;

(б) или же у них имеется отдельное от Его самости и самости другого бытие в качестве отдельных форм, расположенных согласно определенному порядку <365> в божественном мире (*суḳʻ ар-рубӯбиййӓ*);

(в) или же они существуют в каком-то уме или душе таким образом, что при умопостижении Первым этих форм они запечатлеваются в том или этой, и такой ум или душа будут словно субстратом для этих умопостигаемых форм, которые оказываются умопостигаемыми для него как [находящиеся] в нем и умопостигаемыми для Первого как [исходящие] от Него, и Оно из Своей самости умопостигает, что Оно служит принципом их; тогда среди совокупности этих интеллигибелий будут такие, от которых умопостигается тот факт, что Первое является принципом их без какого-либо посредника, – их бытие эманируется от Него первичным образом, и будут такие, от которых умопостигается, что Первое служит им принципом через чье-то посредство – они эманируются от Него вторичным образом; так будет обстоять дело с бытием этих интеллигибелий, хотя они и запечатлены в одной и той же вещи, но одни – до, другие – после, согласно причинно-следственному порядку.

§ 1.7.2. О третьей альтернативе

Если запечатленные в данной вещи[2087] интеллигибелии находятся среди причиненных Первым, то они входят в совокупность тех, по отношению к которым Оно умопостигает Свою самость принципом их. И тогда их эманация от Него не будет соответствовать сказанному нами о том, что если Первое умопостигает [некоторое] благое, таковое явится к бытию.

Ведь [такие благие сущие] суть само Его умопостижение благого, иначе получается регрессия, поскольку требуется, чтобы Первое умопостигало тот факт, что они умопостигаются, и так до бесконечности, что нелепо. Они, следовательно, суть само Его умопостижение благого.

Если мы скажем, что по Его умопостижении их они возникли, и наряду с ними не было никакого другого умопостижения, и их возникновение есть не что иное, как их бытие умопостижениями (*ма'ḳӯля̄т*), то мы словно бы сказали: так как Первое постигло их, то Оно постигло их, или так как они возникли от Него, то они возникли от Него.

§ 1.7.3. О всех альтернативах

Если полагать эти интеллигибелии частями самости Первого, то имеется множественность.

А если их полагать конкомитантами Его самости, то Оно не окажется бытийно-необходимым с ее стороны. Ибо Оно будет соприкасаться с [неким] бытийно-возможным.

Если же полагать их отделенными от всякой самости вещами, то появляются платоновские эйдосы / формы (*ṣувар*).

Если, наконец, полагать их находящимися в каком-то уме, мы столкнемся с вышеупомянутой нелепостью[2088]. <366>

Посему ты должен всеми силами отгонять от себя такое недоумение, остерегаясь [приписывать] множественность самости Первого и не беспокоясь тем, что Его самость, взятая с какой-то соотнесенностью, окажется бытийно-возможной, ибо не в качестве причины для бытия Зайда она является бытийно-необходимой, но взятая сама по себе.

Тебе следует знать, что мир божественного[2089] столь велик и что есть разница между фактом эманации от вещи некоей формы, которая может быть умопостигаемой, и фактом эманации от вещи некоей умопостигаемой формы как умопостигаемой, и только. Первое умопостигает Свою самость принципом эманации бытия всякого умопостигаемого как причиненного умопостигаемого, подобно тому как Оно является принципом эманации всякого сущего как причиненного сущего. Постарайся освоить основоположения, которые были даны тебе и которые последуют, – и тебе станет ясно то, что должно быть ясным.

§ 2. Единство атрибутов между собой

§ 2.1. Воля Первого следует Его знанию

Первое умопостигает Свою самость и каким должно быть благоустройство (*нид̣ām аль-х̣айр*) всего. Поскольку это благоустройство умопостигаемо Им, то ему и эманироваться, возникать, существовать. И всякая вещь, бытие которой ведомо ее принципу и которая найдет свой путь к бытию от него как благо, не противореча (*гайр мунāфӣ*), а следуя благости и совершенству самости принципа, каковые сами по себе оба любимы (ед. *ма'шӯ̣к*) [им], – всякая такая вещь волима (*мурāд*) [им][2090].

Но волимое Первым не сходно с нашим: в том, что исходит от Него, Оно не преследует какой-либо цели (*гарад̣*) [с выгодой для волящего]. Ты, кажется, уже понимаешь невозможность такого, и ты еще в большей мере убедишься в этом. По своей самости Первое волит означенной, чисто интеллектной, волей (*'ирāдä 'ақлийä маҳд̣ä*)[2091].

§ 2.2. Его жизнь тождественна Его знанию

§ 2.2.1. Первое обоснование

Такова и Его жизнь (*х̣айāт*). Ведь жизнь, которая у нас, совершенствуется восприятием (*'идрāк*) и действием (*фи'ль*), т. е. движением, исходящим из двух различных сил. И уже установлено,

что само воспринимаемое Им, т. е. умопостигаемое Оным из всего, служит причиной всего, а само оно выступает принципом Его действия, заключающимся в приведении всего к бытию. Поэтому в отношении Него одним и тем же выступает восприятие [вещи] и осуществление [ее].

Следовательно, присущая Ему жизнь и не нуждается в двух силах, дабы совершенствоваться ими обеими, и не является чем-то иным, нежели [Его] знанием. И все это принадлежит Первому по самости Его.

§ 2.2.2. Второе обоснование

И еще: были бы интеллигибельные формы, которые возникают у нас и становятся причиной для наличной искусственной формы, достаточными по самому своему бытию для возникновения от них искусственной формы, т. е. были бы они формами, которые актуально служили бы <367> принципами той [вещи], для которой эта искусственная форма есть форма, умопостигаемое у нас оказалось бы самим могуществом (*ḳудрä*). Но они не таковы, ибо их бытие недостаточно для этого, и требуется возобновляющаяся воля, исходящая из стремящейся (*шаўḳыййä*) силы, чтобы от них обеих пришла в движение двигательная сила, которая приводит в движение нервы и инструментальные (*’адавиййä*) органы, а затем внешние инструменты (*’ālя̄т*) и, [наконец], материю. Поэтому само бытие этой интеллигибельной формы не является ни могуществом, ни волей. Видимо, могущество, которое у нас, находится у двигательного принципа. И эта форма есть двигатель для принципа могущества, а значит, двигатель двигателя.

Итак, воля Бытийно-необходимого не отличается от Его знания ни по своей самости, ни по своему понятию. И мы показали, что Его знание тождественно Его воле.

§ 2.3. О могуществе

Было установлено также, что Его могущество (*ḳудрä*) состоит в том, что Его самость умопостигает все таким умопостижением, которое есть принцип всего, а не взято из всего, и которое есть принцип сам по себе, независимо от бытия какой-то вещи.

Эта воля, как мы выяснили, не привязана к какой-либо цели (*гарад̣*) в эманации бытия, кроме самой этой эманации, каковая и есть щедрость / великодушие (*джӯд*)[2092]. Выше мы объяснили, что́ собой представляет щедрость[2093]; и если вспомнишь сказанное там, ты поймешь, что сама сия воля есть щедрость.

§ 3. Атрибуты как соотнесенности и отрицания

При внимательном рассмотрении обнаруживается, что первейший атрибут (*ас-с̣ыфа̄ аль-ʾӯля*) Бытийно-необходимого – это то, что Оно «сущее» (*ʾинн, маӯджӯд*). Все прочие атрибуты таковы, что некоторые из них подразумевают сие бытие (*вуджӯд*) вместе с какой-то соотнесенностью (*ʾид̣а̄фа̄*), другие – вместе с каким-то отрицанием (*сальб*). И ни один из них не влечет за собой какой-нибудь множественности (*кас̣рä*) или инаковости (*муга̄йарä*) в [Его] самости.

Так, те атрибуты, которые сочетают в себе отрицание, – это, например, если ты назовешь Первого, не делая оговорки, «субстанцией» (*джаӯхар*). Таковое означает лишь сие [Его] бытие вместе с отрицанием за оным наличия в субстрате.

Если называть Его «единым» (*ва̄х̣ид*), то подразумевается лишь сие бытие, вместе с отрицанием за ним делимости (как количественной, так и ментальной[2094]), или соучастника (*шарӣк*). <368>

Когда о Нем говорят как об уме, умопостигающем и умопостигаемом, то в действительности подразумевают лишь тот факт, что за этим отвлеченным (*муджаррад*) отрицается возможность сочетания с материей и ее связями, и оно рассматривается в плане определенной соотнесенности.

Если сказать о Нем «первое» (*ʾавваль*), то только подразумевается отношение этого бытия ко всему [сущему].

Когда называют Его «могущим» (*к̣а̄дир*), сие лишь означает, что Оно есть бытийно-необходимое, соотнесенное в том смысле, что бытие другого исходит от него согласно упомянутой нами выше манере.

Если говорят о Нем как о «живом» (*х̣айй*), то подразумевается лишь это ментальное бытие, взятое в соотнесенности со всеми [ве-

щами], которые еще и умопостигаемы Им, ибо «живой» есть тот, кто воспринимает и действует.

Когда Бытийно-необходимое называют «волящим» (*мурӣд*), то подразумевают лишь тот факт, что помимо Его интеллектности (*ʻақлийяти-Хи*), т. е. помимо отрицания за Ним материи, Оно служит принципом благоустройства всего, одновременно постигая это. Сие [описание], следовательно, состоит из соотнесения и отрицания.

Если говорят о Нем «великодушное» (*джавӣд*), то подразумевают Его в аспекте этого соотнесения-отрицания и еще одного отрицания, т. е. тот факт, что Оно не преследует для Себя какой-либо [выгодной] цели (*гарад*).

А когда называют Его «благим» (*хайр*), то подразумевают лишь непричастность этого бытия к потенциальности и недостатку, а сие есть отрицание. Или же подразумевают, что Оно служит принципом всякого совершенства и порядка, а сие есть соотнесение.

При таком понимании атрибутов истинно Первого в них не будет ничего, что непременно требует для Его самости [наличия] частей или какой-либо множественности.

§ 4. Его красота

Нет выше красоты (*джамӣль*) или изящества (*бахӣʼ*), чем быть сущностью (*мӣхиййӣ*) чисто интеллектуальной, чисто благой, свободной от всех аспектов недостатка, единой во всех отношениях. Поэтому Бытийно-необходимое обладает чистой (*маҳд*) красотой и изяществом. Более того, Оно есть принцип красоты всякой вещи и изящества всякой вещи.

А красота и изящество любой вещи – это быть таковой, каковой она должна быть. Что тогда говорить о красоте, подобающей быть у Бытийно-необходимого!

§ 5. Любовь и блаженство

Всякое красивое, благоприятное (*мулӣʼамӣ*) <369> или благое (*хайр*), будучи постижимым, возжелается (*маҳбӯб*) и возлюбится (*маʻшӯқ*). Принципом же всего этого служит его постижение –

чувственное, имагинативное, эстимативное, предположительное или интеллектуальное. И чем проницательнее и вернее это постижение (*ʾидра̄к*), и чем совершеннее и возвышеннее самость постигающая, тем сильнее любовь и блаженство (*ильтиза̄з*) постигающей силы.

Поскольку Бытийно-необходимое обладает предельным (*фа̄ га̄йат*) совершенством (*кама̄ль*), красотой и изяществом, поскольку Оно умопостигает Свою самость в этой ее высшей степени красоты и изящества, поскольку это Его умопостижение всеполное и поскольку умопостигающее и умопостигаемое постигаются в действительности как одно и то же, то Оно Само для Себя будет наилюбящим (*ʿа̄шик*) и наилюбимым (*маʿшӯк*), пренаслаждающим (*ля̄зз*) и пренаслаждающимся (*мультазз*). Ибо наслаждение (*ляззат*) есть не что иное, как постижение благоприятного как такового: чувственное [наслаждение] – это ощущение благоприятного, умственное [наслаждение] – умопостижение благоприятного. Раз Первое есть наилучшее постигающее наилучшим постижением наилучшего постижимого, то Оно – наивысшее наслаждающее и наивысшее наслаждающееся, и с этим не сравнится ничего. Для этих понятий у нас нет лучших наименований, и кому сии не по душе, пусть употребит другие[2095].

Ты должен знать, что постижение разумом умопостигаемого сильнее, чем постижение чувством чувственного, ибо он постигает перманентную (*ба̄кы̄*) и универсальную вещь, соединяется с ней и в определенном аспекте становится тождественным ей, к тому же он постигает ее внутренним образом, а не внешним. Не таково чувство в отношении чувственного. Поэтому наслаждение, которое мы должны получить от умопостижения благоприятного, выше того наслаждения, которое достается нам от ощущения благоприятного, и между ними не может быть сравнения. Однако порой случается, что воспринимающая сила не наслаждается соответствующей вещью из-за чего-то акцидентального – больной, например, может не наслаждаться сладким, но отвращается от него по какой-то акцидентальной причине. Таким же образом должно пониматься наше положение, покуда мы пребываем в теле. Ведь даже при достижении нашей интеллектуальной силой ее актуального совершенства мы не испытываем того наслаждения, которое вещь должна достав-

лять, ибо сему <370> препятствует тело. Отделились бы мы от тела, то созерцали бы нашу самость, которая уже стала ментальным миром, адекватно постигая истинные сущие, истинные красоты и истинные наслаждения, и соединяясь с ними на манер соединения интеллигибельного с интеллигибельным, и этим мы бы нашли такое наслаждение и изящество, коему нет конца. Все это мы разъясним ниже[2096].

Знай, что наслаждение всякой силы состоит в достижении своего совершенства. Для ощущения – это подходящие чувственные объекты, для гнева – месть, для надежды – получение. [Словом], у каждой вещи есть свойственное ей [наслаждение]. Что касается разумной души, то ее наслаждение заключается в том, чтобы стать актуально интеллигибельным миром.

Итак, Бытийно-необходимое умопостигаемо (*ма ʻкӯль*), умопостигали бы Его или нет; любимо (*ма ʻшӯқ*), любили бы Его или нет; [наслаждающее (*ляззӣз*), чувствовали бы это другие или нет][2097].<371–373>

КНИГА ДЕВЯТАЯ

в семи главах[2098]

ИСХОЖДЕНИЕ ВЕЩЕЙ ОТ ПЕРВОПРОМЫСЛА И ИХ ВОЗВРАЩЕНИЕ К НЕМУ[2099]

Глава [первая]
[Извечная] деятельность Первопринципа[2100]

§ 1. Введение

§ 1.1. Напоминание предыдущих выводов касательно Бытийно-необходимого

Итак, мы выяснили, что у всего [сущего] есть Принцип (*мабда'*), который бытийно-необходим.

Этот Принцип не входит в какой-либо род и не подпадает под какую-либо дефиницию (*ḥадд*) или доказательство (*бурхāн*);

Он свободен от количества, качества, сущности (*māхиййā*), «где» (*'айн*), «когда» (*матā*) и движения; не имеет равного (*нидд*), соучастника (*шарīк*) или противоположного (*ḍыдд*)(тж)[2101];

един во всех отношениях[2102], ибо неделим – ни на актуальные части, ни на предполагаемые (*фарḍ*) или воображаемые (*вахм*) части (наподобие континуума), ни на умственные (*'аḳль*) части (в смысле того, что Его самость складывается из совокупности умственных понятий);

един и в том аспекте, что не разделяет (а. *мушāрик*) с чем-либо Свое бытие, т. е. со стороны такого единства Он уникален (*фард*);

един и постольку, поскольку Его бытие завершенное (*тāмм аль-вуджӯд*), т. е. у Него не осталось ничего ожидаемого, посредством которого Он мог бы совершенствоваться, – и это, как мы указали, есть один из видов единства[2103];

более того, единое (*аль-вāḥид*) [наличествует] в Нем только в отрицающем смысле[2104], а не как то единое, которое [прилагается] к телам в силу конти-

нуальности (*иттиṣāл*), соединения (*иджтимāʻ*) или чего-либо иного, когда единое [наличествует] посредством единства, служащего в качестве бытийного понятия, которое добавляется к самости либо к самостям.

§ 1.2. Суммарное обоснование извечной деятельности, исходящей из изложенного в разделах «Общая физика» и «Теология»

Из сказанного выше, в [части по] физическим наукам[2105], тебе известно о наличии бестелесной и бесконечной силы (*куввā*), которая является принципом первичного движения[2106], и тебе стало понятно, что круговое движение не возникает, как возникают вещи во времени; в определенном аспекте там было также выяснено, что тот принцип существует извечно (*дāʼим*).

После этого было установлено, что Бытийно-необходимое-само-по-себе является бытийно-необходимым во всех Своих аспектах и что невозможно появление у Него какого-либо состояния, которого у Него прежде не было[2107].

Кроме того, было показано, что [действующая] сама по себе причина (*аль-ʻилля ли-зāти-хā*) непременно вызывает [наличие] (г. *ʼаўджаба*) ее причиненного; и коли таковая извечна (г. *дāма*), то она извечно (*дāʼимᵃⁿ*) вызывает [наличие] причиненного[2108].

Если бы ты принял эти положения, то сего было бы тебе достаточно для принятия [факта извечности движения], который мы собираемся разъяснить здесь. Ниже мы представим тебе дополнительное обоснование. <374>

§ 2. Первое доказательство извечности движения: всякому возникающему движению предшествует движение

§ 2.1. Четыре альтернативы

Мы говорим: как тебе уже известно, у всякого возникающего (*ḥāдиṣ*) имеется материя[2109]. А если бы прежде его не было, а потом оно появилось, то:

(а) или его действующая / производящая (*фā‘илиййä*) и принимающая (*кāбилиййä*) причины сначала не существовали, но потом стали;

(б) или они существовали, но действующее не двигало и приемлющее не двигалось;

(в) или существовало действующее, но не было приемлющего;

(г) или приемлющее существовало, но не было действующего[2110].

§ 2.2. Краткое обоснование тезиса[2111]

Сначала изложим вкратце [суть доказательства], а потом обратимся к подробному его изложению.

Итак, (а) если бы состояния со стороны причин оставались прежними, т. е. никакого нового фактора не появилось, то необходимость[2112] или не-необходимость рождения исходящего (*кā’ин*) от них оставалась бы прежней, а значит, никакое сущее не могло бы возникнуть.

(б) Если же появился некий фактор, которого прежде не было, то либо (ба) он появился на манер того, что возникает сразу (*дуф‘ат*[ан]) по возникновении его причины, а не на манер того, что возникает [позже] соответственно близости или отдаленности его причины; либо (бб) он возник на манер того, что возникает соответственно близости или отдаленности его причины.

(ба) В первом случае возникшее должно возникнуть в силу возникновения причины и вместе с ней, но никак не позже нее. Ибо если бы причина сначала не существовала, а потом стала, или существовала, но причиненное запоздало, то отсюда следовало бы то же самое, что мы сказали в отношении первого (возникшего), – должно было быть иное возникшее, нежели данная причина. И сие возникшее было бы ближней (*карūбä*) причиной. Если бы дело продолжалось дальше таким образом, то мы бы имели бесконечное число причин и возникших, непременно сосуществующих вместе, но нам известен принцип, препятствуюший такому. Следовательно, все возникающие причины не могут явиться все сразу (*дуф‘ат*[ан]), вне соответствия с близостью или отдаленностью от некоей первопричины.

(бб) Итак, остается, что принципы возникновения (*каўн*) должны восходить к близости или отдаленности причин, а это [возможно только] благодаря движению[2113]. Значит, до данного движения было другое движение, и второе движение привело причины к этому движению, так что оба они – словно соприкасающиеся одно с другим, иначе тот же вопрос вновь встанет в отношении времени, которое отделяло бы их. Ведь если бы с данным движением не соприкасалось другое движение, <375> эти бесконечные [по числу] возникшие, исходящие от этого движения, имели бы место в один и тот же момент (поскольку невозможно, чтобы они происходили в соприкасающихся, контактирующих друг с другом моментах), что нелепо. Посему должно быть так, что в данный момент (*’ān*) одно из них приблизилось после отдаленности или отдалилось после близости. И этот момент будет концом одного движения, который приводит к другому движению или к чему-то иному. Если оно приводит к другому движению, делая его необходимым, то это движение, которое выступает словно ближней причиной для того движения, будет соприкасаться с ним. И смысл такого соприкасания состоит в том, что между двумя движениями не может быть времени, в котором не было бы движения. Впрочем, в [части по] физике мы выяснили, что время следует движению; однако такое рассуждение осведомляет нас, что до данного движения было другое движение, но еще не сообщает нам, что то движение служило причиной возникновения этого последующего движения.

Из предыдущего рассуждения стало вполне ясно, что после его небытия движение может появиться только благодаря чему-то возникшему, а такое возникшее может появиться только благодаря [иному] движению, которое соприкасается с данным движением. Причем неважно, каково это возникшее: стремление (*ḳaṣd*) действователя, или воля, или знание, или орудие, или природа, или наступление момента (*ваḳт*), более подходящего для действия, нежели другого, или появление предрасположенности, которой прежде у приемлющего не было, или приход – от действователя – отсутствовавшего прежде [фактора]. Ибо, как бы там ни было, его возникновение связано с движением – иного быть не может[2114].

§ 2.3. Подробное обоснование тезиса

Обратимся теперь к детальному обоснованию[2115].

§ 2.3.1. О второй альтернативе

(б) Если бы действующая и принимающая причины существовали по своей самости, но между ними не было бы ни действия, ни претерпевания, то необходимо, чтобы между ними установилась определенная связь, которая делает обязательным действие и претерпевание: <376> или со стороны действователя – например, обязывающая к действию воля, обязывающая к действию природа, орудие либо время; или же со стороны приемлющего – например, прежде не имеющаяся предрасположенность; или со стороны их обоих – например, приход от одного к другому. И все это, как было выяснено, реализуется посредством какого-то движения.

§ 2.3.2. О третьей альтернативе

(в) Невозможно также, чтобы был действователь, но не было никакого приемлющего.

Во-первых, потому что приемлющее, как было установлено, может возникнуть только посредством движения или контакта, а значит, до движения было бы движение.

Во-вторых, потому что приемлющее может возникнуть только в том случае, если ему предшествует [другое] приемлющее – материя, и таким образом [другое] приемлющее уже было, дабы [данное] приемлющее начало свое существование.

§ 2.3.3. О четвертой альтернативе

(г) Если предположить, что приемлющее существовало, но еще не было действователя, то действователь окажется возникшим. Возникновение же его должно иметь место посредством причины, имеющей движение, как мы это уже видели.

§ 3. Второе доказательство извечности движения: возникновение движения означало бы изменение в самости Первого[2116]

И еще: принципом всего[2117] является Бытийно-необходимая самость. А Бытийно-необходимое таково, что всё [получающее] от Него свое бытие необходимо существует. В противном случае у Него было бы такое состояние, которое прежде отсутствовало, и тогда Оно не было бы бытийно-необходимым во всех своих аспектах.

Если полагать, что возникшее состояние (*хāль*) [находится] не в Его самости, а вне ее, как это делают иные в отношении воли[2118], то вопрос уже ставится о возникновении от нее (самости) этой воли – возникла ли она по воле, или по природе, или благодаря чему-то иному, неважно какому. И что бы ни предположили как возникшее после своего несуществования, таковое либо предполагается возникшим в Его самости, либо предполагается не возникшим в ней, но чем-то отличным от нее, и вопрос относительно него (возникшего) будет ставиться вновь.

Если возникшее появилось в Его самости, она претерпела бы изменение. Однако Бытийно-необходимое-само-по-себе, как было выяснено, является бытийно-необходимым во всех Своих аспектах. <377>

Кроме того, если при возникновении от Него отличных от Него [вещей] (ед. *мубāйин*) Бытийно-необходимое оставалось бы таким же, каким Оно было до этого, если бы с Ним вовсе не произошло ничего нового, то ничего и не должно было бы появиться от Него, – положение осталось бы прежним.

Поэтому для выделения необходимости возникновения сущего от Него или для предпочтения его возникновения, обязательно должно быть какое-то опосредствующее возникшее, которого не было в пору, когда отдавалось предпочтение небытию перед [исходящим] от Него, когда Оно находилось в состоянии воздержания от действия. И это не есть нечто внешнее по отношению к Бытийно-необходимому, ибо мы говорили о появлении возникшей вещи от Него самого, без посредства чего-то иного, чье возникновение вело

бы к возникновению этой вещи, как о сем [некоторые][2119] говорят касательно [Божьей] воли и волимого[2120].

Но ясный, незамутненный ум свидетельствует, что если некая самость во всех своих аспектах остается такой, какой она была прежде, и если раньше от нее ничего не возникало и она в данный момент остается прежней, то и в данный момент от нее ничего не возникает. Ведь если бы теперь от нее вдруг начало что-то возникать, то в этой самости возникла бы или цель, или воля, или природа, или сила (*кудрä*), или способность (*тамаккун*), или еще что-то в этом роде, чего не было прежде. Кто станет отрицать это, тот в речи своей расходится с императивом собственного разума, в глубине своей души непременно признавая данную истину. Ибо то, что может существовать и не существовать, не переходит в актуальное бытие, не становится предпочтительнее его возникновения иначе как по определенной причине.

И если эта самость, которая принадлежит причине, остается прежней, без какого-либо предпочтения (*тарджӣх*) и без следования от нее такого предпочтения, без мотива (*дā'ӣ*), интереса (*маслаḥä*) и т. п., то непременно имеется возникшее, которое обусловливает предпочтение в ней, коли она есть [подлинно] действующая причина: в противном случае ее отношение к данному возможному останется прежним, и от нее не появится новое отношение (*нисбä*), так что положение останется таковым, каковым оно было, а возможность (*'имкāн*) остается чистой возможностью.

Если же у нее появится новое отношение, то, значит, возникло нечто [новое]. Таковое должно было возникнуть благодаря ей самой и в ней самой. Ведь если бы [это нечто] было внешним касательно ее самости, то вопрос останется открытым, и сие отношение не было бы требуемым отношением. В самом деле, мы ищем <378> отношение, предполагающее возникновение всего внешнего (сравнительно с самостью данной причины) после того, как совокупности таковых, взятых в качестве единой вещи, не было, т. е. после того, как ничего не было, – иначе получается, что мы вывели один член этой совокупности за ее рамки и стали рассматривать статус последующих за ним. Поэтому если принцип данного отношения отличен от нее, то оно не есть требуемое отношение. Значит, и первое возникшее возникло в Его самости. Но сие нелепо: как возможно,

чтобы оно возникло в Его самости, и благодаря чему таковое могло возникнуть, раз Бытийно-необходимое-само-по-себе едино?!

А может означенное [нечто возникло] от чего-то возникшего от Него?[2121] – Но тогда перед нами не то искомое отношение, ибо мы ищем такое отношение, которое предполагает явление первого возможного к бытию. Или же оно [исходит] от другого бытийно-необходимого? – Но было сказано, что бытийно-необходимое едино. Кроме того, если бы сие исходило от иного бытийно-необходимого, последнее было бы первопричиной, и тот же вопрос поднимался бы относительно нее.

§ 4. Третье доказательство извечности движения: возникновение предполагало бы ожидание определенного момента[2122]

И как возможно, чтобы в небытии различались момент (*вақт*) воздержания [от творения] и момент приступления [к творению]? Чем один момент отличается от другого?!

Кроме того, возникающее / темпоральное, как выяснилось, возникает только благодаря возникновению нового состояния в самом его принципе. Поэтому возникновение возникшего из Перво[принципа] имело место (а) или по природе (*би-ṯ-ṭаб ʻ*), (б) или по имеющейся в Нем акциденции, отличной от воли, (в) или по воле, поскольку оно не [могло исходить от Него] ни по принуждению (*қасрӣ*), ни по [случайному] совпадению (*иттифāқы̄*).

(а) Если бы это возникновение определялось природой, тогда природа претерпела бы изменение.

(б) Если бы оно определялось акциденцией, то, значит, и акциденция претерпела бы изменение.

(в) А если бы оно определялось волей, то – будь сия возникшей в Нем или же вне Его – мы говорим: воля преследовала бы (ва) либо само осуществление, (вб) либо какую-то цель-[выгоду] (*гарад̣*) и пользу (*манфаʻä*) от него.

(ва) Если волимое – само осуществление, то спрашивается: почему Оно не осуществило его раньше?! Неужто именно в данный момент Оно находило его подходящим (г. *истаṣлаḥа*), или пришло его время (*вақт*)?! Или же только тогда Оно обрело способность

[осуществить] (г. *ḳадура*) его?! И нет смысла <379> в словах говорящего, что такой вопрос тщетен – на самом деле этот вопрос встает в каждый момент; наоборот, он верный, поскольку необходимым образом возникает в любой момент.

(вб) Если [осуществление мира] преследовало определенную цель-[выгоду] и пользу, то известно: вещь, чье существование или несуществование одинаково для другой вещи, не служит ей целью; а вещь, чье существование более предпочтительно для другой вещи, является полезной для второй. Но Первоистинное (*аль-Ḥаḳḳ аль-'авваль*) совершенно по самости, [так что] Оно не извлекает пользы от чего-либо.

§ 5. Четвертое доказательство извечности движения: по оппонентам выходит, что Бог во времени предшествовал времени и движению[2123]

И еще: каким образом Первое предшествовало Своим возникшим действиям – (а) по самости Своей? или же (б) по времени (*замāн*)?

(а) Если только по самости (как единица – двойке, хотя они единовременные, или как движение движимого движением его двигателя, хотя они одновременные), то оба – извечное Первое и исходящее от Него действие – должны быть возникшими.

(б) А коли Первое предшествовало им не только по самости Своей, но и по времени, т. е. было лишь Оно, без какого-либо мира или движения, и коли слово «было» (*кāна*) несомненно обозначает некую вещь уже прошедшую, а не настоящую, тем более когда за ним следует слово «затем» (*ṣумма*), то имело место некое становление (*каўн*), которое прошло прежде создания Им творений. И это становление конечно. Следовательно, было время прежде [связанного с возникновением мира] движения и времени. Ибо, как было выяснено, прошедшее (*мāḍы*) представляет собой или прошедшее само по себе, а это есть время, или же по времени, а это есть движение и то, что [находится] в нем или вместе с ним.

Если [Первое] не предшествовало по некоей вещи, прошедшей по отношению к первому моменту возникновения тварей, то Оно окажется возникшим вместе с ними. И как Ему – согласно положениям оппонентов – не предшествовать по какой-то вещи первому

моменту творения, раз Оно, [по их мнению], «было без творений» (*кāна ва-лā хальк*), а [потом] «Оно было вместе с творениями» (*кāна ва-хальк*)?! Ведь «было без творений» не остается (*сāбит*) при наступлении «было вместе с творениями», и «бытие (*каўн*) Его до творений» не остается при «бытии Его вместе с творениями». Кроме того, «было без творений» не тождественно бытию (*вуджўд*) Его [только] одного, поскольку Его самость наличествует (*хāсылā*) и после [исчезновения] творений. Точно так же «было без творений» не тождественно бытию (*вуджўд*) Его при небытии творений (*‘адам аль-хальк*) без [добавления] некоего третьего. Ибо бытие Его самости наличествует «после» творений[2124], а о небытии тварей говорится, что оно было (*кāна*), но не [существуют] в данный момент. <380> Однако под «было» подразумевается некоторый смысл, отличный от смысла обеих означенных вещей. Ведь слова «бытие [одной] самости и небытие [другой] самости» еще не означают предшествования [первой – второй], но под ними можно понимать последование – если [предположить], что вещи уничтожатся, то правильно будет сказать о Его бытии при небытии вещей. Однако применительно к последнему случаю нельзя сказать «было» (*кāна*), а подразумевать предшествование с условием [о наличии] дальше некоего третьего. Значит, бытие самости – это одно, небытие самости – другое, а понятие «было» – нечто третье, нежели эти два понятия.

И за Творцом (*хāлик*) это понятие утверждается [оппонентами] как нечто безначально простирающееся – Он мог творить и до любого воображаемого момента начала творения. Если так, то данное предшествование количественно исчисляемое (*мукаддар мукаммам*)[2125]. А таковое и есть то, что мы называем «временем» (*замāн*). Ибо это не исчисление чего-то, обладающего положением (*вад‘*) или устойчивостью (*сабāт*), но чего-то обновляющегося (*таджаддуд*).

При желании ты можешь обратиться к нашим рассуждениям [в части по] физике, где мы показали, что понятие «был» или «будет» сопутствует некоему модусу (*хай’ā*), который неустойчив (*гайр кāррā*), а такой неустойчивый модус и есть движение.

Итак, при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что Первое, согласно оппонентам, предшествует творениям не абсолютным предшествованием, а предшествованием по времени, вместе с коим имеется движение и тела (или тело).

§ 6. Пятое доказательство извечности движения: из учения оппонентов следует бесконечность времени в прошлом[2126]

Эти «лишатели» (*му‘аṭṭыля*)[2127], которые лишают Бога (*Аллаḫ*) щедрости (*джӯд*) Его[2128], должны признать одну из двух [альтернатив]:

(а) еще до создания творений Бог был в силах (*ḳāдир*) сотворить имеющее движения тело, моменты (ед. *вакт*) и времена (ед. *замāн*) которого поддаются измерению (*туḳаддар*), заканчиваются к моменту сотворения мира, либо сохраняются и после сотворения мира, но к этому моменту число их оказалось бы ограниченным;

(б) Творец мог начать творение только в тот момент, когда Он и приступил к сему.

(б) Второе предположение непременно приводит к тому, что Творец перешел от немощи (*‘аджз*) к мощи (*кудрä*) или что творения перешли из невозможности (*имтинā‘*) к возможности (*’имкāн*) без какой-либо причины[2129]. <381>

(а) Первая же альтернатива, говорим мы оппонентам, делится на два: (аа) либо было возможно, чтобы Творец сотворил еще одно, другое тело, которое завершилось бы к [моменту] сотворения мира большей длительностью (*муддä*) и бóльшим числом движений, (аб) либо такового не было.

(аб) Как мы уже показали, нелепо, чтобы сие было невозможно.

(аа) Если это возможно, то (ааа) либо было возможно сотворить означенное тело одновременно с сотворением того, первого тела, о котором мы упомянули раньше этого тела, (ааб) либо было возможно сотворить второе тело раньше того.

(ааа) Одновременное их сотворение нелепо. Ибо невозможно, чтобы началось творение двух вещей с одинаковой скоростью движения и чтобы оно завершилось к [моменту] сотворения при том, что длительность одной вещи больше, чем у другой.

(ааб) Коли невозможно сотворение второго тела вместе с первым, но его возможность отличается от возможности того, предшествуя ей или следуя за ней, то в состоянии небытия представима (г. *ḳаддара*) возможность сотворения некоей вещи с определенным свойством и невозможность оного, и это в одном состоянии[2130] помимо другого, до или после, и так до бесконечности.

§ 7. Общий итог; переход к следующей главе

Итак, видна истинность сказанного нами вначале касательно наличия движения, которое не имеет начала во времени, но имеет начало со стороны Творца, – таковыми выступают небесные движения.

Тебе следует также знать, что ближайшей причиной этого первого движения служит душа, а не разум, и что небо есть послушное Богу(6г) живое существо (*хайавāн муṭы̄ ʻ*)[2131].

Глава [вторая]
О том, что ближний двигатель небесных [тел] не есть ни природа, ни разум, но душа, и что дальним двигателем служит разум[2132]

§ 1. Небесное движение волительно[2133]

§ 1.1. Не естественно

Мы говорим: в [части по] физическим [наукам][2134] мы показали, что движение никак не может быть естественным (*ṃабī ʻиййā*), если тело пребывает в своем естественном состоянии. Ибо всякое естественное движение заключается в том, чтобы тело по природе (*би-ṃ-ṃаб ʻ*) покинуло (г. *фāраḳа*) определенное состояние, а то состояние, которое покидают <382> по природе, должно быть неестественным. Ясно поэтому, что всякое происходящее по природе движение следует из неестественного состояния; и если какое-либо движение востребуется природой вещи, то ничто из отношений такого движения не уничтожается в своей самости при сохранении данной природы.

Нет же, но движение вызывается природой именно из-за наличия неестественного состояния: или в аспекте качества – например, по насильственном нагревании воды, или в аспекте количества – например, по истощении здорового тела при болезни, или в аспекте

места – например, по поднятии глины в воздух; равным образом и в случае, если движение имеет место в отношении другой категории. Причиной же обновления движений одного за другим является обновление того неестественного состояния и полагание удаленности от цели[2135]. Раз дело обстоит так, то ни одно круговое движение[2136] не происходит по природе; в противном случае это был бы переход из неестественного состояния в состояние естественное, по достижении которого тело покоится.

Кроме того, невозможно, чтобы в самой природе было стремление (*ḳaṣd*) к тому неестественному состоянию, так как природа действует не по выбору (*ix̱тийāр*), а по подчинению (*тасx̱īр*)[2137] и согласно требованию ее самости. Поэтому двигала бы природа круговым движением, она бы непременно двигала из какого-то естественного «где» (*'айн*) или неестественного расположения (*ваḍ'*), естественным образом бежав от него. Всякое естественное убегание от чего-либо не может быть одновременно и естественным стремлением к нему. Круговое же движение, покидая каждую точку, тяготеет к ней; оно удаляется от чего-нибудь, только устремясь к нему. Поэтому круговое движение не может быть естественным. <383>

§ 1.2. В каком смысле его можно считать естественным

Сие движение может быть естественным в том смысле, что его бытие в соответствующем теле не противоречит требованию какой-либо иной природы этого тела. Ведь вещь, которая им движет, хотя и не является естественной силой, вместе с тем служит естественной причиной для данного тела, не чуждой ему. Она словно и есть его природа.

И еще: всякая сила движет посредством стремления (*майль*). А стремление есть то понятие, которое ощущается в движущемся теле: если насильственно приводят тело к покою, то в нем ощущается это стремление, которым тело, хотя и покоится, но сопротивляется упокоивающему и ищет движения. Посему это стремление непременно представляет собой нечто иное, нежели и движение, и движущая сила, ибо таковая может наличествовать по завершении движения, тогда как стремление не может иметься. И именно

так обстоит дело в случае с первым движением[2138], ибо его двигатель не перестает вызывать в его теле одно стремление за другим.

И ничего не мешает называть такое стремление «природой», потому что оно и не есть душа, и не извне, и у него нет воли или выбора, и не может не двигать или двигать в ином направлении, нежели конкретное; к тому же, оно не противоречит природе того тела как чужое[2139]. Если станешь называть означенное понятие «природой», то ты вправе сказать, что небесная сфера (*фаляк*) движется по природе, но ее природа есть такая эманация от некоторой души, которая обновляется соответственно представлению (*таṣаввур*) этой души.

§ 1.3. Вывод: оно – волительно

Из сказанного явствует, что принципом движения небесной сферы не может быть природа. Также стало ясным, что это движение не является насильственным (*касрийй̈а*)[2140]. Значит, оно непременно волительное (*’ирāдийй̈а*).

§ 2. Ближним двигателем не может служить универсальная / интеллектная воля[2141]

Ближним же принципом его движения, продолжаем мы, не может служить чистая интеллектная сила, которая оставалась бы неизменной и никак не воображала бы партикулярий. В предыдущих главах мы словно указывали на ряд общих положений (*джумаль*), которые способствуют постижению этого утверждения. Мы разъяснили, что движение есть нечто с обновляющимися соотношениями (ед. *нисбā̈*), и у каждой его части – свои специфические соотношения, ибо оно не постоянно. И оно никак не может вызываться постоянным фактором (*ма‘нā̈*) и только: если оно [исходит] от постоянного фактора, то таковому <384> должно сопутствовать некоторое изменение его состояний.

§ 2.1. Случай с естественным движением

(а) Если речь идет о движении по природе, то должно быть так, чтобы каждое [частичное] в нем движение обновлялось соответ-

ственно обновлению некоторой близости и отдаленности от искомого конца; и каждое в нем движение уничтожается по причине небытия некоторой близости и отдаленности от этого конца. Без такого обновления не будет обновления в самом движении. От постоянного как постоянного может [исходить] только постоянное.

§ 2.2. Случай с волительным движением

(б) Если же движение [исходит] от какой-то воли, то эта воля должна быть партикулярной и обновляющейся, поскольку универсальная воля одинаково относится ко всем частям движения, так что через нее не может специфицировться данное движение, но не другое:

(ба) если эта воля сама по себе служит причиной данного движения, то последнее не может уничтожаться[2142];

(бб) если эта воля служит причиной данного движения по причине некоторого не-сущего (*ма'дӯм*)[2143] движения, которое предшествует ему или следует за ним, то не-сущее обусловило (*мӯджиб*) бы сущее; но не-сущее не может обусловливать сущее – порой несущие обусловливают не-сущие, но невозможно, чтобы не-сущее обусловливало нечто [сущее];

(бв) если воля служит причиной в силу некоторых обновляющихся факторов, то встает тот же вопрос об их обновлении – (бва) если это обновление является естественным, то отсюда следует отмеченный выше абсурд; (бвб) а если оно волительное, обновляющееся соответственно обновляющимся представлениям (ед. *таṣаввур*), то сие и подтверждает [тезис], который мы хотим [доказать].

Таким образом явствует, что единая интеллектная воля никак не может обусловливать движение.

§ 3. Таким двигателем не выступает переходящая интеллектная воля

§ 3.1. Воображаемое допущение

Но можно вообразить (г. *тавахха́ма*), будто такое [движение] связано с переходящей (*мунтаḳыля̈*) интеллектной волей –

ведь разум может переходить от одной интеллигибелии к другой, если не во всех аспектах он является актуальным разумом. Также и партикулярию, находящуюся под данным видом как неопределенное (*мунташир*), специфицирующееся через акциденталии, – такую партикулярию можно умопостигать универсальным способом, как то мы отметили[2144]. Посему нужно вообразить бытие некоторого разума, каковой умопостигает универсальное движение и восхочет (г. *'арāда*) его, затем умопостигает свой переход от одного конца к другому, рассматривая эти движения и их концы на тот интеллектный манер, который мы разъяснили и который здесь можно обосновать [так]: <385> раз движение [следует] от одного [места] к другому, потом от того – к третьему, то можно определить некоторое универсальное начало [движения] и другой универсальный конец, между которыми вообразится некоторая универсальная величина, и так продолжать до исчерпания всего круга. Значит, не невероятно вообразить, что обновление движения следует обновлению такой интеллигибелии.

§ 3.2. Несостоятельность допущения[2145]

И на означенный манер, говорим мы, не может обстоять дело с круговым движением. Ибо и такой способ воздействия исходит от некоторой универсальной воли, пусть и на манер обновления и перехода. Универсальная воля, каковой бы та ни была, связана с некоторой природой, общей для нее, даже если речь идет о воле к некоторому движению, за коей следует воля к некоторому [другому] движению. Данное же движение от конкретного здесь к конкретному там не более достойна исхождения от этой воли по сравнению с движением оттуда к третьему концу. Ибо отношение всех частей движения, которые одинаковы между собой в аспекте партикулярности, к каждой из тех переходящих партикулярных ментальных воль, одинаково; и нет такой части, которая более заслуживала бы соотнесения с одним из тех представлений, нежели не-соотнесения, но ее привязка к своему принципу такая же, что и ее не-привязка: [по отношению] к ее принципу ее бытие не выделено, не предпочтительно в сравнении с ее небытием[2146]. А как

тебе уже известно, любое, необходимость чего не следует из его причины, не явится к бытию.

И как можно сказать, что движение из А в Б необходимо следовало из одной интеллектной воли, а движение из Б к В – из другой интеллектной воли, но не [сказать], наоборот, что от каждой из этих воль следовало нечто иное – то, что следовало от другой?! Ведь А, Б и В одинаковы по роду, а универсальные воли таковы, что ни одна из них не специфицирует А, но не <386> Б, или Б, но не В. По отношению к данной воле А не более заслуживает выделения сравнительно с Б или В, или Б – сравнительно с В, коли эта воля остается интеллектной, не став психической-партикулярной. Покуда эти концы пребывают в разуме без спецификации, выступая лишь в качестве универсальных концов, реализация движения из А в Б не будет предпочтительнее реализации движения из Б в В; и покуда данная воля остается интеллектной, спецификация ею А не будет более достойной сравнительно с Б и В, или Б – сравнительно с В.

Далее, как возможно предположить в [круговом движении] волю и представление (притом волю и представление, которые различаются по чему-то тождественному) без опоры на какой-либо специфицирующий индивидуальный [фактор] (*муḫаṣṣыṣ шаḫ̲сы̄*), который служил бы мерилом (*йуḳāс би-хи*)?!

К тому же, разум не может допустить означенный переход иначе как в сочетании с воображением и чувством. И если обратиться к чистому (*ṣарӣḫ*) разуму, то мы не в силах мыслить одновременно совокупность движения и части интеллектного перехода в [движении,] мыслимом в качестве кругового.

§ 4. Душа как ближний двигатель

Значит, в любом случае нам не обойтись без психической силы, которая должна служить в качестве ближнего принципа движения, хотя мы и не возражаем против того, чтобы была также некоторая интеллектная сила, каковая совершает указанный интеллектный переход, но с опорой на подобие воображения. У интеллектной же силы, которая свободна от всех типов изменения, интеллигибельное всегда наличествует при ней, будь оно универсалией, [взятой]

на [основе] универсалии, или же универсалией, [взятой] на [основе] партикулярии, как мы это разъяснили.

Раз так, то [каждая] небесная сфера движется посредством души, а душа выступает ближним принципом ее движения. У этой души есть обновляющиеся представление (*маṣаввур*) и воля (*’ирāдä*), а также эстимация (а. *мутаваххимä*), т. е. восприятие (*’идрāк*) изменяющихся вещей наподобие партикулярий и воление к конкретным партикулярным вещам; она выступает совершенством (*камāль*) тела сферы и ее формой (*сӯрä*). Была бы эта душа не таковой, наличествуя сама по себе во всех аспектах, она являлась бы чистым (*маḥḍ*) разумом, который не изменяется и не перемещается, с которым не сочетается <387> что-либо потенциальное.

§ 5. У небесной сферы перводвигателем должен быть разум[2147]

Поскольку ближний двигатель небесной сферы не есть разум, то за ним должен стоять некоторый разум, каковой служит первичной (*мутақаддим*) причиной движения сферы. Ведь тебе уже известно[2148], что это движение нуждается в бесконечной силе, которая отрешена от материи и неподвижна, – ни самостным образом, ни акцидентальным.

Движущая же душа [сферы], как тебе уже ясно, телесна, претерпевает превращения и изменения, не отрешена от материи. Ее отношение к сфере подобно отношению имеющейся у нас животной души к нам самим. Но она способна на определенное умопостижение, смешанное с материей, и вообще ее эстимации (ед. *вахм*) или подобия их – истинны (*сāдықä*), а ее имагинации (ед. *таḫаййуль*) или подобия их – реальны (*ḫақыīқыййä*), как у нашего практического (*‘амалī*) разума. Словом, ее восприятия (ед. *’идрāк*) делаются посредством тела.

Однако ее перводвигатель является силой, которая никак не материальна в каком-либо аспекте, иначе сия претерпевала бы превращения и была бы материальной, как это тебе уже известно. Посему он должен двигать наподобие того, как один двигатель движет через посредство другого двигателя, когда последний стремится дви-

гать, желает этого движения и изменяется благодаря ему. Именно таким образом движет двигатель двигателя[2149].

§ 6. Разум движет как возжеланный[2150]

Движущим, которое движет, не изменяясь посредством стремления (*ḳасд, иштийāḳ*)[2151], выступает цель (*гāйä, гараḍ*), каковой следует движущееся, и сие есть возжеланное (*ма'шӯḳ*). А возжеланным как таковым служит то, что для возжелающего (*'āшиḳ*) представляет собой благо (*хайр*).

§ 6.1. Дополнительное обоснование бытия разума[2152]

§ 6.1.1. О разных объектах стремления волительного движения

[И вообще], говорим мы, всякое движущееся не по принуждению таково, что оно движется к чему-то от возжелания чего-то. Это относится даже к природе. Ведь объект стремления природы есть нечто природное, а именно самостное совершенство тела – в аспекте или его формы, или его «где» (*'айн*) и расположения (*ваḍ'*).

Объектом же стремления воли служит нечто волительное: или чувственное, например, наслаждение (*ляззä*); или имагинативное-эстимативное, например, победа (*галябä*); или предположительное (*заннī*). Наслаждения добивается вожделение (*шахвä*), победы – гнев (*гаḍаб*) <388>, предположительного блага – предположение (*занн*), подлинного, чистого блага – разум (*'аḳль*). Такое добывание называется «выбором» (*ихтийāр*)[2153].

§ 6.1.2. Объект стремления небесной сферы – подлинное благо

Но вожделение и гнев не подобают субстанции [небеснего] тела, которое не изменяется и не претерпевает действия. Ведь это тело не переходит в неподходящее состояние, из чего оно возвращается в подходящее, наслаждаясь; и не мстит отводящему его [от подходящего состояния][2154], гневаясь.

Кроме того, всякое движение к чему-то наслаждающему или к победе – конечно[2155].

И еще: большинство предположительных [вещей] (*мазнӯн*) не остается вечно таковым.

Следовательно, принципом этого [небесного] движения должен быть выбор (*ихтийа̄р*) и восхотение (*’ира̄дӓ*) подлинного блага.

§ 6.1.3. Сие благо недостижимо по субстанции

Означенное благо бывает или таковым, что обретается благодаря движению и достижимо, или таковым, что его субстанция никак не достижима, но остается трансцендентной (*муба̄йин*)[2156].

Однако в отношении движущейся [небесной] субстанции сие благо не может принадлежать к числу ее совершенств, достижимых посредством движения, иначе движение прекратилось бы[2157].

Данная субстанция не может двигаться и ради осуществления какого-то действия, благодаря чему она обрела бы определенное совершенство, как это имеет место у нас, когда мы творим добро, дабы нас хвалили, хорошо делаем вещи, чтобы обрести добродетельный навык или стать благими. Ведь само сделанное обретает свое совершенство от делающего его, поэтому невозможно, чтобы оно обернулось совершенством для субстанции его делателя, так как совершенство причиненного ниже совершенства действующей причины, а низшее не может доставить более высокому и более совершенному какого-либо совершенства; скорее, оно может предуготовить для высшего его орудие и материю, чтобы то присутствовало в некоторых вещах благодаря другой причине.

Что касается нас, то хвала, которую мы ищем и которую мы возжелаем, не есть подлинное совершенство, но только предположительное. А добродетельный навык, который мы обретем посредством данного деяния, таков, что причиной его служит не это деяние: последнее [лишь] препятствует противоположности [добродетельного навыка] и подготавливает к [принятию] сего навыка; сам же добродетельный навык возникает от той субстанции, благодаря которой совершенствуются души людей, – от Деятельного разума (*аль-‘ақль аль-фа“а̄ль*) или схожей с ним другой субстанции. <389> Это на манер того, как умеренная температура служит

причиной для бытия психических сил, но как подготавливающая материю, а не как осуществляющая. Мы же говорим об осуществляющем (*мӯджид*). И вообще, если действие является подготовительным для бытия некоторого совершенства, то движение прекратится по появлении означенного совершенства.

Следовательно, искомое посредством [небесного] движения благо должно быть благом, наличествующим самим по себе и недостижимым.

§ 6.1.4. Таковое достижимо по уподоблению ему

Всякому же такому благу разум старается уподобиться по мере возможности. Уподобление (*ташаббух*) ему – это умопостижение его самости в ее совершенстве, дабы стать схожим с ним, т. е. достичь возможного для своей самости совершенства, наподобие того как оное имеет место у его возлюбленного (*ма'шӯқ*), вследствие чего ему полагается вечная сохранность (*бақā' 'абадӣ*) в наисовершенном для субстанции вещи [состоянии] в аспекте ее модусов (ед. *ҳāль*) и конкомитантов (ед. *лāзим*). Уподобление же того, чье предельное (*'ақса*) совершенство могло быть реализовано с самого начала, осуществляется через устойчивость / недвижность (*сабāт*); а уподобление того, чье предельное совершенство не могло быть реализовано с самого начала, – через движение.

Этот факт постигается [так]: было выяснено, что двигатель [всякой] небесной субстанции движет ее благодаря бесконечной силе; сила же ее телесной души конечна. Но она умопостигает перво[двигателя], и тот перманентно осеняет ее своим светом (*нӯр*) и силой (*қуввā*), так что у души сей оказывается как бы бесконечная сила: не сама она имеет бесконечную силу, а то умопостигаемое, которое осеняет ее своим светом и силой.

§ 6.2. О совершенстве небесной сферы

Небесное же тело имеет предельное совершенство. Ибо в отношении его субстанции ничего не осталось от потенциального. Так обстоит дело и с его количеством и качеством, разве что такое, каковое первичным образом касается его расположения (*ваḍ'*) или

местоположения (*ʿайн*)[2158], а вторичным – вещей, следующих бытию этих двух.

В самом деле, иметь одно расположение или местоположение не более подобает его субстанции, чем иметь другое расположение и местоположение в его пространстве (*хаййиз*): ни в частях орбиты, ни в частях самой планеты нет ничего такого, что делает данное расположение или местоположение более предпочтительным для соприкосновения с планетой или с данной ее частью. И когда тело актуально наличествует в одной части [орбиты], <390> оно потенциально находится в другой. Значит, субстанции небесной сферы присуще нечто потенциальное в аспекте ее расположения или местоположения.

Уподобление вещи предельному благу[2159] необходимо приводит к перманентному сохранению наисовершенного совершенства, каковое бывает у нее. Но для небесной субстанции таковое невозможно в отношении числа, посему оно сохраняется по виду (*би-ннаў ʿ*) и через последовательную смену (*би-т-та ʿāḳуб*)[2160]. Значит, движение сохраняет возможное из этого совершенства, и принципом сего движения служит желание (*шаўḳ*) уподобиться предельному благу в аспекте перманентности возможного наиполного совершенства. Принцип же данного стремления – это умопостигаемое от сего [блага].

§ 6.3. Рассеяние сомнения в том, что целью движения служит выведение потенциального в актуальное

Если ты всмотришься в то, как дело обстоит с естественными телами в их естественном стремлении к актуальному пребыванию [в] данном «где» (*ʾайн*)[2161], то для тебя не будет странным, что тело стремится пребывать в одном из расположений (ед. *вад ʿ*), в каковом возможно его пребывание, или пребывать в наисовершенном [из модусов] его бытия как движущегося, тем более, что за этим последуют такие дополнительные состояния и величины, благодаря каковым оно уподобляется Первому(т) как дарителю благ (*муфāд аль-ẖайрāт*)?!

Притом целью (*маḳсўд*) служат не эти вещи[2162] – тогда движение [осуществлялось] бы ради них, а уподобление Первому(т), по

мере возможности, в том, чтобы у него было наисовершенное из того, что может у него иметься, и из того, что за сим следует как за уподоблением Первому, а не постольку, поскольку от Него исходят последующие вещи, так что движение [осуществлялось] бы ради этого согласно первичному намерению (*би-ль-каṣд аль-'авваль*), – нет же.

§ 6.4. Небесное движение необходимо вызывается уподоблением Первому, но оно не преследуется первичным образом

Я говорю: от самого желания уподобляться Первому в аспекте Его актуального [совершенства] следует движение небесной сферы наподобие того, как вещь [может] следовать от представления, делающего ее необходимой (г. *'аўджаба*), хотя сама по себе она не преследуется согласно первичному намерению: данное представление представляет собой представление о чем-то, которое в [наисовершенном] акте, и от этого возникает стремление к чему-то в [наисовершенном] акте; однако сие невозможно в аспекте индивида, посему оно [реализуется] последовательной сменой, что и служит движением; ведь был бы данный индивид перманентным, не явились бы к бытию подобные ему [индивиды], но всегда оставались бы в потенции. <391>

Это движение следует данному представлению именно на сей манер, а не как само по себе требуемое первичным образом, хотя за данным единым представлением следуют партикулярные представления (о каковых мы упомянули и описали детально) путем истечения (*инби'āṣ*), но не согласно первичному намерению. А за этими партикулярными представлениями следуют движения, благодаря которым осуществляется переход от одного положения к другому. Поскольку в данном аспекте единичная часть не может [реализоваться] в своем совершенстве, то первичное желание [осуществляется] на указанный нами манер, а все последующие за ним [вещи] будут истечениями.

Для означенных вещей могут найтись в наших организмах отдаленные аналоги, которые хотя не [вполне] соответствуют им, но могут дать представление о них. К примеру, когда возжелание

любимого или чего-то другого становится сильным, то в нас за этим следуют имагинации на манер истечения, а за ними следуют некоторые движения, но не[обязательно] движения к самому́ возжеланному, а к чему-то на пути к таковому или ближайшему к нему.

Именно так дело обстоит в случае с небесным движением, исходящим из воли и желания. Принципом этого движения служит желание и выбор, но на вышеупомянутый манер – не так, чтобы оно (движение) было требуемым согласно первичному намерению. Означенное движение словно выступает ангельским (*малякиййӓ*) или небесным (*фалякиййӓ*) богослужением (*ʻибāдӓ*)[2163].

Необязательно, чтобы волительное движение преследовалось само по себе. Но если стремящаяся сила возжелает чего-то, от нее исходит воздействие, которое приводит органы в движение. Порой эти органы движутся на манер, приводящий к цели, а иной раз – на схожий или близкий манер (если это вызвано воображением), будь означенная цель чем-то обретаемым или чем-то, чему следуют, с чего берут пример и чьему бытию уподобляются.

Если достигается наслаждение (*ильтиз̲āз̲*) от умопостижения Первопринципа и от умопостигамого или воспринимаемого (интеллектно или психически) от Него, то это отвлекает от всякого [другого объекта] и направления. Но от этого [наслаждения] эманируется (г. *инба ʻаç̲а*) нечто нижестоящее по рангу, <392> а именно тяга (*шаӯ̯к*) к уподоблению Ему по мере возможности. Отсюда следует стремление к движению, но не постольку, поскольку оно есть движение, а на тот манер, о котором мы говорили. Так что сия тяга следует означенному влечению (*ʻишк̲*) и наслаждению, эманируясь от него, а это совершенство (*истикмāль*) эманируется от тяги. На этот манер Первопринцип движет тело неба.

Из указанной совокупности [рассуждений] явствует также, какой смысл подразумевает Первоучитель[2164], когда он говорит, что небесная сфера движется по природе своей[2165]; или говорит, что она движется посредством души своей; или говорит, что она движется бесконечной силой, которая движет наподобие возжеланного (*маʻшӯ̯к*): в его словах нет противоречия или расхождения.

§ 7. Множественность и единство разумов-перводвигателей[2166]

Тебе уже известно, что субстанция этого первовозжеланного (*альма‘шӯḳ аль-’авваль*) блага – одна. Перводвигатель совокупности небес (*джумлят ас-самā’*) не может быть числом более одного, хотя у каждой из небесных сфер (*курā*) есть свойственный ей ближний двигатель, присущее ей возжеланное (*муташаввaḳ*, *ма‘шӯḳ*), как это считает Первоучитель и его последователи из наиболее знающих перипатетиков. Отрицая за двигателем всего [неба] (*аль-кулль*)[2167] множественность, они признают множественность отрешенных (ед. *муфāриḳ*) и неотрешенных двигателей, каждый из которых связан с одним из небес. В качестве первого из таких частных отрешенных двигателей они полагают двигатель первой сферы, каковой для предшествующих Птолемею [ученых мужей] предстоит сфера неподвижных звезд (*курат ас-ṣавāбит*), а для постигших обретенных Птолемеем знаний – другая, внешняя по отношению к той, сфера, на которой нет звезд. Далее следует двигатель второй – соответственно каждому из двух мнений – сферы и т. д.

Итак, эти [мыслители] считают, что двигатель всего [неба] есть нечто единое, но вместе с тем у каждой сферы свой собственный двигатель. Первоучитель исходил из установленного в его время числа движущихся сфер, вслед за этим числом определив число отрешенных принципов[2168]. Один из самых проницательных его последователей провозгласил в своем трактате о принципах <393> всего [неба][2169], что двигатель небесной совокупности один и что он не может быть множественным по числу, хотя у каждой сферы есть свойственный ей двигатель и возжеланный (*муташаввaḳ*). А тот, кто хорошо резюмирует книги Первоучителя[2170], хотя и не вникая глубоко в [их] мысли, высказался в том плане, что правдоподобнее наличие у каждой сферы такого приинципа свойственного ей движения, который [находится] в ней, и такого принципа свойственного ей движения, который является отрешенным возжеланным (*ма‘шӯḳ*). Среди древних последователей Первоучителя эти двое ближе всех продвинулись по пути к истине.

Да и само размышление (*ḳыйāс*) приводит к этому. Ибо из искусства Альмагеста[2171] нам известно, что небесные движения и сферы многочисленны и различны по направлению и скорости, поэтому у каждого движения должен быть иной двигатель и иное возжеланное (*мушавваḳ*), нежели у другого, иначе не было бы разных направлений и разных скоростей. Мы показали, что эти возжеланные (ед. *муташавваḳ*) суть чистые (*маḥḍä*), отрешенные (*муфāриḳä*) от материи блага. А поскольку все сферы и движения соучаствуют в тяге к Первопринципу, то они соучаствуют в перманентности движения и его круговом характере. Ниже мы подробнее разъясним это.

Глава [третья]
О манере исхождения действий от высших принципов, дабы отсюда знать положенное касательно отрешенных, умопостигаемых самих по себе и возжеланных двигателей[2172]

Разъясним суть этого[2173], начав [рассуждение] с другого конца.

§ 1. Несостоятельность мнения о различиях в небесных движениях как обусловленных [заботой] о подлинном мире[2174]

§ 1.1. Изложение данного мнения

Услышав о внешнем смысле (*зāхир*) слов наилучшего из древних [перипатетиков][2175] касательно того, что различие в этих движениях и их направлениях, похоже, вызвано заботой (*ʻинāйä*) <394> о возникающих–уничтожающихся вещах, что под сферой Луны, и услышав также и путем размышления (*ḳыйāс*) поняв, что небесные движения не могут быть ради чего-либо помимо их самостей, не могут быть ради их причиненных, некоторые люди решили совместить эти два мнения.

Само движение, говорят они, не происходит ради подлунных вещей, но ради уподобления (*ташаббух*) Чистому благу (*аль-хайр аль-маḥḍ*) и в силу стремления (*шаўḳ*) к Нему. Но различие движений обусловлено тем различием в происходящем от каждого из них в мире возникновения и уничтожения, благодаря которому обеспечивается сохранность видов (*баḳā' аль-'анвā'*). Это подобно тому, как если бы перед благим человеком, вознамерившимся следовать к какому-то месту по определенному делу, возникли две дороги, одна из которых только приводит его к истинному месту, а другая прибавляет к этому доставление пользы некоему заслуживающему ее, то его благость обязала бы следовать по второй дороге, хотя его движение осуществляется не ради пользы другого, но ради самого себя. Равным образом, рассуждают они, движение каждой сферы осуществляется ради перманентного сохранения ее в последнем (*'ахӣр*) ее совершенстве (*камāль*), но движение в ту или иную сторону и с той или иной скоростью – ради пользы для другого.

§ 1.2. Частное опровержение

Прежде всего, этим людям мы говорим: было бы возможным, чтобы в своих движениях у небесных тел возникло какое-то стремление (*ḳаṣд*) к чему-то причиненному, и состоялось бы это стремление в определении направления [движения], таковое могло бы возникнуть и в отношении самого движения[2176]. Тогда кто-то мог бы сказать: поскольку посредством покоя у этих [тел] достигается некоторая свойственная им благость (*хайриййа*), поскольку движение не вредит им в бытии их, но доставляет пользу иным, и поскольку для них (тел) ни одно из двух[2177] не легче другого и не труднее, то они предпочли более полезное.

Ведь если бы причиной, которая препятствует утверждению о даровании пользы другому как об итоге (*маṣы̄р*) их движения, служит невозможность их стремления действовать ради чего-другого из причиненных, то эта же причина имеется и в отношении самого <395> стремления к выбору направления: раз означенная причина не исключает стремление к выбору направления, то она не исключает и стремление к движению.

Так обстоит дело и касательно стремления к большей или меньшей скорости. И иерархия (*тартӣб*) сфер в аспекте силы и слабости не обусловлена их иерархией в плане высоты одной относительно другой, чтобы можно возвести к ней это [различие в скоростях], но по другой [причине].

§ 1.3. Более общее опровержение

И вообще, говорим мы, ничего из [небесных движений] не может быть ради преходящих [вещей] (ед. *кā'ин*) – ни стремление (*ḳаṣд*) к определенному движению, ни стремление к определенному направлению движения, ни выбор определенной скорости, ни стремление к какому-либо действию вообще. Действительно, всякое стремление бывает ради соответствующего объекта, поэтому оно будет ниже этого объекта по бытию. Ибо вещь, ради которой существует другая вещь, окажется более совершенной по бытию сравнительно со второй, если обе взяты как таковые[2178]. Более того, именно благодаря первой у второй появляется тот или иной модус бытия, который вызывает стремление.

Но более совершенное бытие не может быть обретено от менее совершенной вещи. Поэтому к причиненному не бывает никакого истинного (*ṣādыḳ*), а не [только] предположительного (*мазнӯн*), стремления, иначе такое стремление окажется дарующим некоторое бытие, которое более совершенное по бытию сравнительно с ним самим.

Если некоторая вещь необходимо преследуется, то стремление оказывается [лишь] подготовительным, тогда как в качестве дарителя ее бытия выступает другая вещь. Таков, например, врач по отношению к здоровью: он не дарует здоровье, но подготавливает для нее материю и инструмент, а здоровье даруется от принципа, который выше врача – тот, кто наделяет материю всеми ее формами[2179] и чья самость благороднее (*'ашраф*) материи. Порой стремящееся ошибается в своем стремлении, если устремится к вещи, которая не благороднее [должной цели] стремления. Но тогда стремление к таковой оказывается не по природе, а по ошибке.

Поскольку же данное разъяснение требует пространного изложения и подробного исследования, а в нем имеются апории (ед. *шакк*),

разрешение которых возможно лишь в итоге досконального обсуждения, то вернемся к более явному пути.

§ 1.4. Дополнительное разъяснение

Всякое стремление, говорим мы, имеет свой объект. В случае умственного стремления[2180] исхождение (*вуджӯд*) этого объекта от стремящегося более подобает стремящемуся, нежели его неисхождение; в противном случае оно было бы напрасным. А вещь, которая более подобает чему-то, дарует некоторое совершенство <396> – истинное, если это [стремление] истинно, и предположительное, если оно предположительно. Так, заслуживание хвалы, проявление могущества и сохранение доброго имени, – эти и подобные им вещи суть предположительные совершенства. Выигрыш же, здравость, благоволение Бога (*Аллаx*)(тк) или благой исход в потусторонней [жизни] (*ʾāxирä*), – эти и им подобные вещи суть истинные совершенства, которые не реализуются благодаря только стремящемуся к ним.

Значит, всякое стремление, которое не в забаву (*ʿабаc*), доставляет стремящемуся определенное совершенство, какового не было бы без этого стремления. Да и сама забава, похоже, такова; ибо в ней есть какое-то удовольствие, отдых и тому подобное или нечто из тех вещей, о которых ты уже знаешь из разъясненного тебе[2181].

Невозможно, чтобы причиненное, чье бытие завершается именно благодаря причине, даровало причине какое-то совершенство, которого у нее не было. А те места, в отношении которых предполагается, что причиненное доставлял такое совершенство, – ложны или искажены. Кто же, как ты, уже постиг предшествовавшие [в настоящем сочинении] дисциплины, того не затруднит их осмыслить и разрешить.

§ 1.5. Ответ на одно возражение

Если кто-то скажет, что благость требует этого, ибо благое [существо] дарует добро (*хайр*), то ответ таков.

Благое [существо] дарует добро, но не путем стремления и добывания (*ṭалаб*), чтобы был такой [дар]. Ибо это предполагает

недостаток, поскольку всякое стремление и добывание чего-либо есть желание добыть не-сущую вещь, наличие коей от стремящегося предпочтительнее ее отсутствия, и покуда она остается несущей и к ней нет стремления, у стремящегося не будет некоего предпочтения ему, а сие является недостатком. В самом деле, благость бывает или реальна, суща без такого стремления, и бытие этого стремления не имеет отношения к ее бытию – тогда наличие или отсутствие его будет тем же самым для нее, и благость не требует его, и его статус будет таким же, как статус прочих конкомитантов, сопутствующих благости самой по себе, а не благодаря некоему стремлению, которое есть стремление к этому статусу; <397> или же благость завершится и конституируется означенным стремлением – тогда оно есть причина для завершенности и конституции благости, а не ее причиненное.

§ 1.6. Ответ на другое возражение

А если кто скажет: «Это имеет место ради уподобления (*ташаббух*) Первопричине в том аспекте, что ее благость переходящая (*мута'аддийӓ*) – раз она существует, за ней последует [другое] благо», то мы говорим следующее.

Такое утверждение внешне приемлемо, однако по сути – нет. Ибо уподобление Первопричине состоит в том, чтобы ни к чему не стремиться, но быть автономным (г. *инфарада*) в своей самости, поскольку Она именно такова, согласно единодушному мнению [солидной] группы ученых людей. Обретение же совершенства посредством стремления отлично от уподобления Ей, разве только не оговориться, что первичным образом преследуется одно, а сие [обретение совершенства] имеет место лишь вторичным стремлением (*би-ль-ḳасд ас-с̱а̄нӣ*), на манер сопутствования (*иститба̄'*), посему при выборе, [к примеру], направления [небесного движения] первичным (*'авваль*) стремлением преследуется одно, а указанная польза оказывается сопутствующей этому преследуемому, т. е. благотворное направление (*альджихя̈ аль-х̱айрийя̈*) не будет преследоваться первичным стремлением, ради самого сопутствующего. Скорее, должно быть так, чтобы совершенствование (*истикма̄ль*) в самости вещи служи-

ло чем-то сопутствующим данной пользе, дабы то было уподоблением Первому.

Мы же не возражаем против того, чтобы движение преследовалось первичным стремлением, как уподобление самости Первого в указанном нами выше аспекте, и чтобы, согласно вторичному стремлению, оно служило уподоблением самости Первого в том аспекте, в каковом от Него эманируется бытие, но при этом первичное стремление должно быть чем-то, благодаря которому взирают вверх. Что же касается взирания на нижеследующее и принятие его в расчет, то при допущении, что первичным стремлением оно имело место, дабы уподобиться Первому, это было бы допустимо и в отношении самого выбора движения. Тогда движение было бы ради нижестоящего и от него эманировалось бы бытие не благодаря уподоблению Ему как совершенному в бытии и возжеланному (*ма'шӯḳ*), но благодаря Его самости как таковой. Однако появление вещей от Него не вносит ничего в плане возвышения Его самости и ее завершения (*такмӣль*). Что действительно имело место, так это то, что Первое обладает Своим наивысшим совершенством и что от Него исходит бытие всего не в результате какого-то Его стремления к сему. Поэтому возжелание (*шаӯḳ*) Его путем уподобления [Ему] должно быть на этот манер, а не тот, когда от данного действия Первого будет зависеть некое Его совершенство. <398>

§ 1.7. Ответ на третье возражение

Если же кто-то скажет: «Подобно тому как допустимо, чтобы небесное тело обрело добро и совершенство, а движение выступает в качестве преследуемого (*маḳсӯд*) им действия, точно так же дело обстоит с прочими их (небесных тел) действиями», то наш ответ следующий.

Это движение не обретает какое-либо совершенство или благо, иначе оно прекратилось бы по его обретении; но оно есть само совершенство, на которое мы указали. В действительности, оно есть сохранение (*истиṣбāт*) вида того, что актуально может быть у небесного тела, раз невозможно сохранение его как индивида. Поэтому означенное движение непохоже на прочие движения, которые добиваются внешнего для них совершенства. Скорее, своей само-

стью оно совершенствует движимое им, будучи тождественным сохранению положений и мест[2182] путем последовательной смены.

Короче говоря, ты должен обратиться к тому, что мы подробно разъяснили выше, когда показали, каким образом это движение следует представлению [о] возжеланном, и что оно (движение) есть подобие [указанной] сохранности (*ṣабāт*)[2183].

§ 1.8. О четвертом возражении

Если кто-то скажет: «Такое мнение исключает наличие заботы / промысла (*ʻинāйä*) в отношении сущих [подлунного мира] (*каʼинāт*) и имеющегося в них [признаков] мудрого правления (*тадбīр муḥкам*) [ими]», то ниже мы укажем такое, что снимет это затруднение, и мы разъясним, как Творец (*аль-Бāрī*) заботится обо всем, как каждая причина заботится о следующем за ней и как о сущих, которые при нас[2184], заботятся первичные принципы (*аль-мабāдиʼ аль-ʼӯля*) и срединные причины.

§ 1.9. Резюме

Из сказанного явствует, что никакая из причин не может совершенствоваться благодаря причиненному самостным образом, но [только][2185] акцидентальным, и что все они не стремятся к какому-либо действию ради причиненного, хотя благоволят (г. *радыйа*) ему и знают (г. *ʻалима*) о нем.

Ведь вода актуально охлаждается сама по себе, дабы сохранить свой вид, а не ради охлаждения другого, хотя такому охлаждению непременно сопутствует (г. *лязима*) охлаждение другого; огонь актуально нагревается сам по себе, дабы сохранить свой вид, а не ради нагревания другого, хотя этому непременно сопутствует нагревание другого; вожделеющая сила стремится к соитию ради выброса семени и получения удовольствия, а не чтобы иметь ребенка, хотя сему непременно сопутствует рождение детей; здоровье <399> есть здоровье по своей субстанции и самости, а не ради доставления пользы больному, хотя ему непременно сопутствует польза для больного. Так дело обстоит и с вышеуказанными [небесными] причинами. Правда, в отличие от тех [причин из приведенных при-

меров], у этих [небесных причин] есть осведомленность (*ʾiḫāṭä*) и знание (*ʿильм*) об имеющем быть, а также знание о надлежащем порядке и благе в нем.

Раз так, то небесные тела имеют [нечто общее,] соучаствуют в круговом движении, стремясь к одному общему возжеланному (*маʿшӯḳ муштарак*)[2186]. А различны они в силу различия в возжеланных принципах, которые следуют после Первого. И если нам неведомо, как каждое из конкретных движений вытекает из соответствующего возжелания (*ташаввуḳ*), то это не должно влиять на наше знание самого факта различия движений в результате различия возжеланных (ед. *муташавваḳ*).

§ 2. Возжеланные – не тела и не души в телах[2187]

§ 2.1. Мнение о возжеланном как о теле

Но нам остается [рассмотреть] одну вещь: можно вообразить, будто этими различными возжеланными служат тела, а не им[материальные] разумы; посему, например, нижестоящее тело будет уподобляться телу, которое первее (*ʾаḳдам*) и благороднее (*ʾашраф*)[2188], как то полагают некоторые из новичков среди исламских философствующих[2189], внеся путаницу в философию из-за непонимания намерения древних [философов][2190].

§ 2.2. Критика означенного мнения

Такое, говорим мы, невозможно. Ведь уподобление [вышестоящему] предполагает схожее с ним движение, [включая] его направление и искомую цель. Если же это предполагает отставание от его (уподобляемого) ранга в чем-то, то предполагает именно слабость в действии, но не такое различие в действии, которое приводит к тому, что одно двигалось в одном направлении, а второе – в другом.

Также нельзя сказать, что причиной этого различия служит природа того тела, словно она не дает двигаться из А в Б, но не мешает двигаться из Б в А. Ибо это невозможно, поскольку тело как тело не обязывает к этому. Также и природа как природа тела ищет именно

естественное место, а не специальное положение – требовала бы она специального положения, передвижение от него было бы принудительным, так что в движение небесной сферы входило бы нечто принудительное! <400>

Кроме того, бытие любой из частей небесной сферы в любом [возможном] отношении (*нисбā*) допустимо с точки зрения природы этой сферы. Посему в силу ее простоты отсюда не следует, что если данную часть отодвинуть с одного направления, то таковое возможно, а если с другого направления, то нельзя, разве только имеется определенная природа, которая приемлет движение в одном направлении, а посему поддается этому направлению, но не поддается другому направлению, если ее станут отворачивать от ее направления. Мы же сказали, что принципом этого движения не выступает природа [небесной сферы]. И нет другой природы, которая требовала бы конкретного положения или разных направлений. Значит, в субстанции небесной сферы нет какой-либо природы, которая не дает душе двигать эту сферу в каком угодно направлении.

Невозможно также, чтобы это имело место со стороны души, – чтобы по природе своей она возжелала обязательно данное направление, разве только цель движения не была бы привязана специально к этому направлению, ибо воля следует цели, а не наоборот. Раз так, то причиной служит различие в цели.

Итак, помимо различия в цели нет препятствия ни со стороны телесности, ни со стороны природы, ни со стороны души; еще более невероятно [предположение о] принуждении. Следовательно, состоялась бы цель, после [уподобления] Первому, в уподоблении какому-либо из небесных тел, движение было бы того же рода, что и движение этого тела, не будучи различным с ним или быстрее его во многих местах. Так обстояло бы дело и в том случае, если бы целью двигателя этой сферы служило уподобление двигателю той сферы.

Раньше выяснилось, что целью этих движений не может выступать что-либо, достигаемое через движение, иначе движение непременно прекратилось бы[2191], но этим выступает нечто иное, недостижимое. А теперь стало ясно, что таковым не может быть тело. Остается, чтобы цель каждой сферы состоялась в уподобле-

нии чему-то другому, нежели субстанции сфер, их материй и их душ.

Но невозможно, чтобы [эта цель состоялась в уподоблении] элементным [телам] (*ʼунсуриййāт*)[2192] и рожденному от них. И нет других тел или душ, помимо означенных[2193]. Остается, чтобы у каждой из этих сфер было уподобление свойственной ей им[материальной] интеллектной субстанции; чтобы именно поэтому движения [сфер] и их модусы различались на тот манер, который имеется у них, пусть мы и не знаем, каким образом сие обусловлено и какова [конкретно] его причина (*лиммиййā*); и чтобы Первопричина служила возжеланным (*муташавваḳ*) всех их <401> вместе.

§ 2.3. Правильное толкование тезиса древних

Это и есть смысл утверждения древних [мыслителей], что у всего [неба] имеется единый возжеланный (*маʻшӯḳ*) двигатель, а у каждой сферы – собственный двигатель, собственное возжеланное. Так что у каждой сферы есть двигательная душа, которая умопостигает Благо (*аль-ẖайр*) и которая со стороны [своего] тела имеет воображение (*таẖаййуль*), т. е. представление (*таṣаввур*) о партикуляриях и желание (*ʼирāдā*) в отношении них. Умопостигаемое ею от Первого и от ближнего, собственного принципа служит принципом для ее возжелания двигаться.

Следовательно, у каждой сферы имеется им[материальный] разум, который относится к ней[2194] наподобие отношения Деятельного разума к нам[2195]. Этот разум – умственный универсальный образец (*мисāль куллī ʻаḳлī*) для вида (*наўʻ*) ее действия, ему-то она и уподобляется.

§ 3. О количестве небесных разумов[2196]

Короче говоря, у всякого движущегося из [небесных тел] согласно какому-то умственному мотиву (*гарад*) необходимо должен быть определенный умственный принцип, который умопостигает Первоблаго (*аль-ẖайр аль-ʼавваль*) и самость которого им[материальна] (ибо тебе уже известно, что всякое умопостигающее имеет им[материальную] самость), а для движения должен

быть определенный принцип, который телесен, т. е. соединен с телом (ибо тебе известно, что небесные движения суть психические, исходящие от волительной души, чьи воления суть возобновляющиеся и партикулярные).

Поэтому число им[материальных] разумов, которые [следуют] после Первопринципа (*аль-мабда’ аль-’авваль*), соответствует числу движений. Если сферы «блуждающих [звезд]» (*мутаḥайййрä*)[2197] таковы, что принципом движения сфер данной планеты выступает [единая] сила, эманирующаяся из планет, то не исключено, что число им[материальных] [разумов] равняется числу планет, а не числу сфер. Тогда, после Первого, их насчитывается десять: первым служит неподвижный двигатель-разум, который движет сферой крайнего тела, далее следует соответствующий [разум] сферы неподвижных [звезд], далее – соответствующий [разум] сферы Сатурна, и так дальше, до того разума, который эманирует на нас[2198], до разума земного мира, и который мы называем Деятельным разумом (*аль-‘аḳль аль-фа“āль*)[2199].

Если же дело обстоит иначе, когда каждая движущаяся сфера имела бы [особый] статус в аспекте своего движения и [другой особый статус] в отношении каждой планеты, то число этих отрешенных [разумов] будет больше. Сообразно Первоучителю, их должно быть около пятидесяти – меньше или больше[2200].

[В любом случае] последним из них выступает Деятельный разум. Из нашего рассуждения в [части по] математике тебе известно, каково их количество, которое нам удалось установить[2201]. <402>

Глава [четвертая]
Порядок исхождения разумов, небесных душ и горних тел от Первопринципа[2202]

§ 1. Об исхождении вещей от Бытийно-необходимого

§ 1.1. Резюме вышеизложенного

Выше мы показали, что Бытийно-необходимое-само-по-себе едино, что Оно не есть тело, не пребывает в теле и не делится в каком-либо отношении.

Поскольку бытие всех сущих [исходит] от Него, а у Бытийно-необходимого не может быть принципа (*мабда'*) или причины (*сабаб*) в каком-либо аспекте – ни «от чего»[2203], ни «в чем»[2204] или «благодаря чему»[2205], ни «ради чего»[2206] (когда Оно было бы для какой-то вещи), то невозможно, чтобы все [сущие] появились от Него согласно определенному Его стремлению (*қаṣд*) наподобие нашего стремления в отношении осуществления всего[2207], иначе Оно стремилось бы к чему-то иному, нежели к самому Себе.

Это положение мы установили выше в отношении других [существ][2208].

§ 1.2. Дополнительное обоснование отсутствия стремления

Касательно же [Необходимого] оно еще более очевидно. В отношении собственно [Него] невозможность Его стремления к возникновению всех [вещей] от Него явствует из того факта, что сие влекло бы за собой множественность в Его самости.

Ведь в таком случае в ней было бы нечто, по причине коего [Необходимое] стремилось бы [к этому], а сие есть Его знание о необходимости стремления или о его желательности, или о благе в нем, обуславливающем его. В ней должно быть и само это стремление, а также польза, извлекаемая от него, как мы сие разъясняли выше. Но допускать это нелепо.

§ 1.3. Вещи исходят не по природе

Исхождение (*каўн*) всех [сущих] от [Него] не может быть по природе (*ṭаб ʻ*), когда они осуществились бы без Его знания (*маʻрифӓ*) о них и без Его благоволения (*риḍа̄*) к ним[2209].

В самом деле, как такое возможно, раз Оно есть чистый ум, который умопостигает самого себя?! Поэтому должно быть, чтобы Оно умопостигало необходимость (*люзӯм*) бытия (*вуджӯд*)[2210] всех вещей от Него. Ибо Оно умопостигает Себя только как чистый ум (*ʻаḳль маḥḍ*) и первый принцип (*мабда’ ’авваль*), умопостигая возникновение всех вещей от Него как их принципа. В Его самости нет ничего, что мешает этому бытию или противится оному. Более того, Его самости ведомо (*ʻа̄лимӓ*), что Его совершенство (*камӑль*) и возвышенность (*ʻулӯ*) таковы, что от Него эманируется (г. *фа̄ḍа*) <403> благо (*ḫайр*), что сие – необходимое следствие (*ля̄зим*) Его превознесенности (*джаля̄лӣ*), возжеланной (*маʻшӯ̄кӓ*) Им самой по себе. А всякая самость, знающая исходящее от нее и не смешанная – как мы это разъяснили – с каким-либо препятствием, непременно благоволит (*ра̄ḍы̄*) исходящему от нее. Следовательно, Первое благоволит эманации всего от Него.

Но Первоистинное (*аль-ḥаḳḳ аль-’авваль*) таково, что Его первичное и самостное действие – это умопостижение Своей самости принципом благопорядка (*ниẓа̄м аль-ḫайр*) в бытии. Поэтому Оно умопостигает благопорядок в бытии и каким сей должен быть; это не такое умопостижение, которое переходит из потенции в акт или от одного умопостигаемого к другому (ибо Его самость свободна от всего потенциального в каком-либо отношении, как мы сие разъяснили выше), но едино[актное] (*ва̄ḥид*) умопостижение.

Его же умопостижение благопорядка в бытии необходимо предполагает умопостижение того, каким он может быть и какая наилучшая форма реализации всего сообразно требованиям умопостигаемого Им, ибо умопостигаемая сущность (*ḫаḳы̄ḳӓ*) у Него представляет собой, как ты уже знаешь, и знание, и могущество, и волю. Мы же для осуществления какого-нибудь нашего представления нуждаемся в стремлении (*ḳасд*), движении и воле, что не приличествует в отношении Него, так как Оно свободно от дуальности (*исна̲йнийӣӓ*).

И как мы подробно объяснили, Его умопостижение служит причиной бытия согласно умопостигаемому Им, и бытие возникающего от Него [имеет место] как необходимое следствие Его бытия, а не так, чтобы Его бытие было ради бытия чего-то иного: Оно является делателем (*фā'иль*) всего в том смысле, что Оно есть сущее, от которого всякое [другое] бытие эманируется такой эманацией (*файḍ*), которая отлична от Его самости.

§ 2. О первом эманирующемся

§ 2.1. Одно-единственное

Поскольку исхождение (*каўн*) исходящего от Первого есть необходимое следование (*люзӯм*), и если верно, что Бытийно-необходимое-само-по-себе бытийно-необходимо во всех аспектах, как мы это разъяснили выше, то невозможно, чтобы первое из исходящих от него сущих – а таковые суть [извечно] сотворенные (*мубда'āт*)[2211] – было множественным ни по числу, ни в смысле делимости на материю и форму[2212].

Ибо следующее от Него следует благодаря Его самости, а не чему-либо другому. И аспект (*джихä*, *ḥукм*) Его самости, от которого следует одна вещь, не тот же, что ее аспект, от которого следует другая. <404> Если бы от нее одновременно следовали две вещи, различные по конституции (*ḳывāм*)[2213] или различные, но составляющие единое целое (наподобие материи и формы), то они следовали бы сообразно двум различным аспектам в ней. Были бы эти два аспекта не в Его самости, но лишь необходимо сопутствующие ей (*лāзим*), ставился бы тот же вопрос о таком их сопутствовании, пока они не окажутся в ней. Тогда Его самость была бы делима по понятию (*ма'нā*), а мы прежде показали несостоятельность этого.

§ 2.2. Чистый разум

Стало быть, первое сущее, исходящее от Первопричины, нумерически едино. Самость такового, его сущность (*мāхиййä*) едина [и] не [находится] в материи – ни одно из тел и ни одна из форм, слу-

жащих совершенствами для тел, не могут выступать ближайшими (*ḳарӣб*) для нее причинами.

Значит, первопричиненное представляет собой чистый разум, будучи формой, которая не находится в материи. Это первый из им[материальных] разумов, перечисленных нами выше[2214]. И похоже, что именно он является двигательным принципом для крайнего тела[2215] путем любви (*ташвӣḳ*).

§ 2.3. Возражение: таким первым может быть материальная форма

Но кто-то может сказать: ничто не мешает, чтобы возникшее от Первопринципа было материальной формой, но такой, что от нее необходимо следует (г. *лязима*) бытие ее материи.

§ 2.4. Ответ на возражение

Мы говорим: отсюда непременно должно было быть, чтобы вещи, стоящие после данной формы и данной материи, служили последующими в иерархии причиненных и чтобы их бытие осуществлялось посредством материи, так что материя выступала бы в качестве причины бытия для форм многочисленных тел в мире и для их сил. Но это нелепо, ибо бытие материи состоит в том, чтобы служить приемлющей (г. *ḳабиля*) и только; причиной же бытия чего-либо из вещей она может выступать лишь в плане принятия.

А если что-нибудь из материй не таково, то «материей» оно является только омонимически. В таком случае вещь, которая полагается установленной (*ṣābит*), описывалась бы как материя лишь омонимически; также и первое причиненное соотносилось бы с ней как форма в материи лишь омонимически!

Если же [полагать, что] от этого второго[2216] в одном аспекте исходит данная материя, а в другом аспекте – форма иной вещи, так что означенная другая форма оказалась бы сущей не посредством материи, а материальная форма произвела бы определенное действие, для него не нуждаясь в материи, [то и это некорректно]. [Ибо] самости всякого, что осуществляет свое действие без нужды в мате-

рии для этого, более подобает обходиться без материи, т. е. материальная форма оказалась бы не нуждающейся в материи! <405>

И вообще, хотя материальная форма и служит причиной для материи в аспекте ее выхода [из потенции] в акт и в аспекте ее совершенствования, но вместе с тем материя также имеет определенное влияние на бытие формы, а именно в плане ее спецификации (*maxṣūṣ*) и конкретизации (*ta'ayyun*), несмотря на то что принцип бытия [формы], как то тебе известно, не связан с материей. Посему необходимо, чтобы каждая из них служила причиной для другой, но не в одном и том же аспекте; иначе ни с какой стороны материальная форма не была бы связанной с материей. Вот почему мы выше сказали, что для бытия материи недостаточно только формы, но форма является частью причины. А раз так, то невозможно сделать форму причиной для материи, во всех аспектах обходящейся без этой материи. Ясно, значит, что никакая материальная форма не может выступать в качестве первого причиненного. Тогда тем более очевидно, что в качестве такового не может служить материя.

Отсюда необходимо следует, что первое причиненное – это никак не материальная форма, но разум.

§ 3. Образование небес

§ 3.1. Триадичность разума

Тебе известно, что [у небесных сфер] имеется множество им[материальных] разумов и душ. Поэтому невозможно, чтобы их бытие приобреталось посредством чего-то, не обладающего им[материальным] бытием.

Также тебе известно, что среди совокупности сущих, исходящих от Первого, есть тела, ибо тебе известно, что всякое тело возможно (*мумкин*) само по себе, но необходимо благодаря другому, и что они не могут возникнуть от Первого(т) непосредственно, посему возникают от Него через чье-то посредство.

А сие посредствующее, как тебе известно, не может быть чистым единством, лишенным дуальности: тебе уже ведомо, что от единого как единого возникает [лишь] единое. Тогда тем более подобает, чтобы от первых [извечно] сотворенных (*мубда'āт*) они возникли

благодаря обязательной дуальности или какой-либо множественности вообще.

Но в им[материальных] разумах множественность может присутствовать только следующим образом. Причиненное, взятое само по себе, есть бытийно-возможное, но благодаря Первому оно есть бытийно-необходимое. Необходимость же его бытия состоит в том, что оно представляет собой ум, и оно умопостигает свою самость и непременно умопостигает Первое. Значит, должна иметься <406> в нем множественность: (1) аспект (*ма'на̄*) умопостижения собственной самости как бытийно-возможной; (2) [аспект] умопостижения необходимости своего возникновения (*вуджӯд*) от умопостигаемого самого по себе Первого; и (3) [аспект его] умопостижения Оного.

Означенная множественность не приходит к нему от Первого, ибо возможность его бытия принадлежит ему самому, а не благодаря Первому – от Него-то он имеет именно необходимость бытия. А множественность, связанная с умопостижением Первого или с умопостижением самого себя, есть множественность, которая необходимо сопутствует (*ля̄зимӓ*) необходимости его возникновения от Первого.

Мы не возражаем против того, чтобы от единой вещи возникла единая самость, которой потом сопутствует дополнительная (*'иḍа̄фиййӓ*) множественность, каковой у первой не было в самом начале ее бытия и каковая не входит в саму ее первоначальную конституцию (*ḳыва̄м*). Наоборот, допустимо, чтобы от единого последовало (г. *лязима*) единое, затем этому [второму] единому последовал какой-то статус, состояние, свойство или причиненное, и такое сопутствующее (*ля̄зим*) будет также едино. Потом от этого [второго] с участием того сопутствующего последует какое-то нечто. Таким образом появляется множественность, которая целиком сопутствует его (второго) самости.

Значит, именно такая множественность должна служить причиной для возможности исхождения множества [вещей] от первопричиненных, – без этой множественности от них проистекало бы только единство, и невозможно было бы возникновение от них какого-либо тела. [Более того,] в таковых не может быть какой-либо иной множественности, нежели этой.

Выше было выяснено, что им[материальные] разумы нумерически множественны. Поэтому от Первого они не могут явиться к бытию одновременно, но должно быть, чтобы наивысший из них появился первым, а потом последовали [остальные разумы], один за другим.

Поскольку под каждым разумом находится и небесная сфера с ее материей и формой (каковая есть душа), и нижестоящий разум, то под каждым разумом находятся три вещи в бытии. Значит, возможность для появления этих трех от первого разума в [процессе извечного] творения (*ʾибдāʿ*) должна быть обусловлена указанной троичностью (*маṣлīṣ*) в нем. И [последующий] возвышенный (*ʾафḍал*) разум следует [предыдущему] возвышенному разуму [в плане такого наличия] множества аспектов.

§ 3.2. Схема эманации

Итак, из первого разума, поскольку он умопостигает Первое, следует (г. *лязима*) бытие нижестоящего разума; поскольку он умопостигает себя, [следует] бытие формы крайней небесной сферы и [бытие] ее совершенства, т. е. души; а соответственно природе возможного бытия, которая имеется у него и которая включается в его умопостижение своей самости, [следует] бытие телесности крайней сферы, которая (телесность) включается в совокупность самости этой сферы, [взятой] как вид (*би-наўʿи-хи*), – это то, что причастно потенциальности (*куввā*). Значит, из его умопостижения Первого <407> от него следует разум, а сообразно собственной его самости, по двум ее аспектам, от него следует первая множественность с двумя ее частями, т. е. с материей и формой, но материя [следует] через посредство формы или с ее участием: наподобие актуализации потенции бытия благодаря тому акту, который соответствует форме сферы. Так обстоит дело с каждым из последующих разумов и небесных сфер, покуда мы не дойдем до Деятельного разума, который управляет (г. *даббара*) нами[2217].

Означенный процесс (*маʿнā*) необязательно должен продолжаться до бесконечности – чтобы под каждым отрешенным [разумом] был другой отрешенный [разум]. Мы только утверждаем, что если

от разумов следует бытие множества, то сие происходит по причине имеющегося в [каждом из] них множества аспектов.

Но это наше утверждение не обратимо (г. *ин ʻакаса*), т. е. не каждый ум, в котором имеется данная множественность, таков, что за его множественностью непременно следует [множество] подобных причиненных. Кроме того, между этими разумами нет соответствия в аспекте видов, чтобы было соответствие и в необходимых следствиях их понятий (ед. *маʻна*).

§ 4. Другое обоснование бытия имматериальных разумов[2218]

Разъясним указанное понятие, начав рассуждение по-другому.

У [небесных] сфер, говорим мы, имеется множественность, которая превышает число [аспектов] в первопричиненном в плане указанной выше множественности, особенно если выделить в каждой сфере материю и форму. Посему их принципом не может быть одно-единственное, т. е. первопричиненное.

Также невозможно, чтобы каждое предшествующее тело[2219] служило причиной для последующего. Ибо тело как тело не может выступать в качестве принципа для какого-то тела; также и как имеющее психическую силу оно не может выступать в качестве принципа для тела, имеющего иную душу.

В самом деле, мы уже показали, что любая душа любой сферы есть ее совершенство и форма, но не является им[материальной] субстанцией. Иначе она была бы разумом, а не душой, и душа никак не двигала бы иначе, как возжеланное[2220], от движения тела она не претерпевала бы изменения, от соучастия тела – имагинации и эстимации. А тебе уже известно, что исследование привело нас к утверждению таких модусов за душами сфер.

Раз так, то невозможно, чтобы от душ сфер исходили действия на тела, иные сравнительно с их телами, но только посредством тел этих сфер. Ведь формы и совершенства тел бывают двух типов.

(а) Или это формы, конституирующиеся (*кывāм*) через материи тел[2221]. И раз они конституируются через материи этих тел, то и через их означенные материи исходит всё исходящее от их конституции. Вот почему теплотой своей огонь нагревает <408> не любую

попавшуюся вещь, но именно такую, которая соприкасается с его телом или как-то связано с этим телом; и солнце не освещает любую вещь, но именно противостоящее ему тело;

(б) Или же это формы, конституирующиеся через свои собственные самости, а не через материи тел, наподобие душ. Но всякая душа такова, что она принадлежит конкретно данному телу потому, что она действует через это тело и [находится] в нем – была бы отделенной и по самости, и по действию, она служила бы душой для всякой вещи, а не только означенного тела.

Значит, в любом аспекте явствует, что небесные силы, запечатленные (*мунṭаби‘ä*) в своих телах, действуют только посредством своего тела. Но невозможно, чтобы через тело таковая произвела бы некоторую душу, ибо тело не может выступать в качестве посредствующего между одной душой и другой. Посему произвела бы она душу без посредства тела, душа имела бы свою конституцию отдельно от тела и особое действие, отделенное (*муфāриқ*) от ее самости и самости тела. Но это не то, с чем мы имеем дело[2222].

А раз таковая не производит душу, то она не производит и небесного тела, поскольку душа первее тела по рангу и совершенству.

Если полагать, что у всякой сферы имеется нечто, от которого в этой сфере исходит нечто и действие, без того, чтобы его самость целиком была бы занятой данным телом и [действием] через него, а будучи отделенной от означенного тела по конституции и действию, то мы не отвергаем этого. Таковое и есть то, что мы называем им[материальным] (*муджаррад*) разумом; и тогда последующее будет исходить именно от него. Но это – нечто иное, нежели та вещь[2223], которая претерпевает действие со стороны тела, соучаствует с ним, служит свойственной ему формой и возникает на манер, нами описанный при установлении этой души.

Отсюда явствует и видится, что у сфер имеются принципы, которые нетелесны и отличны от форм тел, и что каждой сфере принадлежит свойственный ей такой принцип, притом у всех [этих принципов] есть единый общий принцип.

§ 5. Третье обоснование имматериальных разумов[2224]

Нет сомнения в том, что здесь[2225] имеются простые им[материальные] разумы, которые возникают вместе с возникновением людских тел и которые не уничтожаются[2226], но сохраняют свое бытие. Это было показано в естественных науках[2227].

Таковые не исходят от первопричины (*аль-ʻиллӣ аль-ʼӯлӣ*), поскольку они и множественны (несмотря на единство по виду) и возникшие (*ḫāдиṯā*). <409> Посему они опосредствованно причинены перво[причиной][2228].

Но действующие причины, посредствующие между перво[причиной][2229] и ними, не могут быть ниже их по рангу, так чтобы они не были простыми им[материальными] разумами. Ибо причины, дарующие бытие, более совершенны по бытию, тогда как принимающие бытие могут оказаться ниже в плане бытия.

Отсюда необходимо следует, что первопричиненное должно быть единым по самости. Вместе с тем невозможно, чтобы от него была единой по виду множественность. Ибо если множественные понятия, которые имеются в нем и через которые возможно наличие множества в нем, (а) разны по сущностям (ед. *ḫаḳыīкā*) – тогда вещь, предполагаемая каждым из них, должна отличаться по виду от той, которая предполагается другим, так что вытекающее (г. *лязима*) от каждого из них необязательно совпадает с вытекающим от другого, но представляет собой иную природу. А если (б) они тождественны по сущностям, то чем они различаются и множатся, раз там нет деления по материи?!

Поскольку же от первопричиненного может исходить только различная по виду множественность, то от первопричиненного означенные земные души не могут возникать без посредства другой наличной причины. Так обстоит дело с каждым высшим первопричиненным[2230], покуда оно не дойдет до такого первопричиненного, которое является к бытию (г. *кāна*) вместе с явлением к бытию стихий (ед. *ʼусṭуḳусс*), подверженных возникновению и уничтожению и множественных как по виду, так и по числу; и тогда множественность приемлющего служит причиной множественности в действии (*фиʻль*) принципа, единого по самости. И это будет иметь место именно после завершения бытия всех небесных [реалий]. Так что

всегда за каждым разумом следует разум, вплоть до образования сферы Луны, а затем возникают стихии, становясь предрасположенными для принятия воздействия (*ma'сп̄р*), которое едино по виду, но множественно по числу, – воздействия последнего разума. Ведь если причина [множественности] не заключена в действующем, то она непременно должна быть в приемлющем.

Следовательно, от каждого разума должен возникать (г. *ẋадасӓ*) нижестоящий разум, а [такой процесс] остановится тогда, когда станет возможным возникновение интеллектных субстанций, которые нумерически множественны благодаря множественности причин, – на этом он завершится.

§ 6. Общее заключение

Итак, стало видно и ясно, что каждый вышестоящий разум таков, что благодаря определенному понятию в нем, а именно его умопостижению Первого, от него необходимо следует бытие другого разума, который стоит ниже него; а поскольку он умопостигает свою самость, то от него необходимо следует [небесная] сфера со своей душой и телом; притом ее тело исходит от него и сохраняется [в бытии] посредством ее души, ибо всякая форма служит причиной для бытия ее материи актуально [сущей], так как сама материя не имеет собственной конституции (*ḳывӑм*). <410>

Глава [пятая]
Способ возникновения стихий от первых причин[2231]

Когда завершится число небесных сфер, за ним необходимо следует бытие стихий (ед. *'устӏукусс*). Ибо состоящие из стихий тела подвержены возникновению и уничтожению, посему ближайшими их принципами должны служить вещи, которые допускают в себе определенное изменение и движение, а единственной причиной бытия таковых не может служить чистый разум (*'аḳль маẋд*). Это должно быть уже удостоверено в свете основоположений, о ко-

торых мы многократно говорили и установление которых мы завершили.

§ 1. Чем обусловлено единство материи при различии форм

У этих стихий имеется общая материя (*мāддä*), по которой они едины, и формы (ед. *сӯрä*), по которым они различаются. Должно быть так, что различию форм содействует различие в состояниях небесных сфер, а единству по материи содействует единство в состояниях этих сфер. Но означенные сферы едины со стороны природы, предполагающей круговое движение, поэтому необходимо, чтобы полагаемое этой природой содействовало бытию материи и чтобы различие их [по видам движения] служило принципом предрасположенности материи к различным формам.

Однако множественные вещи, у которых общий вид и род, не могут одни, без соучастия какого-то конкретного единого, выступать причиной для чего-то, которое само по себе едино, но таковое конституируется благодаря иному, нежели им. Посему данное единое исходит из этих вещей не иначе как посредством связи с определенным чем-то, которое приводит их к единой вещи. Следовательно, им[материальные] (ед. *муфāриқ*) разумы, а точнее последний из них, ближайший к нам, должны быть тем, из чего эманируется – при участии небесных движений – какая-то вещь[2232], в которой запечатлеваются формы подлунного мира в аспекте претерпевания (*инфи‘āль*), тогда как в том разуме или в тех разумах формы запечатлены в аспекте действия (*таф‘īль*). Потом в [подлунные вещи] из этого разума формы эманируются, через спецификацию [иными факторами], а не благодаря <411> одному ему (ибо, как тебе известно, единое действует на единое единым [образом]), но с участием небесных тел: если данная вещь обретает определенную специфику под влиянием небесных [тел], без посредства какого-то материального тела (*джисм ‘унṣурī*) или через таковое, и у этой вещи появляется какая-то специфическая предрасположенность (наряду с присущей ее субстанции общей предрасположенностью), то от того им[материального] [разума] эманируется специфическая форма, запечатлеваясь в данной материи (*мāддä*).

Ведь тебе известно, что единое не специфицирует единое (если оба взяты как просто единые) одной из возможных для него вещей, а не другой – для этого служат различные спецификаторы (ед. *мух̲аṣṣыṣ*). В отношении материи спецификаторами являются ее подготовители (ед. *му'идд*). Подготовитель же – это то, в силу чего в подготавливаемом возникает нечто такое, благодаря чему подготавливаемое становится более подходящим [для принятия] одной вещи, нежели другой; и эта подготовка делает более предпочтительным появление в нем наиболее подходящей [формы] со стороны первоначал (*'авā'иль*), дарующих формы.

[Осталась] бы материя с первоначальным своим предрасположением[2233], она бы одинаково соотносилась с обеими противоположностями, и не было бы предпочтения одной перед другой, разве что будет некий модус (*хāль*), при котором воздействующие на материю различаются между собой. Однако и такое различие имело бы одинаковое отношение ко всем материям. Посему одна материя не более другой должна специфицироваться соответственно ему – это возможно лишь благодаря некоей вещи, находящейся в данной материи. И таковой может быть только полная предрасположенность. Полная же предрасположенность есть не что иное, как совершенная пригодность для [принятия] конкретной вещи – той, к которой нечто предрасполагается.

Так, если нагревать воду, постороннее тепло сочетается с формой воды, хотя оно далеко от соответствия форме воды и весьма соответствует форме огня. Коли же продолжать нагревание, и соответствие окрепнет, то предрасположенность усилится, и форме огня подобает уже эманироваться, а форме воды – исчезнуть.

§ 2. О влиянии надлунного мира на подлунный

Поскольку материя не может оставаться без формы, то ее конституция (*кывāм*) зависит не только от соответствующих первопринципов[2234], но от них и <412> от формы.

А раз форма, которая в настоящий момент конституирует данную материю, такова, что прежде материя конституировалась и без нее[2235], то конституция этой материи не обусловлена только означенной формой, но этой формой и остальными принципами – посред-

ством нее или иного посредника, подобного ей. Зависела бы конституция материи только от первопринципов, она бы могла обойтись без формы; и зависела бы она только от формы, она бы предшествовала этой форме.

Нет же, но подобно тому как круговое движение, в котором [небесные тела] едины, следует природе, кою конституируют частные природы, свойственные каждой из сфер, точно так же материю здесь[2236], конституируют, наряду с общей природой, специфические природы, т. е. формы.

И подобно тому как движение там[2237] есть наименее достойное из состояний, точно так же материя здесь – наименее достойная из самостей. И подобно тому как движение там следует какой-то природе в потенции, точно так же материя здесь соответствует чему-то потенциальному. И подобно тому как частные и общие природы там служат принципами или содействователями (*му'īнāт*) для частной и общей природы здесь, точно так же происходящие там по причине движения различные и изменчивые отношения, следующие частным и общим природам, выступают принципом для изменения состояний и перемены их здесь, а смешение отношений там – причиной или содействователем для смешения отношений этих элементов (*'анāṣыр*).

Небесные тела оказывают влияние на тела здешнего мира через посредство свойственных им особых качеств (*кайфиййāт*)[2238]. Так же и их души оказывают влияние на души этого мира. Отсюда становится понятным, что природа, которая управляет (*мудаббирä*) этими [земными] телами как[2239] совершенство и форма, происходит от души, пронизывающей [все] небесса, или с ее помощью. <413>

§ 3. Несостоятельность одного мнения об образовании элементов

§ 3.1. Суть мнения

Некоторые из тех, кто причисляет себя к этой науке[2240], утверждают, будто [ближайшее к нам] небо, поскольку оно сферично, должно вращаться вокруг какой-то твердой вещи внутри него. В результате трения об него эта вещь нагревается, становясь огнем.

А отдаленная от него часть, оставаясь неподвижной, склоняется к охлаждению и сгущению, покуда не сделается землей. Последующее за огнем получается теплым, но меньше огня, а следующее за землей получается густым, но меньше, чем земля. Менее теплое и менее сгущеное предполагают влажность, ибо твердость обусловлена теплотой или холодом. Но влажное, которое следует за землей, более холодное, а следующее за огнем – более горячее. Такова причина возникновения элементов.

Так полагают эти люди.

§ 3.2. Альтернативная точка зрения

Но установить сие невозможно силлогистическим путем; а при внимательном рассмотрении оно оказывается неправильным. Похоже, что дело обстоит согласно иному закону (*қānӯн*): на эту материю, которая возникает от соучастия [небесных тел с Деятельным разумом], эманируется от небесных тел – от четырех тел или от множества тел, объединившихся в четыре группы, – по одному [фактору], делающему материю предрасположенной к [принятию] формы простого тела; и когда она уже предрасположена, то получает эту форму от Дарителя форм (*вāхиб аṣ-ṣувар*)[2241].

Или же все влияние эманируется от одного небесного тела, но по какой-то неизвестной нам причине это влияние разделится [на четыре разряда].

§ 3.3. Первый дефект означенного мнения

Если ты хочешь постичь слабость их утверждения, то посмотри, как от него необходимо следует, что сначала должно иметься тело, у которого из конституирующих форм наличествует только телесная форма, а потом через движение и покой оно обретает остальные формы.

Мы же прежде показали невозможность этого и разъяснили, что у тела бытие не будет полным при наличии лишь телесной формы, но оно окажется таковым только в случае сочетании с ней другой формы. А в качестве формы, которая конституирует гиле (*хайӯля*), не выступают одни измерения. Ведь в своем бытии измерения сле-

дуют другим формам[2242], которые первее их: если хочешь, поразмысли над статусом разрежения (*таҳальхуль*) от теплоты и уплотнения (*такāсуф*) от холода. Нет же, но тело становится таким, что оно следует другому[2243] в движении <414> и нагревается в результате его следования данному последовательному движению[2244] (которое, как мы показали, не принудительное, а естественное[2245]), только если его природа уже завершена. Когда эта природа уже завершена, то оно может сохраняться в наиболее пригодных для сохранения местах[2246], поскольку, [например], горячее сохраняется там, где движение, а холодное – там, где покой.

§ 3.4. Второй дефект

Означенные люди не подумали над тем, почему некоторые части той материи должны опускаться к центру[2247] и посему к ним пришел холод, а другие части – подниматься вверх?

Теперь[2248] же причина известна. В случае с универсалиями[2249] – это легкость и тяжесть[2250]. А в отношении партикулярий того или иного элемента[2251], то поскольку эти партикулярии возникшие[2252]. И если одна из них необходимо возникает в определенном месте[2253], то отсюда непременно следует, что если некоторая ее поверхность примыкает к верху, если она двинется туда, и эта поверхность более заслуживает бытия вверху, нежели другая поверхность. Что касается начала возникновения партикулярии, то одна поверхность оказывается [направлена] вверх, другая – вниз, ибо эта партикулярия преобразовалась (г. *истаҳāля*)[2254] благодаря какому-то движению, а таковое непременно обусловливает для нее определенное расположение (*ваḍ ʿ*).

Более правдоподобным мне представляется то [предположение], которое мы выдвинули выше. И я думаю, что автор указанного утверждения о возникновении стихий хотел сделать вопрос доступным пониманию для написавшего ему [об этом] из числа простолюдинов (*ʿāммийӯн*), а кто-то из более поздних атрибутировал ему это утверждение как его подлинное убеждение. К тому же, записавший сие рассуждение очень непоследовательный и запутавшийся [в своем изложении].

Глава [шестая]
Промысел; разъяснение способа привхождения зла в Божье предопределение[2255]

Достигнув данного места, нам подобает выяснить суть [Божьего] промысла (*ʻинāйä*).

§ 1. О промысле

§ 1.1. Порядок в мире

Нет сомнения в том, что из изложенного нами выше тебе уже ясна невозможность того, чтобы именно ради нас вознесенные причины (*аль-ʻиляль аль-ʻāлийä*) совершали свои действия или чтобы <415> их вообще интересовала (г. *хамма*) какая-либо вещь, побуждал какой-либо мотив (*дāʻī̄*), приходило к ним какое-либо предпочтение (*ʼисāр*).

Вместе с тем, ты никак не можешь отрицать удивительные признаки (*ʼāсāр ʻаджūбä*) в устроении мира, в частях небесных [тел], в частях животных и растений. И все это не происходит случайно (*иттифāḳ*), но требует определенного управления (*тадбūр*).

§ 1.2. Значение термина «промысл»

Посему надо знать, что «промысел» состоит в том, что по Своей самости Первое (*аль-ʼавваль*):

знает (*ʻāлим*) благопорядок (*нцзāм аль-хайр*) бытия;

выступает причиной блага (*хайр*) и совершенства (*камāль*) [вещей] сообразно [их] возможностям (*ʼимкāн*);

благоволит (*рāḍы̄*) [реализующемуся] упомянутым образом [бытию];

мыслит (г. *ʻаḳаля*) благопорядок в наивысшей [степени] возможности [в отношении сущих], а мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эманируется от Него, наиболее подходящим образом приводя к [наиболее] возможному [миро]порядку.

Таково значение «промысла».

§ 2. О зле

§ 2.1. Некоторые аспекты сказывания термина

Знай, что «зло» (*шарр*) сказывается в разных аспектах.
(1) Например, злом называют такой недостаток, как невежество, слабость и уродство.

(2) Злом называют и вещи, которые подобны боли и печали, – здесь имеется некое восприятие (*’идрāк*) [человеком] определенной причины, а не просто отсутствие некоторой причины[2256].

В самом деле, причина, противоречащая добру, препятствующая ему и предполагающая его небытие, порой бывает отдельной (*мубāйин*), не постигаемой [непосредственно] для пострадавшего. Таково, в частности, облако, которое, отбрасывая тень, препятствует солнцу освещать вещи, нуждающиеся в нем для своего совершенствования. Если такое нуждающееся способно к восприятию, то воспримет, что оно не извлекает пользы от солнца. Однако оно воспринимает сие не через восприятие того, как облако мешает, а постольку, поскольку оно зреет. И пострадает оно от ущерба не как лицезрящее, но как нечто другое[2257].

Порой же [устраняющая добро причина] оказывается [не отдельной, а] соединенной (*мувāṣыл*), и ее воспримет то самое воспринимающее, каковое воспринимает соответствующий изъян. Так обстоит дело с тем, кто страдает от потери соединенности некоторого органа вследствие расчленяющего жара. Воспринимая отсутствие соединения, он, посредством имеющейся в самом этом органе силы, воспринимает и вредоносную жару. Таким образом, здесь совмещаются два восприятия: (1) восприятие на манер вышеупомянутого восприятия небытийных (*‘адамиййā*) вещей и (2) восприятие на манер вышеупомянутого восприятия бытийных (*вуджӯдиййā*) факторов[2258].

Это бытийное воспринимаемое является злом не <416> само по себе, но по отношению к данной вещи[2259]. Отсутствие же совершенства и целостности представляет собой зло не только по отношению к этой вещи, когда у него могло бы быть некое бытие, по которому оно не было бы злом; нет, само его бытие может быть только злом, и в качестве зла. Ведь слепота не может быть, кроме как в гла-

зу. А наличествуя в глазу, она может служить только злом. И у нее нет иного аспекта, благодаря которому она бы перестала быть злом. Что же касается жары, то она, например, выступает злом в отношении пострадавшего от нее, но у нее есть другой аспект, в коем таковая не представляет собой зло.

§ 2.2. Зло самостное и акцидентальное

Итак, самостное зло (*шарр би-з̲-з̲а̄т*) – это лишенность (*‘адам*). Но не всякая лишенность, а лишенность определенных совершенств (ед. *кама̄ль*), которые положены вещи согласно ее виду и природе[2260].

Акцидентальное зло (*шарр би-ль-‘араḍ*) – это то, что лишает / уничтожает (*му‘дим*)[2261] имеющееся у вещи некое совершенство или препятствует (*х̣а̄бис*) ей обрести его.

Об абсолютной (*муṭлаḳ*) лишенности нет [содержательного] высказывания (*х̣абар*)[2262], разве что в отношении ее имени. Значит, она не есть реализующееся (*х̣а̄ṣыл*) зло. Будь у нее некая реализация (*х̣уṣӯл*), это было бы общее зло (*аш-шарр аль-‘а̄мм*).

§ 2.3. Зло присущее материальному; способы его привхождения

Всякая вещь, бытие которой находится в его предельном совершенстве и в которой нет ничего потенциального, такова, что ее не постигнет какое-либо зло. Таковое привходит в вещи, чья природа содержит нечто потенциальное. А эта [потенциальность] бывает по причине материи.

В материю же зло привходит либо (а) по некоторому первичному фактору, каковой настигает ее самость, либо (б) по фактору, привходящему позже.

(а) В отношении самости сие случается, когда еще в начале существования материи ее настигают определенные внешние причины зла, утверждая в ней некий модус (*хай’ä*), который станет препятствовать ее собственному предрасположению к совершенству, и она будет страдать от соответствующего этому [несовершенству] зла. [Например], если к материи, из которой возникает человек или

лошадь, привходят акцидентальные причины, которые делают ее смесь (*мизāдж*) хуже и ее субстанцию менее гибкой, так что та не поддается [положенному] сложению и оформлению, то она выйдет безобразной, ибо ей не хватит соответствующего совершенства, смеси и конституции. И это не потому, что действующее не дает, а потому, что претерпевающее не принимает.

(б) Что же касается привходящего (*ṭāри'*) извне фактора, то он бывает одним из двух: либо (ба) разъединительной вещью, которая препятствует совершенствующему и отдаляет его, либо (бб) соединительной вещью, которая противоречит совершенству и уничтожает его. <417> (ба) Примером первого служит образование и скопление облаков или тень от высоких гор, мешающие полноценному воздействию солнца на плоды. (бб) А примером второго выступает мороз по отношению к растению, которое ожидает времени обретения своего совершенства, – он уничтожает в нем его собственное предрасположение [к совершенству] и последующее за сим.

§ 2.4. Зло встречается редко

Все причины зла наличествуют только в подлунном мире. Но совокупность [сущих] подлунного мира незначительна по сравнению с прочими сущими, как это тебе уже известно.

Кроме того, зло постигает только индивиды, и в некоторые времена, тогда как виды – оберегаемы (*маḫфӯзā*). Настоящее (*ḫаḳы̄ḳы̄*) же зло, которое охватывает большинство индивидов, – это лишь один из видов зла.

В самом деле, то зло, которое в смысле лишенности[2263], бывает или (а) злом в аспекте некоего необходимого[2264] либо близкого к необходимому полезного[2265], или же (б) не является злом в таком аспекте, но в аспекте чего-либо, которое может иметься у меньшинства [вещей], а если это нечто имеется, то как дополнительное совершенство, следующее за вторичными совершенствами, притом природа той [вещи], в которой означенное нечто может присутствовать, никак не предполагает его. (б) Последний разряд нас здесь не интересует, ибо сие и есть та разновидность зла, которую мы исключили[2266]. Такое зло не относится к самому виду, но к аспекту, дополнительному к тому, что необходимо для данного вида. Примером

сему служит незнание философии, геометрии и тому подобное. Это является злом не в отношении нас как людей, а в аспекте нашего совершенства, которое было бы лучше, если бы оно было всеобщим.

Вместе с тем ты узнаешь ниже, что таковое будет настоящим злом, если эта [наука] востребуется данным человеком или данной душой. Правда, тот востребует ее не как человек или душа, а постольку, поскольку для него она предстает чем-то благообразным, и к ней он стремится, имея соответствующее предрасположение, как мы это разъясним тебе позже. А до появления такого [стремления и предрасположения] сия [наука] не такая вещь, к которой [человек] стремится ради сохранения порядка вида (как в случае со стремлением ко вторым совершенствам, следующим за первым совершенством) и отсутствие которой у данного индивида означало бы отсутствие чего-то, предполагаемого по природе.

Итак, зло в индивидуальных сущих (*'ашхāс̣ аль-маўджўдāт*) бывает редко (*кал̄иль*). <418>

§ 2.5. Зло следует нужде в добре

Кроме того, наличие зла в вещах есть необходимость (*д̣арўрä*), следующая нужде (*хāджä*) в добре. Если бы эти [четыре] элемента не противополагались друг другу и не поддавались действию преобладающего, то от них не образовались бы эти возвышенные виды. И если бы огонь, [например], не был таковым, что при его столкновении – в рамках общего потока происходящих в мире встреч – с мантией благородного человека он обязательно воспламенит его, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним. Дарование [Первым] добра не предполагает, чтобы из-за редкого зла отказали от преобладающего добра: такой отказ представляет собой еще большее зло, нежели это зло; ибо лишенность того, чье бытие допускается природой материи, если получатся две лишенности, хуже, чем одна лишенность.

Вот почему разумный человек предпочитает ступить в огонь, но при условии выйти живым, нежели умереть без боли[2267]. И если отказаться от такого рода добра, то сие будет злом, превышающим то

зло, что случится от его осуществления. Следовательно, разум, который всеохватно постигает устроение благопорядка, непременно умопостигает право данного разряда вещей на бытие, допуская то зло, которое непременно приходит вместе с ними. Поэтому необходимо, чтобы эманировалось бытие сего разряда.

§ 2.6. Ответ на возражение о возможности чистого блага

Если кто-то скажет: «Но ведь возможно было, чтобы Первоустроитель (*аль-мудаббир аль-'авваль*) создал чистое благо, свободное от зла!», то [в ответ] мы говорим следующее.

В отношении данного разряда бытия сие невозможно, хотя оно допустимо в отношении абсолютного бытия. И если имеется разновидность бытия, которая свободна [от зла], то таковая служит иным разрядом, нежели этим. Та разновидность эманировалась от Первоустроителя, и она представлена интеллектными, психическими и небесными вещами [телам надлунного мира]. Этот же разряд остался в [сфере] возможного (*'имка̄н*). Нельзя было отказаться от его осуществления из-за сочетающегося с ним возможного зла, которое, если его принцип вообще не существует, если от него отказались, чтобы не было зла, то это явилось бы еще большим злом, нежели бытие [этого разряда]: его бытие есть наилучшее из двух зол.

Далее, при этом отказе не появились бы те благоденственные (*хайриййа̄*) причины, которые предшествуют данным причинам, акцидентально ведущим к злу, ибо бытие последних следует бытию первых. Сие вызвало бы величайшее разобустройство всеобщего благопорядка.

Более того, даже если не принимать это в расчет, сосредоточив внимание <419> на различных разрядах разнообразных по своим состояниям сущих, на которые делится возможность бытия, то [мы обнаружим, что] свободное от зла бытие уже имеется. Остается разновидность бытия, которое может наличествовать только таким образом, и его отсутствие хуже его присутствия. Посему его бытие должно эманироваться от того [принципа], от коего эманируется более возвышенное бытие, и согласно вышеупомянутому модусу.

§ 3. Новое рассуждение о зле

§ 3.1. Значения термина «зло»; фундаментальность лишенности

Зло, говорим мы вновь, сказывается различными способами:

(1) о порицаемых деяниях;

(2) об их принципах – нравах (*’ахлāḳ*);

(3) о страданиях, тревогах и тому подобном;

(4) о нехватке у вещи соответствующего совершенства или о потере подобающего ей чего-либо.

(3) Похоже, что страдания и тревоги, хотя их смыслы (ед. ма‘на) суть бытийные (*вуджӯдиййā*), а не лишенности[2268], но вместе с тем эти [чувства] следуют за лишенностью и нехваткой[2269].

(1) Также находящееся в деяниях зло есть зло именно в отношении того, кто потеряет некоторое совершенство вследствие прихода к нему данного [зла] (например, несправедливости) или потеряет определенное совершенство, положенное по религиозному закону (как в случае с прелюбодеянием).

(2) Нравы также служат злом постольку, поскольку от них исходят те [деяния] – они связаны с лишением души положенных ей совершенств.

§ 3.2. Относительный характер зла: зло в деяниях – добро для делателя

Среди деяний мы не находим какого-либо зла, которое не служило бы совершенством по отношению к вызвавшей его причине; оно скорее выступает злом по отношению к принимающей его причине или по отношению к иному действователю, коему препятствуют воздействовать на ту материю, на которую он более вправе воздействовать, нежели тот. Несправедливость, например, исходит от силы, стремящейся к одержанию верха, – в частности, от силы гнева. Для этой силы победа служит совершенством, и именно ради этого она создана как гневливая, т. е. создана для того, чтобы быть направленной на победу, тяготея к ней и радуясь ей. По отношению к ней [несправедливое] действие являет-

ся благом, а в случае неспособности к нему оно явится злом для нее. Но это действие представляет собой зло для пострадавшего или для разумной души, чье совершенство заключается в покорении этой силы и владычестве над ней, а при неспособности к этому сие будет злом для нее.

Так обстоит дело и <420> с причиной, вызывающей боль и печаль. К примеру, огонь сжигает, сжигание служит совершенством для огня, но злом для того, кто из-за этого лишился жизни.

То зло, которое вызвано имеющимся в самой натуре вещи недостатком или неспособностью, т. е. обусловлено не тем, что действователь его сделал, а тем, что действователь его не сделал, – такое зло, в действительности, не служит благом в отношении чего-либо.

§ 3.3. Причины зла, связанного с благом

Что же касается зла, связанного с вещами, которые суть благо, то оно происходит по двум причинам:

Первая – со стороны материи как приемлющей и форму, и лишенность (*‘адам*);

Вторая – со стороны действователя. Ибо от него должны исходить материальные вещи, и невозможно, чтобы у материи было иное бытие, которое заменило бы материю и совершило бы действия материи без того, чтобы оно было приемлющим и для формы, и для лишенности, чтобы оно не было приемлющим противоположности, и невозможно, чтобы были действующие силы, для которых имеются деяния, противоположные иным деяниям, уже осуществленным, и они не совершали бы их.

В самом деле, невозможно, [например], создать вещь, посредством которой достигалась бы цель, для коей предназначен огонь, без того, чтобы эта вещь воспламеняла. А совокупность [сущих] будет полной только тогда, когда среди них есть как сжигаемое-нагреваемое, так и сжигающее-нагревающее. Посему необходимо, чтобы полезная цель из бытия этих двух [разрядов] сочеталась с бедами, вызываемыми сжиганием и воспламенением, – например, когда огонь воспламеняет руку аскета[2270].

§ 4. О преобладании добра

§ 4.1. Добро угодно Богу субстанциально, а зло – акцидентально

Однако в отношении преобладающих вещей (*аль-'амр аль-'акс̲арӣ*) реализуется преследующееся в природе благо. Это относится и к перманентным [вещам] (*аль-'амр ад-дā'им*).

В отношении преобладающих – ибо большинство (*'акс̲ар*) особей видов застраховано, [например], от воспламенения[2271]. В отношении же перманентных – ибо многие виды сохраняют свою перманентность только благодаря, например, бытию огня таковым, что он сжигает. [Только] изредка от огня исходят беды, которым случается быть. Так обстоит дело и во всех прочих причинах подобного рода.

Вот почему не подобало бы, чтобы полезные вещи, которые преобладающие и перманентные, были оставлены из-за каких-либо редких проявлений зла. Значит, исходящие от таких вещей блага волимы первичным образом (*'ирāдä 'аввалиййä*) – когда о Боге (*Алла̲х*)(т) можно сказать, что Он хочет вещи. Зло также волимо [Им], <421> но только в том аспекте, который акцидентален. Если [Ему] ведомо, что такое [зло] необходимо[2272], то [Он] попускает его[2273]. Стало быть, благо предустановлено (*маḳды̄*) самостным образом (*би-з̲-з̲āт*), а зло – акцидентальным (*би-ль-'арад*), и оба они – детерминированы / предопределены (*куллюн би-ḳадарин*)[2274].

Кроме того, о материи известно, что она неспособна к некоторым вещам, и в некоторых вещах ей недостает соответствующих совершенств. Но такие совершенства наличествуют у нее в вещах, которых несравненно больше, чем те, в которых она лишена таковых. А раз так, то Божьей мудрости (*аль-ḥикмä аль-'иля̲хиййä*) не подобает отказаться от преобладающих и перманентных благ из-за зла, которое имеется в вещах индивидуальных и неперманентных.

§ 4.2. Пять разрядов вещей

С точки зрения воображения (*вахм*), вещи могут быть:

(а) или вещами, которые, если представить их сущими, могут выступать только абсолютным злом;

(б) или вещами, бытие которых есть благо и которые не могут служить злом или иметь недостаток;

(в) или вещами, в которых преобладает благо, если они являются к бытию, – иное невозможно по самой их природе;

(г) или вещами, в которых преобладает зло;

(д) или вещами, в которых эти два состояния одинаковы.

Вещи, в которых нет зла (б), существуют в природе[2275]. Что касается вещей, которые целиком зло (а), а также и вещей, в которых зло преобладает (г) или даже равняется [благу] (д), то таковым не бывать[2276]. Тем же вещам, в чьем бытии преобладает благо (в), более подобает существовать, [нежели нет], раз благие среди них будут превалировать.

§ 4.3. Ответ на одно возражение

Если скажут: «Почему зло не было отстранено от таковых полностью, чтобы они были целиком благими?» – то ответ таков.

Эти вещи тогда не будут теми, каковы они суть. Как мы отметили, их бытие таково, что невозможно, чтобы от них не исходило зло. Если сделать их такими, что они не причиняют никакого зла, то у них будет не то бытие, которое они имеют, но бытие других вещей, каковые явились бы к бытию иными, – я имею в виду созданное так, что за ним первичным образом не последует некое зло.

Например, огонь таков, что его бытие – это воспламенение; бытие воспламеняющего таково, что при соприкосновении с одеждой бедняка, оно ее воспламеняет; бытие одежды бедняка таково, что она поддается воспламенению; бытие того (огня) и другого (одежды) таково, что они приемлют различные движения; бытие сих движений <422> вещей – это бытие того, чему приходится встречаться; бытие встречи между действующим и претерпевающим по природе таково, что за ним последует действие и претерпевание. Ибо если не будут вторые [следствия], не будет и первых.

Итак, в мировом целом все силы – действующие и претерпевающие, небесные и земные, природные и психические – так устроены, что они приводят к всеобщему порядку, но при невозможности быть таковыми, когда они не приводят к определенному злу. Из состояний мира, одних по отношению к другим, следует, что

в какой-то душе может возникнуть форма дурного убеждения или неверия, а в иной душе или теле – иное зло. Если бы так не было, не установился бы и всеобщий порядок (*ан-низа̄м аль-куллӣ*). Посему не следует обращать внимание на плохие последствия, которые с необходимостью имеют место быть. Ведь [в Законе] сказано: «Этих [людей] Я (Бог) создал для Ада – и что Мне до них? А тех Я создал для Рая – и что Мне до них?»; а также: «Каждый [человек] благопоспешествуем к чему он создан»[2277].

§ 4.4. Зла много, но оно не преобладает

А если кто-то скажет: «Зло не есть нечто редкое, случающееся с малым числом индивидов, а с большинством», – то [мы отвечаем следующее].

Дело обстоит не так: зло встречается у многих (*ка̲с̲ӣр*), но не у большинства (*’ак̲с̲арӣ*), а «многие» и «большинство» – разные вещи. Ибо есть столько вещей, которые суть многочисленные, однако не охватывают большинство, – таковы, например, болезни.

При внимательном рассмотрении того разряда зла, о котором мы ведем речь, обнаружится, что оно реже по сравнению с соответствующим добром, заключенным в той же его материи, не говоря уже о сравнении с прочими перманентными благами.

Конечно, зло в смысле отсутствия третьих совершенств – преобладающее (*’ак̲с̲арӣ*), но не сие представляет тот разряд зла, который нас интересует. Речь идет о таких проявлениях зла, как незнание геометрии, необладание великой красотой и прочие вещи, каковые не наносят ущерба ни первым совершенствам, ни последующим за ними совершенствам, чья полезность очевидна.

Кроме того, подобные проявления зла не исходят от действия действователя, но от недействия его из-за того, что приемлющее не предрасположено или не стремится к принятию.

Да и сами таковые суть лишенности вещей, относящихся к второстепенному и избыточному. <423>

Глава [седьмая]
Возвращение[2278]

Нам здесь следует рассмотреть состояния (ед. *ḥāль*) человеческих душ по разлучении их с [земными] телами – что с ними случится.

§ 1. Два аспекта возвращения

Ты должен знать, говорим мы, что возвращение (*ма‘āд*) бывает [двух разрядов].

§ 1.1. Телесное возвращение[2279]

[Первый] – это тот, о котором сообщается в [религиозном] Законе (*шар‘*) и что можно установить только через посредство Закона (*шарī‘ä*) и принятия переданного (*ḫабар*) Пророчеством (*нубуввä*). Сие касается [возвращения] тела при воскресении[2280].

Доброе же и дурное в отношении тела хорошо известны, и нет необходимости останавливаться на них. Ведь истинный Закон (*шарī‘ä ḥаққä*), с которым явился наш пророк, господин и владыка[2281] Мухаммад (да благословит Бог его и семейство его![2282]), пространно изложил состояния счастья (*са‘āдä*) и несчастья (*шақāавä*), которые соответствуют телу [на том свете].

§ 1.2. Духовное возвращение[2283]

[Второй] – это тот, что постигается разумом и аподиктическим силлогизмом и который подтверждается Пророчеством[2284]. Сие есть счастье и несчастье души, установленные путем силлогизма, хотя воображение (*вахм*) неспособно их представить из-за определенных причин, о каковых мы поговорим ниже.

У божьих мудрецов (*аль-ḫукамā’ аль-’иляхийӯн*) желание такого счастья гораздо сильнее, нежели телесного. Более того, они словно не обращают внимания на последнее, пусть оно и будет даровано им, не считают его значимым в сравнении со счастьем, которое состоит в близости к Первореальному (*аль-ḥаққ аль-’авваль*) и которое вскоре будет нами описано.

Обратимся поэтому к познанию противоположного ему счастья и несчастья, ибо телесное [счастье] исчерпывающим образом разъяснено в Законе.

§ 2. Пять основоположений о счастье – несчастье психических сил

Ты должен знать, говорим мы, что у каждой психической силы имеется свойственное ей наслаждение (*ляззӓ*) и благо (*хайр*), страдание (*’аза*) и зло (*шарр*).

§ 2.1. У каждой психической силы имеется свое добро-наслаждение, которое есть ее актуальное совершенство

Так, наслаждение и благо [силы] вожделения состоит в получении от пяти [чувств] надлежащего чувственного качества; наслаждение [силы] гнева – в победе; наслаждение эстимативной [силы] – в уповании (*раджā’*); наслаждение памяти – в воспоминании подходящих прошлых вещей. <424> Страдание (*’аза*) же в отношении каждого из них есть то, что противоположно соответствующему [наслаждению].

И всех их объединяет тот факт, что свойственное данной силе благо и наслаждение заключается в осознании ею подходящего для нее и что самостное, подлинное подходящее для каждой из них – это обретение совершенства (*камāль*), которое для нее служит действительным (*би-ль-фи‘ль*) совершенством.

Вот таково [первое] основоположение (*’асл*).

§ 2.2. Наслаждение от более возвышенной силы значительнее наслаждения от остальных

Далее, означенные силы, хотя и едины в указанном плане, но в действительности их степени различны. Ибо те из них, чье совершенство возвышенней, полней, больше, продолжительнее и доступнее, а само оно более возвышенное в своем действии и более сильное в своем осознании, таковы, что их наслаждение непременно оказывается более сильным и значительным.

Таково [второе] основоположение.

§ 2.3. Стремление к данному совершенству требует осознания его

Далее, переход [от потенции] к действительности (*фи῾ль*) в аспекте определенного совершенства порой получается именно при осознании, что это совершенство осуществимо (*ка̄᾽ин*) и приятно (*ляз̲ӣз̲*): невозможно представить, каково это совершенство, и невозможно наслаждаться им, если оно не осуществится; и коли оно не осознается, к нему и не стремятся.

Таков, например, случай с импотентом. Тот знает[2285], что соитие доставляет наслаждение, но он не стремится к сему и не тоскует по нему присущим соитию вожделением и тоской, но только иным стремлением, наподобие того, кто [впервые] пробует какую-нибудь вещь, – хотя таким стремлением он воспримет ее, однако [предварительно] ее не представляет (г. *таx̲аййаля*). Точно так же обстоит дело со слепорожденным – в отношении красивых образов, или с глухим – в отношении сладких звуков.

Поэтому благоразумный человек никак не должен думать, будто всякое наслаждение схоже с тем, что осел получает от своего желудка и полового органа, или будто первопринципы (*маба̄ди᾽ ᾽аввалиййӓ*), приближенные (*муḳаррабӓ*) к Владыке миров (*рабб аль-῾а̄лямӣн*), лишены наслаждения (*ляззя̈*) и блаженства (*гибт̣ӓ*) и будто в своем верховенстве (*султ̣а̄н*), собственном изяществе (*бахā᾽*) и бесконечной мощи (*ḳуввя̈*) Владыка миров не имеет такого нечто, которое предельно благородное, возвышенное и приятное и которое превыше того, чтобы мы назвали его наслаждением, раз у осла и иных животных имеются состояния наслаждения. Нет же!

И какое вообще может быть сравнение между тем [наслаждением], что имеется у возвышенных, и тем, что есть у этих низменных?! Мы просто представляем и видим последние, а о тех мы знаем не <425> переживанием (*истиш῾а̄р*), но доказательством (*ḳыйа̄с*). В этом отношении мы схожи с глухим, который никогда не слышал, – тот не способен представить себе музыкальное наслаждение, хотя он уверен в его благоприятности.

Таково [третье] основоположение.

§ 2.4. Наслаждению может помешать другое состояние души

Далее, порой бывает так, что завершенность, подходящая вещь доступна для воспринимающей силы, но имеется нечто такое, что препятствует душе и отвлекает ее, посему она отвращается от этой вещи, предпочитая ее противоположность, – как в случае с некоторыми больными, когда они отвращаются от приятной на вкус пищи и тяготеют к пище неприятной, дурной самой по себе.

Порой бывает не отвращение, но только отсутствие наслаждения данной вещью: боязливый, например, может встретить победу или [иную] усладу, однако он не почувствует ее и не насладится ею.

Таково [четвертое] основоположение.

§ 2.5. Страдание от недостающего совершенства наступит при снятии противоположного или препятствия

Точно так же воспринимающая сила может быть охвачена вещью, противоположной ее совершенству, но эта сила не осознает таковую и не отвращается от нее; однако как только снимается препятствие и она возвращается в свое естественное состояние, сила станет испытывать боль от такового. Например, желчный человек (*мамрӯр*) может не чувствовать горького, покуда его телесная смесь (*мизāдж*) и его орган не очистится, и тогда он почувствует отвращение к имевшему место у него состоянию.

Равным образом, животное может долгое время не испытывать никакого желания к пище и даже отвращаться от нее, хотя она наиболее подходящая для него. Но как исчезнет препятствие, животное возвращается к положенному ему по природе, и обострится его голод и тяга к еде, так что оно не будет в силах воздержаться от нее и погибнет из-за ее отсутствия.

Случается и так, что налицо причина страшной боли – например, от огненного пламени или лютой стужи, но чувство в это время поражено каким-то недугом и тело не страдает от сей боли, покуда не исчезнет тот недуг – тогда-то и ощутится мучительная боль.

Раз эти основоположения утверждены, мы должны вернуться к интересующей нас цели.

§ 3. Блаженство разумной души

§ 3.1. Суть этого блаженства

Собственное совершенство разумной (*нāṭыḳӓ*) души – это стать интеллектным миром (*ʻāлям ʻаḳлӣ*), в коем запечатлен образ Вселенной (*аль-кулль*), умопорядка (*ан-низāм аль-маʻḳӯль*) в ней и пронизывающего ее блага, начиная от Принципа (*мабда'*) Вселенной, <426> проходя через абсолютно духовные высшие (*шарӣфӓ*) субстанции, потом через имеющие определенную связь с телом духовные субстанции, затем горние (*ʻулювийӓ*) тела с их модусами (*хай'āт*) и силами, и так далее, покуда она не вберет в себя образ всего бытия.

Тогда душа сделается умственным миром, параллельным всему существующему миру, созерцая то, что́ есть абсолютная красота и абсолютное благо, соединяясь с ним и запечатлеваясь его образом, вступая в сообщество его и становясь [чем-то] из (*мин*) его субстанции.

§ 3.2. Превосходство такового

Если сравнить это с возжеланными совершенствами других сил [души], то оно окажется на такой ступени, по отношению к которой не подобает даже говорить, что таковое лучше и полнее означенных. Ведь ни в какое сравнение те не идут с ним в каком-либо аспекте – по благородству, совершенству, изобилию и всему вышеупомянутому из того, благодаря чему достигается полнота наслаждения [чувственно] воспринимаемыми [вещами].

Так, если взять продолжительность (*давāм*), то разве с вечной продолжительностью сравнима продолжительность изменяющегося и преходящего?!

А если взять степень соединения (*вусӯл*), то разве можно сравнить состояние того, чье соединение осуществляется через соприкосновение поверхностей, с состоянием того, что пронизывает суб-

станцию приемлющего его, будучи словно оно (*ка'нна-ху хува*) без какого-либо различия (*инфиṣāль*): ведь умопостижение, умопостигающее и умопостигаемое суть одно (*вāḥид*) или почти (*карīб мин*) одно.

Очевиден также и тот факт, что вещь, воспринимаемая сама по себе, более совершенно [воспринимается].

Также из вышесказанного ты, чуть поразмыслив или припомнив, поймешь, что такое восприятие более сильное (*'ашадд*). Ибо разумная душа имеет большее количество воспринимаемых объектов, глубже проникает в воспринимаемое и в большей мере абстрагирует его от привходящих вещей, лишь акцидентально наличествующих в его понятии (*ма'на*); она способна постичь и наружное, и скрытое в нем. Как сравнить это восприятие с тем, как сравнить это наслаждение с наслаждением чувственным, животным (*бахīмиййа*) или гневливым?!

§ 3.3. Об осознании сего блаженства в земной жизни

Правда, как об этом было сказано в некоторых из вышеприведенных основоположений, мы, находясь в этом нашем мире и в этом нашем теле и погружаясь в пороки, не чувствуем означенное наслаждение, когда некоторые его причины появляются у нас.

Посему мы не стремимся к таковому и не скучаем по нему, покуда не сбросим с себя оковы вожделения, гнева и тому подобного, и покуда не будем созерцать кое-что из этого <427> наслаждения. Тогда-то мы можем представить себе какой-то слабый его образ, особенно по разрешении сомнений и четком выяснении искомого.

§ 3.4. Еще раз о превосходстве интеллектного блаженства

Отношение этого нашего наслаждения к тому нашему наслаждению такое же, как отношение чувственного наслаждения от обоняния приятной на вкус пищи к наслаждению от вкушения ее; вернее, разница сия бесконечно более велика.

Ты по себе знаешь, что если задумался над важным для тебя делом, а тебе [вдруг] представится какое-то чувственное наслажде-

ние и предложат на выбор одно из двух обретений, то ты пренебрежешь таким наслаждением, коли ты благородного характера. [Даже] простонародные (*ʻāммиййā*) души порой отказываются от определенных наслаждений, предпочитая им потери и сильные страдания, дабы избежать позора и дурной репутации.

Все это суть умственные состояния, которые могут повлиять на естественные возбуждения и ради которых терпеливо выносят вещи, противные природе. Отсюда явствует, что интеллектные цели более ценны для души в отношении даже ничтожных вещей – что же тогда говорить о вещах возвышенных и благородных!

Правда, низменные души постигают добро и зло, каковые могут вытекать из низменных вещей, но в силу вышеуказанных причин они не постигают то, что исходит из возвышенных (*бахиййā*) вещей.

§ 4. Интеллектное страдание

§ 4.1. Его суть

Если же мы разлучимся с телом, а если наша душа, во время ее пребывания в теле, обращала внимание на свое совершенство, которое возжелала, но не достигла, хотя она по природе своей стремилась к нему (ибо актуально умопостигла, что таковое существует, но из-за ее занятия телом она – как мы сказали выше – забыла и саму себя, и возжеланного, точно так же как болезнь отвлекает человека от необходимости возмещать [пищей] разложившееся [в теле], от наслаждения приятным и стремления к нему, направляя желание больного на вещи, в действительности противные), то тогда душа будет испытывать боль от отсутствия этого [совершенства], равную тому наслаждению [от обладания сим совершенством], непременное наличие которого мы установили и возвышенный ранг которого мы показали.

Это и будет несчастьем и наказанием, с коим не сравнится <428> разъединение огнем [частей организма] или изменение стужей [его] смеси. Означенное наше состояние будет напоминать случай с анестезией, о котором говорилось выше, т. е. когда воздействует огонь или стужа, но анестезирующая материя препятствует чувству ощу-

тить сие, и человек не страдает от него. Однако как только анестезия снимется, он почувствует страшную муку.

Если же умственная сила достигла в душе определенной степени совершенства, благодаря чему после разлучения с телом она может прийти к тому полному совершенству, коего ей подобает достичь, то эта сила будет словно находящийся под анестезией, которому дали вкуснейшие вещи и представили приятнейшие состояния, но тот сего не чувствовал, а по снятии анестезии разом испытал великое наслаждение[2286]. Означенное наслаждение никоим образом не относится к роду чувственного и животного наслаждения, но схоже с приятным состоянием, которое имеется у живых чистых субстанций. Оно воистину превыше всякого наслаждения.

Это и есть счастье (*са'ādä*), а то – несчастье (*шаḳāвä*).

§ 4.2. Чей удел

Однако означенное несчастье не относится к любому из несовершенных (*нāḳыṣ*)[2287], но только к тем, кто приобрел для своей умственной силы стремление (*ташаввуḳ*) к ее совершенству.

Ведь для таковых установлено, что душа способна постичь сущность (*māхиййä*) всего, неизвестное получая посредством известного, и так актуально достичь своего совершенства. И это не присуще душе по первичной ее природе, а тем более не во всех прочих силах, поскольку большинство сил осознает свое совершенство только под воздействием определенных причин.

§ 4.3. О простоумных

Что же касается простоватых (*сарфä*), наивных (*саз̲аджä*) душ и сил, то они словно гиле-субстрат (*хайӯля маўдӯ'ä*), который никак не обрел означенного стремления.

Ведь это стремление возникает и запечатлевается в субстанции души именно тогда, когда психической силе доказывают, что имеются вещи, знание которых обретается через посредство средних терминов[2288], как ты сие уже знаешь. Прежде это стремление не возникает, поскольку оно следует за мыслью (*ра'й*), ибо всякое стрем-

ление следует за таковой, а данная мысль не принадлежит душе с самого начала, но обретается впоследствии.

§ 4.4. Два разряда наказуемых

Когда сии [люди] обретают эту мысль, душа непременно испытывает означенное стремление. Если она покинет тело, не имея еще того [совершенства], благодаря каковому после полного разлучения может достичь [своего совершенства], <429> то попадет в такого рода вечное несчастье (*шақā' 'абадӣ*), поскольку принципы познавательных навыков (*малякä 'ильмӣййä*) приобретаются только через тело, а его уже нет[2289].

Таковыми бывают либо (а) те, кто не прилагает усилия для обретения высшего совершенства, либо (б) те, кто упорствует в отрицании [правды] (*му'ānидӯн джāḍхидӯн*), фанатично цепляется (*мута'аṣṣыбӯн*) за дурные взгляды, противоречащие истинным взглядам.

Положение этих отрицающих (*джāḍхидӯн*) еще хуже, ибо они обрели модусы, противоположные совершенству.

§ 5. Интеллектуальный минимум для спасения

Но сколько в человеческой душе должно образоваться интеллигибелий, дабы та перешла рубеж, до достижения которого была обречена на то несчастье, а по преодолении которого может надеяться на означенное счастье? На этот вопрос я могу дать лишь приблизительный ответ.

Как мне думается, должно быть:

– чтобы душа имела истинное представление (*таṣаввур ḥақыӣқы*) об им[материальных] принципах и достоверное убеждение / суждение (*таṣдыӣқ йақынӣ*) о них, полученное [аподиктическим] доказательством (*бурхāн*);
– чтобы она знала о целевых причинах вещей, происходящих в универсальных движениях (а не партикулярных, число которых бесконечно);
– чтобы у нее утвердился образ Вселенной (*аль-кулль*) и отношений ее частей друг к другу, а также образ порядка (*ниẓāм*),

следующего из Первопринципа до самых отдаленных сущих, попадающих под Его управление (*тартӣб*);
- чтобы она представляла себе промысел, и каков (*кайфиййа*) он;
- чтобы в отношении предшествующей всему этому Самости она верно постигла, каково свойственное Оной бытие и каково присуще Ей единство, каким способом Таковая познает без того, чтобы это привнесло в Нее какую-либо множественность или изменение, и каков порядок соотнесения (*тартӣб нисбат*) сущих с Ней.

Чем больше человек успевает в постижении [этих] вещей, тем больше он станет предрасположенным к [потустороннему] счастью. Дело словно обстоит так, что человек не освободится от этого мира и его связей, покуда он не установит прочную связь с тем миром, когда в душе появляется такое стремление (*шаўқ*) и такая любовь (*ʻишқ*) к тамошнему миру, какая отвратит ее от интереса ко всему, что позади.

§ 6. Моральное приготовление души

Мы говорим также, что подлинное счастье завершается лишь благоустройством (*ʼислāх*) практической части души.

§ 6.1. Предварительная посылка

[Разъяснению] этого мы предваряем следующую посылку (*мукаддамā*), о которой словно мы уже упомянули выше.

Нрав (*хульқ*), говорим мы, есть навык (*малякā*), посредством которого от души исходят определенные деяния без предварительного раздумья.

В книгах по морали (*кутуб аль-ʼахлāқ*) предписывается следование срединному (*тавассуṭ*) между двумя противоположными нравами[2290], но не в смысле совершения срединных деяний, без обретения навыка срединности (*малякат ат-тавассуṭ*), <430> а чтобы обрести сам этот навык.

Похоже, что навык срединности имеется и у разумной силы, и у животных сил: у животных сил – образованием у них модуса покорности (*хайʼат аль-ʼизʻāн*), а у разумной силы – образовани-

ем у нее модуса возвышения (*хай'ат аль-исти'лā'*) и непретерпевания (*инфи'āль*). Точно так же навык избытка (*'ифрāṭ*) и недостатка (*тафрīṭ*) образуется и у разумной силы, и у животных сил, но в противоположной манере[2291].

Известно, что избыток и недостаток востребованы животными силами. Если животные силы укрепятся и у них возникнет навык доминирования, то в человеческой душе появится модус покорности, а в разумной душе утвердится пассивный эффект (*'ас̲ар инфи'ālī*), делающий ее прочно связанной с телом и сильно склонной к нему.

Что же касается навыка срединности, то цель здесь состоит в освобождении от модусов подчинения (*хай'āт инḳыйāдиййä*) и в сохранении разумной души в ее первоначальном естестве (*джиблʹя*), что не противоречит ее субстанции и склоняет ее не в сторону тела, а прочь от него, ибо срединное всегда снимает две крайности.

Более того, субстанция души такова, что именно тело занимает ее, отвлекая от свойственного ей стремления, от поиска соответствующего ей совершенства и от ощущения наслаждения от этого совершенства, если оно появится, и от ощущения боли из-за этого совершенства, коли оно не достигнуто. Сие не потому, что душа запечатлена в теле или погружена в него, но ввиду имеющейся между ними связи, т. е. прирожденного стремления души управлять телом, заниматься его делами, всеми акциденталиями, которые она доставляет ему, а также утвердившимися в нем навыками, принципом которых служит само тело.

§ 6.2. Потусторонние последствия дурных навыков

Поэтому, если [субстанция души] разлучается [с телом], имея в себе тот модус, который появился вследствие соединения с телом, то ее состояние будет близко к ее состоянию, когда она пребывала в нем. По мере уменьшения этого исчезает ее пренебрежение в отношении движения его стремления к собственному совершенству. Поскольку это остается в ней, постольку для [сей субстанции] будет закрыт доступ к чистому контакту с местом ее счастья. Тогда и возникнут беспорядочные движения, которые преумножают <431> ее страдания.

Более того, этот телесный модус (*хай'ä баданийä*) противоположен субстанции [души] и причиняет ей вред. От него она была отвлечена телом и полным погружением в него. И когда душа покидает тело, она начинает ощущать эту огромную противоположность и очень сильно страдает от нее. Однако сие страдание (*'аз̲а*) не обусловлено каким-то неотлучным конкомитантом (*лāзим*), но только посторонним акцидентальным фактором, а такой не сохраняется долго, исчезая вместе с отказом от тех деяний, повторение которых утверждало данный модус.

Отсюда следует, что и наказание (*'уḳӯбä*), соответствующее этому, не будет вечным (*х̲āлидä*), а мало-помалу проходит, пока душа не очистится и не достигнет свойственного ей счастья[2292].

§ 7. Судьба простоумных

§ 7.1. Их блаженство и страдание

Что касается простоумных (*бульх*) душ, которые не обрели [навыков] стремления [к собственному совершенству], то по разлучении с телом и при отсутствии дурных (*радийä*) модусов они пребудут в просторном лоне милости (*си'ä мин раḥмат*) Бога (*Алл̲ах*) (т), в определенном умиротворении (*рāḥä*)[2293].

А коли таковые обрели дурные телесные модусы и у них нет иных модусов или иных факторов (*ма'на*), противостоящих тем модусам, то эти души непременно будут страдать от стремления к положенному им. Посему будут испытывать страшные муки от отсутствия тела и от его потребностей, не достигая возжеланного, ибо орудие того сгинуло, хотя сам нрав привязанности к телу остался.

§ 7.2. Об имагинативных реалиях

Похоже, что верно сказано по этому поводу некоторыми учеными мужами[2294], а именно следующее.

Если означенные души чисты (*закийä*)[2295] и по разлучении с телом у них утвердилось убеждение в судьбе (*'āḳыбä*), которая ожидает им подобных, на манер того, как сие может изображаться для широкой публики (*'āммä*), и если эта судьба представлена в их ду-

шах таким образом, то когда они покидают тела, и у них нет фактора, который тянул бы их к вышестоящему (ни совершенства, чтобы обрести то счастье, ни стремления к совершенству, чтобы испытать то несчастье, но все их психические модусы обращены к нижестоящему, тяготея к телам), и если небесные материи не препятствуют тому, чтобы стать субстратом для воздействия душ[2296], – если все это имеет место, то души, говорят указанные [мыслители], могут вообразить (г. *ма̲хаййаля*) <432> все те потусторонние состояния (*’а̣хва̄ль ’у̲хравиййӓ*), в каковые они веруют, при этом орудием, через посредство коего возможно такое воображение, может служить нечто из небесных тел, и души станут созерцать все сказанное им в земной жизни касательно состояний [человека] в могиле, воскресения и потусторонних благ. Точно так же дурные души будут созерцать то наказание, которое изображалось им в земной жизни (*ад-дунйӓ*), и они будут страдать от него[2297].

В самом деле, имагинативные образы (*с̣увар х̲айа̄лиййӓ*) не уступают по силе образам чувственным (*хиссиййӓ*); напротив, первые еще более действенны и прозрачны. Ты это наблюдаешь в сновидениях, когда увиденное во сне порой сильнее в своем роде того, что чувствуется наяву.

К тому же, эти [имагинативные образы, созданные с помощью небесных тел], более устойчивые / крепкие (д. *истиқра̄р*) сравнительно с увиденными во сне, по причине малого числа препятствий, отвлеченности души [от материи] и прозрачности приемлющего.

И как тебе уже известно, образ, увиденный во сне, и образ, ощущаемый наяву, есть не что иное, как запечатленный в душе образ, но только с той разницей, что первый берет свое начало изнутри, не заходя в душу, а второй – извне, восходя к ней. Если данный образ запечатлевается в душе, там происходит соответствующее восприятие. Ведь в действительности наслаждение или боль причиняет именно сей запечатленный в душе [образ], а не то сущее, которое находится вне [души]. И как только данный образ запечатлевается в душе, она осуществляет свое действие, даже если нет внешней причины (*сабаб*), ибо сущностной (*з̲а̄тӣ*) причиной выступает этот запечатленный [образ], тогда как внешний [объект] служит акцидентальной причиной или причиной для причины.

§ 8. О судьбе святых душ

Таково нижайшее счастье и несчастье в отношении низших (*хасӣсӓ*) душ. Что же касается святых (*муḳаддасӓ*) душ, то они далеки от подобных состояний.

Означенные души соединяются со своими совершенствами, погружаются в подлинное наслаждение (*ляззӓ ḫаḳыӣḳыййӓ*), полностью отрекаются от обращения к тому, что позади, к царствию, в котором они были. Если бы у них остался от того какой-либо след (*’асар*), – относится ли он к убеждениям или нравам, – то эти души страдали бы, отставая от [достижения] ступени возвышенных[2298], покуда [сей след] не покинет их и совсем не исчезнет[2299]. <433–435>

КНИГА ДЕСЯТАЯ

в пяти главах

[пророчество]

Глава [первая]

Об исхождении и возвращении – общее рассуждение; о внушениях и сновидениях, о внимаемых мольбах и небесных карах, о пророчестве и звездочетстве[2300]

§ 1. Великий круг бытия

§ 1.1. Нисходящая дуга

Бытие, начавшись от Первого, все более низводится по степени в сравнении с Ним, и каждая последующая степень ниже предыдущей.

Первая – это степень им[материальных] духовных ангелов (*маля᾽ика рӯх̣а̄ниййа муджаррада*), именуемых «разумами» (*ʻуқӯль*);

потом следуют степени [просто] духовных ангелов, именуемых «душами» (*нуфӯс*), – таковые суть действующие / оперативные (*ʻамаля*)[2301] ангелы;

потом идут степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не будет достигнута последняя из их [степеней];

за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие-уничтожающиеся формы.

§ 1.2. Восходящая дуга

Сначала материя облачается в формы [четырех] элементов (*ʻана̄с̣ыр*)[2302], потом поднимается все дальше таким образом, что предыдущая степень будет ниже последующей.

В самом низу расположена материя;

далее идут элементы;

затем неорганические соединения (*мураккабāт джамāдиййä*);
затем растущие (*нāмиййāт*)[2303];

высшим из таковых[2304] является человек (*’инсāн*), а за ним, [в нисходящем порядке], – животные (*хайавāнāт*), за ними – растения (*набāт*)[2305].

§ 1.3. Венец земных сущих – пророк

Среди людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности (*‘аḳль би-ль-фи‘ль*)[2306], и который обрел нравы (*’ахлāḳ*), являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями (*фадā’иль ‘амалиййä*)[2307].

Возвышеннейший же из таковых – это тот, кто предрасположен к степени пророчества (*мартабат ан-нубуввä*).

У означенного человека психическим силам присущи три особенности, о которых было сказано выше[2308]. [В частности][2309], он способен слышать (г. *сами‘а*) речь (*калāм*) Бога (*Аллах*)(т) и лицезреть (г. *ра’ā*) Его ангелов, преобразовавшихся в форму, которую он может видеть. Мы показали, как все сие возможно и как для означенного человека, коему дается откровение (г. *’аўḥā*)[2310], ангелы предстают в определенном телесном образе (г. *ташаббаха*), и в его слухе возникает звук, который он слышит и который исходит от Бога и ангелов. Он слышит его без того, <436> чтобы это было речью кого-либо из людей или [других] земных живых существ. Сей человек и есть «[удостоенный] откровения» (*аль-мūḥā ’иляй-хи*)[2311].

§ 1.4. Резюме о соответствии двух дуг

Подобно тому как в нисхождении сущих до степени элементов первым выступает разум, затем душа, затем [небесное] тело, точно так же здесь, [в восхождении], бытие начинается с [земных] тел, затем возникают души, а за ними – умы. И эти [земные] формы эманируются непременно от тех [небесных] принципов.

§ 2. Внушения, исполнение молитв, небесное воздаяние людям при жизни

Вещи, происходящие в этом [подлунном] мире, возникают от пересечений (*муṣādamāt*)[2312] небесных действующих сил и земных претерпевающих [сил], следующих пересечениям небесных действующих сил[2313]. Происходящее от земных сил имеет место по причине двух вещей: во-первых, действующих сил – естественных или волительных; во-вторых, претерпевающих сил – естественных или психических.

§ 2.1. Три разряда действия небесных сил

Что касается небесных сил, то их воздействие на эти, расположенные под ними, тела осуществляется тремя способами.

Один из них – [это когда действие исходит] от самих небесних сил, без какого-либо причинения со стороны земных факторов;

Второй из них[2314] – или от природ их тел и телесных сил соответственно их конфигурациям-соотнесенностям[2315] с земными силами; или от их психических природ [соответственно таким соотнесенностям][2316];

Третий[2317] способ содержит в себе определенное участие и причинение со стороны земных состояний[2318] на манер, о котором я [сейчас] расскажу.

§ 2.1. О третьем разряде

§ 2.1.1. Небесным душам ведомы земные партикулярии, ибо им ведомы их причины

Тебе уже было разъяснено, что души тех небесных сил способны распоряжаться партикулярными понятиям (ед. *ma'nā*), постигая их не чисто умственным образом[2319], и что означенные [души] могут постичь (*'idrāk*) партикулярные события. Таковое возможно благодаря постижению имеющихся у них разных действующих и принимающих причин – постижению их в качестве причин и постижению того, что от них следует.

Эти [причины] всегда восходят или к естественным [причинам], или к [причинам] волительным, которые непременно вызывающие (*мӯджибӑ*), а не вялые (*фӑтирӑ*), не обязательные (*ха̄тимӑ*) и не решительные (*джа̄зимӑ*)[2320]. Они не восходят к принуждению (*каср*), ибо таковое идет или <437> от природы[2321], или от воли[2322] – к этим двум [разрядам], как показывает анализ, восходят все принуждения.

А все воли возникают (*ка̄'инӑ*) после того, как их не было; посему у них имеются причины, которые, соединившись, непременно вызывают их. Однако [не каждая] воля возникает от [другой] воли, иначе получилась бы бесконечная регрессия. Таковая и не может исходить от природы волящего, в противном случае она бы непременно имелась, коли есть означенная природа. Нет же, но воли возникают благодаря возникновению определенных причин, которые суть непременно вызывающие (*мӯджиба̄т*). И мотивы (*давва̄‘ӣ*) таковы, что они опираются на земные и небесные [вещи], необходимо вызывая данную волю.

Что касается природы, то если сия перманентна (*ра̄хинӑ*), она служит началом (*'аṣл*)[2323]. А коли возникла (г. *ҳадаṯа*), то необходимо, чтобы и она опиралась на небесные и земные вещи, как все [это] известно из изложенного ранее.

[Тебе также известно,] что у скопления, соединения и продолжительности этих причин имеется определенный порядок, влекомый небесным движением. И если ведомы первые [вещи] (*'ава'иль*) как первые и ведомы способы их приведения ко вторым (*ṯавва̄нӣ*), то обязательно ведомы и вторые[2324].

Отсюда нам явствует, что небесные души и стоящие над ними [принципы][2325] знают партикулярии. Но вышестоящие знают партикулярии универсальным образом (*‘аля̄ наҳӯ куллӣ*). Сами же эти души знают их партикулярным образом – наподобие того, кто непосредственно соприкасается с [объектами] (*муба̄шир*) или приводит к соприкасающемуся[2326], либо того, кто созерцает [объекты] посредством чувств. Вот почему они непременно знают предстоящие вещи, а в отношении многих из этих вещей они непременно знают, какая из двух возможных альтернатив более подходящая и более близка к абсолютному благу.

§ 2.1.2. О реакции небесных душ на мольбу и ей подобное

Выше[2327] мы показали также, что имеющиеся у тех [небесных душ] причин [имагинативные] образы (ед. *тасаввур*) служат принципами для бытия этих, здешних[2328] форм (*сӯвар*)[2329], если эти формы возможны (*мумкинӣ*)[2330] и если нет небесных причин, которые суть сильнее означенных образов, будучи первее (*’ақдам*) и относящимися к одному из двух (помимо этого, третьего) делений среди [вышеуказанных] трех [разрядов?][2331].

А раз так, то такая возможная вещь должна реализоваться в силу ни земной причины, ни естественной причины на небе, но [в силу небесной психической причины] под определенным воздействием этих [земных] вещей[2332] на небесные вещи. В действительности сие не есть [подлинное] воздействие, ибо [настоящее] воздействие принадлежит принципам исхождения означенной [вещи] – небесным вещам[2333]. Ведь если эти [принципы] умопостигают первые [причины][2334], то они умопостигают и данную вещь; умопостигая ее, таковые умопостигают то, чему наиболее подобает <438> быть; а когда уже умопостигли сие, то [его реализации могут] препятствовать только отсутствие земной естественной причины или наличие таковой.

Отсутствие земной естественной причины – это, например, когда речь идет о вещи[2335], которая производит теплоту, но не оказывается естественной земной нагревающей силой, и тогда такая теплота возникает благодаря небесному представлению о благе в ней, наподобие появления теплоты в организме людей в силу определенных их представлений, как мы это разъяснили тебе выше[2336].

Пример второго случая – это когда препятствие состоит не только в отсутствии причины нагревания, но и в наличии охлаждающего. Тогда небесное представление о благе в наличии противоположного тому, что вызывает охлаждающее, умерит охлаждающее, как в случае с нашим гневливым представлением, которое сдержит в нас охлаждающую причину, вследствие чего появится теплота.

Разновидностями данного способа [соучастия земных вещей и небесных душ] будут или превращения (*’иҳалāт*) естественных вещей[2337], или внушения (ед. *’ильхāм*)[2338], связанные с соответствующей просьбой [молящегося] (*мустад‘ā*)[2339] либо чем-то другим;

или сочетания того и другого, когда одно из таких состояний либо совокупность нескольких из таковых приводит к полезной цели.

Отношение же мольбы (*маḍарру'*) к появлению (*истиḍ'ā'*) этой [небесной] силы такое же, как отношение размышления к вызыванию появлению ясности [в соответствующем вопросе] (*байāн*).

§ 2.1.3. Первичным образом все восходит к Божьему знанию

Все это эманируется сверху, а не [просто] следует небесным представлениям.

Ибо обо всем этом Первоистинное (*аль-'авваль аль-ḥаḳḳ*) знает тем подобающим Ему образом, о коем мы умопянули выше[2340]. От Него принцип исхождения [всего], что имеет быть, но через опосредствующие [причины], и именно таковым Он знает его.

§ 2.2. Как мольбы служат причинами их внимания

Благодаря означенным вещам[2341] пользу приносят мольбы (ед. *да'вä*) и жертвоприношения (ед. *ḳурбāн*), особенно в отношении испрашивания дождя (*истисḳā'*) и других [таких] вещей.

Вот почему подобает опасаться возмездия за зло и ожидать вознаграждения за добро. Ибо уверенность в истинности / реальности (*ḥаḳḳыййат*) такового удерживает от зла. Сама же эта уверенность утверждается появлением его знамений (ед. *'āйä*), а знамениями его служит бытие его партикулярий[2342].

Данная вещь умопостигаема со стороны [небесных] принципов, посему ее бытие необходимо. А коли она не появляется, то потому что или имеется какая-то тайна (*сирр*)[2343] и неизвестная нам причина, или есть какая-то другая причина, которая препятствует ей, так что реализация иной [вещи] оказывается более предпочтительной, нежели реализация этой; одновременная же реализация обеих невозможна.

§ 2.3. Божий промысел предполагает реализацию полезного

Если ты хочешь понять, как вещи, которые умопостигаются <439> полезными (*нāфи‘ä*), приводящими к выгодам (ед. *маслаҳä*), [непременно] были реализованы в природе соответственно известному способу реализации, то посмотри на полезные свойства органов у животных и растений, как создан каждый из них. За этим стоит не какая-то естественная причина, а промысел (*‘инāйä*), соответственно постигнутому тобой аспекту промысла.

На сей манер ты должен быть уверенным в бытии тех понятий[2344], ибо они связаны с промыслом наподобие обнаруженной тобой связи этих [органов] с ним.

§ 2.4. Некорректность отрицания значимости молебствий и им подобных

Тебе подобает также знать, что бóльшая часть того, во что верит широкая публика, прибегает к нему и придерживается его, истинна (*ҳаққ*). Таковое отрицают претендующие быть философами люди ввиду незнания ими причин этих вещей.

Мы посвятили данному вопросу книгу «Благочестие и грех» (*«аль-Бирр ва-ль-’исм»*)[2345]. Обратись к ней за разъяснением этих вещей – и ты убедишься в правоте рассказов о Божьих карах, низведенных на нечестивые грады и греховных людей; посмотри же, как отстаивается истина[2346]!

§ 2.5. О включенности человеческих деяний в Божье предопределение

Да будет тебе известно, что оттуда[2347] же исходит и причина нашей мольбы (*ду‘ā’*), благодеяния (*садақä*) и т. п., а также происхождение несправедливости и греха[2348]. Ибо принципы всех этих вещей восходят к природе (*ṭабī‘ä*), воле (*’ирāдä*) и [случайному] совпадению (*иттифāқ*).

Природа берет свое начало оттуда.

Воления же появляются у нас, после того как их не было, и всякое таковое имеет причину. Следовательно, каждое наше воление имеет причину. Причиной такого воления может служить не воление, которое следовало бы путем бесконечной регрессии, а привходящие извне вещи – земные или небесные. Но земное восходит к небесному. Соединение (*иджтимā'*) всего этого[2349] делает необходимым (г. *'аўджаба*) бытие воления.

Что касается [случайного] совпадения, то оно возникает в результате пересечений (*муṣādамāт*)[2350] таковых[2351].

Поэтому если анализировать все вещи, то они покоятся на принципах, чье необходимое [действие] (*'иджāб*) дано (*муназзаль*)[2352] от Бога (*Аллāх*)(т).

Декрет / установление (*аль-ḳаḍā'*) от Бога(т) есть первичное простое учреждение (*аль-вад' аль-'авваль аль-басīṭ*). <440> Детерминация / определение (*ат-таḳдīр*) же – это то, на что постепенно направляется декрет, словно вызывая нобходимость (*мўджиб*) соединений (ед. *иджтимā'*) простых вещей, которые как простые относятся к предустановлению (*аль-ḳаḍā'*) и Божьему первовелению (*аль-'амр аль-'илāхī аль-'авваль*)[2353].

§ 3. О предсказаниях и звездочетстве

Если бы кому-нибудь удалось узнать все происходящее на небе и на земле и все их природы, то он бы постиг, как все произойдет в будущем.

Что до звездочета (*мунаджжим*), который занимается гаданиями (*'аҳкāм*), то его постулаты (*'аўḍā' 'ўля*) и посылки (*муḳаддамāт*) не основаны на [аподиктическом] доказательстве (*бурхāн*): он порой может претендовать, что его предсказания опираются на опыты (*таджрибā*) или откровения (*ваҳй*), а порой пытается привести риторические или поэтические доказательства в обоснование их. Более того, таковой полагается на указания (ед. *далīль*) только одного рода причин сущих – тех, что на небе.

Но он не может гарантировать нам охват всех состояний неба. Даже если и возьмется гарантировать нам это и исполнит свое обещание, то не будет в силах сделать так, чтобы мы и он могли постичь бытие их всех и во все времена, пусть и все сии будут ведомы

ему в плане действия каждого из них и его природы, – этого еще недостаточно для познания, явилась [данная вещь] к бытию или нет. Ведь знания о том, что огонь – горячий, нагревает и делает то-то и то-то, еще недостаточно для познания, что́ сей нагревал, пока ты не узнаешь, что сам он явился к бытию.

Какой же метод исчисления способен дать нам знание обо всем происходящем и всем новом в небесных сферах?! Если бы звездочет мог сделать так, чтобы мы и он постигли бытие всего этого, то [все равно] означенным путем мы не пришли бы к [познанию] сокрытых вещей (*мугаййабāт*)[2354].

В самом деле, сокрытые вещи, которым еще предстоит быть, происходят благодаря сочетаниям небесных вещей, число[2355] которых, допустим, нам будет полностью известно, и земных вещей – предыдущих и последующих, действующих и претерпевающих, естественных и волеизъявительных. Они не осуществляются одними только небесными вещами. Покуда мы не постигнем все настоящее из обеих областей и необходимые последствия каждого из них, особенно в отношении скрытых вещей, мы не сможем перейти к сокрытым вещам [будущего].

Поэтому мы не можем полагаться на утверждения звездочетов, даже если великодушно будем считать истинными все их философские (*хикмиййä*) посылки. <441>

Глава [вторая]
Обоснование пророчества; манер пророческой проповеди о Боге(т) и возвращении к Нему[2356]

§ 1. Социо-телеологическое обоснование пророчества[2357]

§ 1.1. Человек – общественное существо

Теперь мы говорим: как известно, человек тем и отличается от остальных животных, что жизнь его не была бы благоденствующей, если бы он обособился один, выполняя свои дела сам,

без соучастника (*шарӣк*), помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. Поэтому человеку необходимо, чтобы он нашел свое довольство в другом существе из его рода, а тот нашел свое довольство в нем и ему подобных: этот, например, снабжает того овощами, тот – печет хлеб для этого; один – шьет для другого, другой – изготовляет иглу для шитья; так что при сотрудничестве их потребности будут полностью удовлетворены. Вот почему люди вынуждены учредить грады (*мадӣнӓ*)[2358] и общества (*иджтимӑ‘*). А если кто-нибудь не основывает свой град на подобающих городской жизни условиях, сам с товарищами (ед. *шарӣк*) своими ограничиваясь неким объединением (*иджтимӑ‘*), то жизнь такового окажется очень далека от человеческой и лишена свойственных людям совершенств. Более того, такие люди обязательно нуждаются в объединении и в уподоблении горожанам.

§ 1.2. Человеческое общежитие требует человека-законодателя

Коли это очевидно, то для существования человека и поддержания его жизни необходимо сотрудничество (*мушӑракӓ*). А сотрудничество возможно лишь через взаимные сделки (*му‘ӑмалӓ*), наравне со всеми соответствующими факторами.

Для сделок же необходимы закон (*суннӓ*) и справедливость (*‘адль*). В свою очередь, закон и справедливость требуют законодателя (*сӑнн*) и правосудца (*му‘аддиль*). А таковой должен быть способным обращаться к людям с речью, обязуя их следовать закону – он должен быть человеком.

Людей нельзя оставлять наедине с собственными взглядами, ибо в противном случае среди них возникнет разлад, и каждый будет считать справедливым то, чем другие ему обязаны, а несправедливым – то, чем он обязан другим. Вот почему потребность в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над [верхней] губой и на бровях, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы <442> для сохранения жизни, но самое большее – просто полезны для ее сохранения.

§ 1.3. Раз законодатель необходим, он существует

Из сказанного выше следует, что существование человека, способного учредить закон и справедливость, возможно. Поэтому нельзя допускать, чтобы первопромысел (*аль-ʻинāйä аль-ʼӯля*) предполагал те полезные вещи, не предполагая этой полезной вещи, служащей для них в качестве основы. Тем более недопустимо, чтобы Первопринцип (*аль-мабда' аль-ʼавваль*), а за Ним и ангелы, знали о тех, но не знали об этой; или чтобы не явилось к бытию то, о чем Ему ведомо как о чем-то возможном в [рамках мирового] благопорядка (*низāм аль-хайр*) и необходимом условии для него. Более того, как допустить, чтобы такое не существовало, раз уже существует то, что связано с его бытием и основано на его бытии?!

Итак, необходимо должен быть пророк (*набӣ*). Необходимо также, чтобы это был человек. И необходимо, чтобы у него была особенность, которой нет у остальных людей, дабы люди находили в нем такое, что отсутствует у них самих и чем сей человек отличается от них. Значит, он должен быть способным творить чудеса (ед. *муʻджизä*), вроде тех, о которых нам сообщили[2359].

§ 2. Как оповещать о принципах веры

Такой человек, коли объявится, должен установить для людей в отношении их дел законы (*сунан*) – с соизволения (*ʼизн*) Бога (*Аллāх*)[(т)], по Его повелению (*ʼамр*) и откровению (*ваḥй*), через Его низведение Святого духа (*ар-рӯḥ аль-муḳаддас*)[2360] ему.

§ 2.1. О Боге

В основу устанавливаемых пророком законов должно быть положено оповещение им людей:

что у них есть Создатель (*сāни*ʻ), который един (*вāḥид*) и всемогущ (*ḳāдир*);

что Он ведающий (*ʻāлим*) тайное и явное;

что Его повелению (*ʼамр*) надлежит повиноваться, ибо кто сотворил, тот и должен повелевать;

что для послушных Он подготовил счастливый исход (*ма‘ād мус‘ид*), а для непослушных – исход несчастный (*ма‘ād мушḳы̄*), дабы весь народ слушался и повиновался закону (*расм*), ниспосланному (*мунзаль*) от Бога (*аль-’Иля̲х*) и ангелов Его [и вложенному в] его уста.

Но пророку не следует обременять людей сведениями о Боге (*Алла̲х*)(т) сверх знания того, что Он есть единый, истинный (*ḫаḳḳ*) и бесподобный (*ля̄ шабӣх ля-Х*)[2361]. А если в [подробном описании Бога] он пойдет дальше, предписывая людям веру в Его существование (*вуджӯд*) как не поддающегося указанию на Него (*гайр мушā̄р ’иляй-Х*) в определенном месте (*макā̄н*), не делимого по понятию (*би-ль-ḳаӯль*)[2362], не находящегося ни вне мира ни внутри него, и тому подобное, то слишком затруднит им дело, запутает их в имеющейся у них религии (*дӣн*) и ввергнет их в такой тупик, из которого выбраться может лишь тот, кому благопоспешествует [Бог] (п. *му‘ā̄н*, *мувафф*а̄*ḳ*), но таковые встречаются крайне редко. Ведь только с большим усилием люди смогут представить себе эти [Божьи] модусы (ед. *ḫā̄ль*) подобающим образом, и лишь незначительное число их способно представить истинную природу такого [Божьего] единства (*таӯḫӣд*) и возвышенности (*танзӣх*). Поэтому [большинство их] непременно станут отрицать подобное бытие, пускаясь в споры и обращаясь к рассуждениям и сравнениям, которые отвлекут их от их гражданских занятий. Порой это может привести их и <443> к взглядам, не способствующим благоустройству града и противоречащим должной истине. Тогда их возражения и сомнения преумножатся, и законодателю будет трудно контролировать их. Ведь не всякому доступно [подобающее] знание о Боге (*аль-ḫикмā аль-’иля̲хийā*).

Законодателю не следует также показывать, что у него есть какая-то истина, которую он скрывает от широкой публики, и даже должен сделать так, чтобы не возникали какие-либо подозрения на сей счет. Наоборот, знание о возвышенности (*джалā̄ль*) Бога (*Алла̲х*)(т) и Его величие (*‘аз̣ам*ā) он должен довести до народа с помощью образов и примеров, взятых с вещей, которые люди считают великими и славными, одновременно сообщая им, что у Бога нет равного (*наз̣ӣр*), соучастника (*шарӣк*) или подобного (*шабӣх*).

§ 2.2. О будущей жизни

Также и возвращение (*ма‘ād*)[2363] Пророк должен представить людям в той манере, которая известна им и к которой льнут их души. [Будущее] счастье (*са‘ādä*) и несчастье (*шақāвä*) ему следует описывать в образах, которые могут быть понятыми и представимыми.

Что касается истины (*ḫақ̱қ*) в данном вопросе, то народу подобает открывать только общую идею (*’амр муджмаль*), а именно что [реалии] те суть вещи, которые и глаз не видывал, и ухо не слышало[2364], что там будут испытывать наслаждение (*ляззä*), которое есть достояние преогромное[2365], или страдание (*’алям*), которое есть мучение долговечное[2366].

Знай: Богу(т) ведомо, что благо (*ḫайр*) состоит именно в этом [способе изображения]. И тебе известно, что ведомое (*ма‘лӯм*) Богу(т) должно существовать согласно аспекту его [ве́дения Им].

И неплохо было бы, если бы речения пророка содержали в себе символы (*румӯз*) и намеки (*’ишāрāт*), к философскому рассмотрению[2367] (*назар ḫикмī*) способные побуждать тех, кто от природы (*джиблӣ*) расположен к этому.

Глава [третья]
Культовые обряды, их польза в этом мире и другом[2368]

§ 1. Обряды содействуют перманентности установленных пророком законов

§ 1.1. Постоянно напоминать о Боге и будущей жизни

Сей человек, который есть пророк (*набī*), не таков, что бытие подобных ему повторяется в каждое время, ибо материя, способная принять соответствующее совершенство, редко встречается среди [телесных] смесей (*мизāдж*). Поэтому необходимо, чтобы

пророк(сас) хорошо позаботился о сохранности законов, учрежденных им во благо людей. <444> Нет сомнения и в том, что здесь должна быть установка на сохранение у людей знания о Создателе (*ас-ṣāни‘*) и потусторонней жизни (*аль-ма‘āд*)[2369], на искоренение причин забвения этого по уходе поколения, следующего за пророком(сас).

Значит, людям должны вменяться в обязанность определенные деяния (ед. *фи‘ль*, *‘амаль*), которые следует повторять в не отдаленные друг от друга промежутки времени таким образом, чтобы момент появления грядущего соседствовал с моментом исчезновения минувшего. В таком случае запоминаемое (*таẓаккур*) возвращается в прежнее состояние: новая замена появляется прежде, чем старое успевает уйти.

Эти деяния (ед. *фи‘ль*) должны сопровождаться тем, что непременно напоминает о Боге (*Аллāх*) и возвращении, иначе нет никакой пользы в них. Поминание (*таẓкīр*) же осуществляется только посредством слов (ед. *лафẓ*), которые произносят, или намерений (ед. *нийя̄*), которые проявляются в представлении (*хайāль*). Людям должно быть сказано, что данные деяния приближают (г. *қарраба*) к Богу(т) и заслуживают щедрого вознаграждения (*джазā’ карīм*).

§ 1.2. Некоторые разновидности культов: молитва, пост, паломничество

Деяния, которые в действительности обладают сим свойством, – это те, что наподобие предписанных людям обрядов поклонения (*‘ибāдāт*). В общем, это должны быть побуждающие [вещи] (*мунаббихāт*). А таковые бывают или движениями (*харакāт*), или отсутствиями движения (*’а‘дāм ḥаракāт*), приводящими к движениям. Примером движений служит молитва (*салāт*)[2370], а примером отсутствия движения – пост (*саўм*). Последний, хотя и представляет собой нечто небытийное (*‘адамī*), но приводит природу [человека] в сильное движение, которое напоминает постящемуся, что он – при важном деле. Тогда человек и вспоминает о цели, которой он этим добивается, т. е. о приближении к Богу(т).

И если сие возможно, то следует сочетать эти обряды с другими полезными вещами, способными укрепить Закон (*ас-суннā*) и рас-

пространить его, а также с земными интересами людей, как сие имеет место в случае с войной за веру (*джихāд*) и паломничеством (*ẖаджж*)[2371].

Для [паломников] должны выделяться некоторые места как наиболее подходящие для поклонения Богу(т) и посвященные только Ему(т), а также определяться некоторые деяния, кои люди должны исполнять исключительно во имя Бога(т), как, например, жертвоприношения (ед. *ḳурбāн*), – они сильно помогают в этом деле. Особую важность имеют здесь места, где Законодатель (*аш-шāри‘*) нашел убежище и жилище, ибо они напоминают о нем, а польза от поминания его следует за пользой от поминания Бога(т) и ангелов. И поскольку такие места не могут быть перед глазами всех членов общины, то подобает <445> предписать странствие (*мухāджарä*) и шествие (*сафрä*) к ним[2372].

§ 1.3. Молитва – важнейшее из культовых действий

Наиболее благородным из этих обрядов поклонения должен быть тот, при котором человек полагает себя обращенным к Богу(т), предстоящим пред Ним и беседующим[2373] с Оным. И таковым является молитва.

Для молящегося должны предписываться (г. *санна*) определенные вещи, посредством которых он готовит себя к обряду, наподобие принятого при подготовке к встрече с земными царями в плане приведения своего тела в состояние чистоты, а предписания на сей счет должны быть вполне твердыми.

Следует предписать и такие состояния, какие человек сам на себя налагает при предстоянии перед царями – смирение, умиротворение, сосредоточенность, собранность, не делать лишних движений и не отвлекаться по сторонам.

Также в отношении каждого из моментов поклонения (*‘ибāдä*) надлежит учреждать подобающие правила и благие нравы.

§ 2. Польза обрядов в побуждении к потусторонному счастью

§ 2.1. И широкой публике, и просвещенной элите

Эти деяния полезны массе людей (*ʻāммä*) в деле упрочения в их душах поминания (*зикр*) о Боге(т) и потусторонней жизни, вследствие чего укрепляется их приверженность предписаниям Закона (*сунан*, *шарāʼиʻ*) – без таких поминаний они бы забыли все сии предписания по смене одного или двух поколений. Они доставляют им великую пользу и в отношении потусторонней жизни, очищая их души, как это тебе известно из сказанного выше[2374].

Что же касается элиты (*хāṣṣä*), то больше всего сии вещи полезны в отношении именно потусторонней жизни.

§ 2.2. Очищают душу от привязанности к телу

Мы уже установили истину о потусторонней жизни и показали, что счастье (*саʻāдä*) там (*фī альʼāхирä*) обретается благодаря очищению (*танзīх*) души, а таковое состоит в удалении ее от обретения телесных модусов, противоположных причинам счастья. Это очищение осуществляется посредством нравов (*ʼaхлāқ*) и навыков (*малякāт*), а они обретаются благодаря деяниям, которые способны отвратить душу от тела и чувства и продлить ее воспоминания о ее происхождении (*маʻдан*)[2375]. Когда она часто поминает о самой себе, она не испытывает действия со стороны телесных состояний.

Такому поминанию способствуют тяжелые [для исполнения] деяния, которые непривычны для [человеческой] натуры и близки к неестественным. Они вызывают усталость тела и животных сил, нарушают их тяготение к отдыху, лени, неутруждению себя, подавлению прирожденного стремления к избеганию деятельности, <446> разве что той, каковая направлена на животные наслаждения.

Душе предписывается совершать эти движения, дабы поминать Бога(т), ангелов и мир блаженства (*ʻālям ас-саʻāдä*), хочет она этого или нет. Благодаря этому в ней утверждается модус (*хайʼä*) отвращения от своего тела и телесных впечатлений, а также навык

доминирования над телом, когда она больше не подвергается его влиянию, – если к ней приходят телесные действия, то они не производят в ней того модуса или навыка, какой произвели бы, будь душа склонна к ним и подчинена им во всех аспектах. Поэтому и сказано Истинноглаголющим (*аль-ḳā’иль аль-ḥаḳḳ*): «Воистину добрые деяния устраняют деяния дурные»[2376]. Если человек длительное время будет совершать такое деяние, он обретет навык обращения к истине (*ḥаḳḳ*) и отвращения от заблуждения (*бāṭыл*), становясь сильно предрасположенным к достижению счастья по разлучении с телом.

§ 2.3. Полезны независимо от степени веры исполняющего их

Эти деяния таковы, что если человек станет совершать их даже не имея веры в их предписанность (*фарḍ*) Богом, но при каждом своем деянии он непременно будет поминать Бога и отвращаться от всего прочего, то он заслужит определенной доли сего очищения. Что тогда говорить о человеке, который исполняет их, одновременно будучи убежденным, что пророк [явлен] от Бога(т) и послан (*би-’ирсāль*) от Него(т), что Божья мудрость (*аль-ḥикмä аль-’иляхиййä*) предполагает его посланничество (*’ирсāль*), что он предписывает (г. *санна*) только такое, каковое Бог полагает ему предписать, что все его предписания – от Него(т).

§ 3. Итог

Итак, пророку Бог предписывает (*фарḍ*) вменять людям в обязанность обряды поклонения (*‘ибāдāт*) Ему. Благодаря этим обрядам, у поклоняющихся сохраняются обеспечивающие их бытие традиции и Закон (*суннä, шарī‘ä*), а в потусторонней жизни они содействуют их приближению к Богу[2377] путем их очищения (*закā’*).

Более того, именно такому человеку (пророку) уполномочено организовать (д. *тадбīр*) дела людей в целях налаживания их средств к существованию и в интересах их потусторонней жизни. И именно он отличается от всех прочих людей своим божественным [характером] (*та’аллюх*)[2378]. <447>

Глава [четвертая]
Организация града и семьи / брака; общие законы касательно их[2379]

§ 1. Социальная организация града

§ 1.1. Три части града

При установлении законов первейшей заботой законодателя (*сāнн*) должно быть установление законов (*сунан*) и упорядочение града по трем частям – правителям (*мудаббирӯн*), производителям (*суннāʻ*) и стражам (*ḥафаẓä*)[2380].

В каждом из этих родов должен быть установлен глава (*раʼīс*), в подчинении которого находятся следующие за ним главы, а за теми – другие, покуда очередь не дойдет до самых простых людей.

§ 1.2. Запрет на праздность

В граде не должно быть ни одного человека без занятия и должности, но каждый приносит пользу граду. Посему следует запрещать праздность (*биṭāлä*) и тунеядство (*маʻаṃṭул*). Никому не должно дозволяться присвоение себе средств существования другого, так чтобы он пребывал без дела и не вынуждался к занятию чем-либо. К таковым Законодатель должен принять меры пресечения самым решительным образом; и коли те не перестанут [тунеядствовать], он их изгонит из града.

Но если это по причине болезни или после несчастного случая, законодатель выделяет для таковых специальное место, куда собирает их всех, и над ними ставится опекун.

§ 1.3. Общественный фонд

Подобает, чтобы в граде был общественный фонд (*ваджх мāль муштарак*), одну часть которого составляла бы положенная доля от стяжаемых и естественных доходов – например, от плодов и изделий; другая же – из налагаемых штрафов; третья – от имуще-

ства отвергающих Закон (*ас-суннӑ*), т. е. от [военной] добычи (ед. *ганӣмӑ*)[2381].

Это был бы резерв, расходующийся на общие дела (*маṣӑлиḥ муштаракӑ*), на оплату стражей, не занятых каким-либо ремеслом, и на обеспечение тех, кому препятствуют трудиться недуги или болезни.

§ 1.4. Против уничтожения безнадежно больных

Некоторые считают нужным убивать тех больных, в излечении которых уже отчаялись. Но это безобразно, ибо пропитание их не так уж обременительно для града.

А если у таковых есть хорошо обеспеченные родственники, то последним вменяется в обязанность содержать оных. <448>

§ 1.5. Штрафы в случае непреднамеренных преступлений

Не все штрафы (ед. *гарӑмӑ*) налагаются на человека, совершившего преступление (*джинӑйӑ*). Часть их взимается с близких и родственников виновного, которые не предостерегли и не удержали его от этого. Но для таковых штраф облегчается путем удлинения срока его погашения.

Это относится к преступлениям, которые совершаются по ошибке (*хаṭа'*). На них нельзя смотреть сквозь пальцы, хотя они и были непреднамеренными[2382].

§ 1.6. Запретные ремесла

Подобно запрету на праздность следует запрещать и ремесла (ед. *ṣынӑ'ӑ*), ведущие к переходу имуществ и благ из одних рук в другие без соответствующей компенсации. Таковы, например, азартные игры (*кымӑр*)[2383]. Ведь игрок получает за это [деньги], никакой пользы не доставляя. Поэтому имеющий выгоду должен получать ее от какого-то ремесла, за которое обретается нечто взамен – в виде материальной вещи, определенной пользы, доброй славы и тому подобного из того, что среди людей считается благом.

Равным образом должны запрещаться ремесла, которые приводят к противоположности благ и выгод – например, обучение воровству (*сариқӓ*), грабежу (*луср̄сыййӓ*), сводничеству (*кыйӑдӓ*) и другим.

Запрету подлежат и ремесла, которые отвлекают людей от обучения занятиям, связанным с деловым партнерством, – как в случае с ростовщичеством (*мурӑбӑ̄т*), которое отражает стремление к большому доходу без наличия [трудового] ремесла для его обретения, хотя от него и имеется определенная выгода.

Подобает запрещать и деяния, дозволение которых приводит к результатам, противоположным основам, на коих зиждется град. Таковы, например, прелюбодейство (*зинӑ*) и мужеложество (*ливӑ̄т*), угрожающие важнейшему из краеугольных камней града – браку (*тазаввудж*).

§ 2. Брачно-семейные отношения

§ 2.1. Регламентация брака

После [организации града] первое, что должно регулироваться Законом, – это брак (*тазаввудж*), приводящий к воспроизводству потомства.

[Пророк] должен призывать к браку и побуждать к нему, поскольку благодаря сему сохраняются виды, сохранение каковых свидетельствует о бытии[2384] Бога (*Алл̲ӑх*)(т).

Также надлежит заботиться, чтобы брак заключался открыто, иначе могут возникнуть сомнения относительно родства (*насаб*), что нарушает передачу наследства (*мавӑрӣс̲*), <449> которое есть основа имущества (*’усӯл аль-’амвӑль*). Ибо имущество необходимо для жизни, и оно бывает или основным (*’ас̲л*), или вторичным (*фар‘*). Основное же бывает наследуемым (*маӯрӯс̲*), найденным (*малқӯт̣*) или дарованным (*маӯхӯб*). Самым же солидным из этих трех источников является наследуемое, так как оно обретается не по везению (*бах̣т*) и случайности (*иттифӑқ*), а согласно определенному – почти естественному (*т̣абӣ‘ӣ*) – порядку.

В случае сокрытия брака могут возникать и другие нарушения, связанные, например, с обязанностью некоторых лиц тратиться на кого-то, помогать друг другу и подобными делами, которые сразу

постигаются разумным человеком, как только он начинает размышлять о данном вопросе.

§ 2.2. Развод

Надлежит заботиться и о том, чтобы эта [брачная] связь была продолжительной, дабы за каждым случайным капризом не следовал развод (*фурḳӓ*), что привело бы к разрушению единства, охватывающего детей с родителями, и к обновлению потребности каждого из [бывших супругов] в бракосочетании (*музāваджӓ*). Во всем этом кроется слишком много вреда.

Кроме того, важнейшей основой лада [в семье] выступает любовь, а любовь (*маḥаббӓ*) невозможна без приязни (*’ильфӓ*), приязнь – без привычки (*‘āдӓ*), привычка – без длительного общения (*муḫāлаṭӓ*) друг с другом.

В отношении женщины забота об этой связи осуществляется тем, чтобы не было в ее руках решения о разводе, ибо она – существо легкомысленное (*вāхийат аль-‘аḳль*), быстро поддающееся эмоциям и гневу.

Вместе с тем определенная возможность для развода должна остаться, и к нему нельзя закрывать все пути. Ведь категорический отказ от него влечет за собой различного рода вред и беспорядок. В частности, некоторые характеры могут не сойтись с другими: чем сильнее стараются их соединить, тем более множат между ними зло, неприязнь и невыносимость совместной жизни.

Бывает и так, что некоторым людям попадется супруг, не соответствующий их уровню, неблагообразного общения или вызывающий антипатию. Это становится причиной для отвращения от него и стремления к другому (ибо [половое] вожделение есть нечто природное), что может привести к различным дурным последствиям.

Случается также, что супруги не содействуют один другому в плане рождения детей, но если заменить одного из супругов, новые супруги будут содействовать друг другу.

Вот почему должна сохраняться возможность для развода, хотя и затруднительная. <450> Никакого права на него не следует давать в руки тому из двух супругов, кто более легкомыслен, капризен и переменчив. Такое право следует доверять судьям, которые вы-

носят решение о разводе, если выяснят, что другой супруг дурен в общежитии[2385].

Мужчину же [законодатель] должен обязать, чтобы тот пошел на развод лишь после твердого решения и обдумывания дела со всех сторон. Было бы лучше оставить возможность для примирения (*сулḥ*), а не настаивать на разлучении, дабы не поддаваться безрассудной воле.

Еще более затруднительным должен быть повторный[2386] [развод] сравнительно с первым. Как мудро решил наилучший из законодателей[2387]: не дозволяется, чтобы трижды разведенная жена [возвращалась] к мужу, пока он не испытает такого беспримерного страдания, как доставление другому мужчине возможности сочетаться с его бывшей супругой полноценным браком с полным их соитием[2388]. Когда перед его глазами возникнет подобная ужасная перспектива, муж не рискнет дать жене развод, если только он не принял бесповоротное решение или если не считает позорным такой скандал, [раз] за ним наслаждение [от воссоединения]. Правда, последние не заслуживают, чтобы [законодатель] позаботился об их интересах.

§ 2.3. Жена

Женщина имеет право быть оберегаемой, ибо она разделяет [с мужчиной плотское] вожделение и сильно притягивает к себе, будучи вместе с тем более поддающейся на обман и менее послушной разуму.

Более того, соучастие [нескольких мужчин] в ней[2389] вызывает великий позор, который является вопиющим вредом, тогда как соучастие [нескольких женщин] в мужчине не вызывает позора, но лишь зависть (*ḥасад*)[2390], а на зависть не обращают внимания, поскольку она есть послушание Сатане.

Вот почему для женщины подобает установить, чтобы она была сокрыта [от мужских взоров][2391]. Значит, ей не следует добиваться средств к существованию, как это делает мужчина. И закон должен предусматривать, чтобы обеспечение (*нафақä*) жены лежало на муже. Взамен тот имеет привилегию, чтобы жена находилась во владении (г. *маляка*) его, а не наоборот, <451> так что она не имеет права сочетаться браком еще с другим мужчиной.

В этой области мужчина не ограничен наподобие женщины, хотя ему и запрещается превышать число [жен], нужды которых он в состоянии удовлетворить, а также обеспечить им содержание[2392]. Взамен [такого содержания мужчина] получает определенное право на тело женщины. Под этим правом я не подразумеваю половую связь, ибо наслаждение от нее общее для мужчины и женщины, и женщина даже получает большую, чем мужчина, долю от сего. Общая также и радость от наличия детей. Я здесь имею в виду, что другой мужчина[2393] уже не может взять ее [в супруги].

§ 2.4. Дети

Касательно чад [законодатель] должен установить, чтобы каждый из обоих родителей позаботился об их воспитании (*тарбийӓ*): [в частности], мать – вскармливанием[2394], отец – содержанием (*нафаḳӓ*).

Чаду же должно быть предписано прислуживать родителям, слушаться их и почитать, ибо родители выступают причинами его бытия. Более того, на родителях лежит груз по обеспечению его становления – факт, столь очевидный, что не требует разъяснения.

Глава [пятая]

О халифе, имаме и необходимости повиновения им; заметка о политических вопросах, общественных отношениях и нравах[2395]

§ 1. О главе града

§ 1.1. Назначение халифа / имама

Далее, законодатель (*ас-са̄нн*)[2396] должен предписать, чтобы люди повиновались его преемнику / халифу (г. *халяфа*) и чтобы назначение халифа (*истихля̄ф*) или исходило от него, или определялось по

единогласию (*’иджмā‘*) авторитетов (*’ахль ас-сāбиқä*)[2397], публично подтверждающих, что [данный человек]:

(1) способен единолично владеть политической властью (*мустақылль би-с-сийāсä*);

(2) наделен независимым умом (*’ас̣ыл аль-‘ақль*);

(3) обладает высоконравственными качествами (*’ахлāқ шарīфä*), такими как храбрость (*шаджā‘ä*), умеренность (*‘иффä*)[2398] и умение управлять (*ḫусн ат-тадбīр*)[2399];

(4) сведущ в Законе (*аш-шарī‘ä*) так, что никто другой не ведает о сем лучше него[2400].

Все это открыто и принародно должно объявляться и единодушно признаваться.

Подобает также установить, что в случае разногласий [авторитетов] вследствие страстей и привязанностей, или если они договариваются [назначить халифом] <452> кого-либо иного, нежели того, кто достоин быть халифом, то они грешат (г. *кафара*) пред Богом (*Аллāх*).

Назначение халифа (*истиḫлāф*) по указанию [предыдущего] (*бин-нас̣с̣*) предпочтительнее, ибо не ведет к разногласиям, расколам и смутам[2401].

§ 1.2. О мятежниках, претендующих на пост халифа

В установлениях своих законодателю подобает утвердить, что если кто-то восстанет (г. *хараджа*) и объявит себя халифом, опираясь на силу или богатство, то все люди града должны сражаться против такового и покончить с ним: коли они в силах это сделать, но воздержались, то, значит, они ослушались (г. *‘аса*) Бога и проявляют неверие (г. *кафара*). Воздержавшийся от выполнения сего долга, при способности к нему, должен быть лишен жизни, если принародно это подтвердят за таковым.

Следует также установить, что после веры в пророка нет более приближающего к Богу(т) дела, чем сражение с означенным мятежником (*мутагаллиб*).

Но если восставший (*хāриджī*) докажет, что занимающий пост халифа не заслуживает его, что он страдает от [серьезного] недостатка и что этот недостаток отсутствует у него самого, то людям града подобает признать последнего.

§ 1.3. Два главных качества халифа

[При таком выборе между соперниками] наиболее важным качеством должен быть ум (*ʻақль*) и умение управлять (*ҳусн аль-ʼийāлӣ*). Если один [из соперников] превосходит [другого] по этим двум качествам, будучи средним в остальных качествах, не лишенным их и не склонным к их противоположностям, то он предпочтительней второго, который может превосходить его в остальных качествах, но уступать в этих двух.

Наиболее знающий (*ʼаʻлям*) [Закон] из двух [возможных претендентов на пост халифа] должен соучаствовать [во власти] с наиболее мудрым (*ʼаʻқаль*) [в управлении] и помогать ему. А наиболее мудрый из двух должен опираться на того и обращаться к нему за советом, как поступали Умар и Али[2402].

§ 1.4. О содействии авторитету халифа

В области культа (*ʻибāдāт*) должны быть установлены такие обряды, которые могли осуществиться только при [соучастии] халифа, что призвано подчеркивать его важность. Это – мероприятия, которые собирают народ, как, например, праздники (ед. *ʻӣд*). Подобные торжества (ед. *иджтимāʻ*) надлежит учреждать, ибо они привязывают к общине (*джамāʻӓ*), содействуют утверждению духа храбрости и соревновательности (*мунāфасӓ*) – именно благодаря таковой постигаются добродетели (ед. *фаḍылӓ*). Эти мероприятия также благоприятствуют [Божьему] вниманию к мольбам (ед. *даʻвӓ*) и нисхождению [Его] благодати (ед. *баракӓ*), как сие мы разъяснили выше.

Равным образом в области общественных отношений (*муʻāмалāт*) должны быть такие дела, на которых присутствует[2403] имам. Это – те дела, благодаря которым закладываются основы града, как, например, брачные союзы[2404] и массовые мероприятия (*мушāракāт куллийӓ*)[2405].

§ 2. Социально-политические установления

§ 2.1. Запрет на несправедливые сделки

В отношении сделок, связанных с куплей-продажей, должны быть предписания (*сунан*), препятствующие обману (*гадр*) и несправедливости (*хайф*). Также должны запрещаться сделки, в которых содержится риск [из-за неопределенности] (*гарар*) и в которых предметы обмена (*'а'вāḍ*) могут меняться [по реальной стоимости] еще до выдачи-получения (*'īфā'* и *истīфā'*), как в случае с обменом [денег] (*ṣарф*), <453> продажей в долг (*насī'ä*) и т. п.[2406]

§ 2.2. Сотрудничество в защите

Еще устанавливается, чтобы люди друг друга поддерживали и защищали, совместно отстаивая имущество и жизни. Но это должно быть добровольно, без принуждения[2407].

§ 2.3. Подавление восстания против закона

Что касается врагов Закона и отвергающих его, то подобает предписывать сражение с таковыми и уничтожение оных, но только после призыва их к истине.

Должны дозволяться [конфискация] их имущества и [пленение] их женщин. Ибо богатство и женщины, если они не управляются сообразно закону совершенного града (*мадīнä фāḍылä*), не приведут к пользе, которая от них ожидается, но будут содействовать нечестию и злу.

§ 2.4. Рабы

Поскольку необходимо, чтобы были люди, которые служили бы другим, то таких [непокорных] должны принуждать служить людям праведного града (*мадīнä 'āдилÿ*).

Также и люди, которые далеки от обретения добродетелей, суть рабы по природе – например, турки и негры[2408], и вообще те, кто рос не в благородных климатических областях (*'аḳāлīм шарīфä*),

где в большинстве случаев рождаются и вырастают народы с добрым темпераментом (*мизāдж*) и хорошим умом.

§ 2.5. Отношение к иным градам

Если есть иной, нежели свой, град, имеющий какой-то похвальный закон (*суннā ḥамīдä*), то нельзя затрагивать такой град, разве что время востребует заявить, что нет [приемлемого] закона, кроме ниспосланного свыше (*нāзиля̈*).

Ведь если народы и города впали в заблуждение (г. *ḍалла*)[2409] и если в отношении их [Богом] будет предписан какой-либо Закон, то необходимо подчеркнуть, что этот Закон обязателен для них. А коли объявят данный Закон обязательным, то порой возможно, чтобы сие предполагало принуждение всего мира к нему.

Если же и люди града с благообразным образом жизни (*ḥасанат ас-сīрä*)[2410] посчитают, что этот [установленный для совершенного града] Закон благообразен и похвален и что принятие нового Закона способно вернуть испорченные (*фāсидä*) грады на путь истины, но потом станут заявлять, что сей Закон не обязательно принимать, тем самым отвергая как ложное заявление законодателя (*ас-сāнн*) о ниспосланности данного Закона всем градам, то это чревато опасным ослаблением Закона, и противники [из заблудших градов] смогут сослаться на отказ людей сего града от принятия Закона. В таком случае последних надо привести к порядку и против них следует сражаться (г. *джāхада*), но не как против людей чистого заблуждения.

Или на них налагается штраф (*гарāмä*) за такой их выбор. При этом им дается знать, что они суть отвергатели [Закона] (*мубṭилӯн*) – и как сии не являются отвергателями, раз отказываются следовать Закону (*шарīʻä*), который ниспослал Бог(т)?! Если же их уничтожат, то они заслужили это. Ибо гибель таковых, вызывая порчу (*фасāд*) в отношении самих индивидов, вместе с тем приводит к благу (*салāḥ*)[2411] перманентному, особенно если новый Закон полнее и совершеннее. <454>

Касательно означенных должна устанавливаться также возможность, если сие целесообразно, заключить с ними мир на условиях уплаты ими выкупа (*фидāʼ*) или подати (*джизйä*). Словом, с ними

не подобает обращаться на манер обращения с теми [заблудшими градами][2412].

§ 2.6. О мерах наказания

[Законодателю] подобает предписать меры наказания и устрашения[2413], удерживающие людей от ослушания Закона, ибо не каждого человека удерживает [только] опасение потустороннего [возмездия] (*аль-’ах̲ирä*).

Большей частью такие меры должны касаться тех нарушений закона, которые могут привести к разобустройству града, – например, прелюбодеяние, воровство, сговор с врагами града и т. п. В случае же с [нарушениями], которые причиняют вред только самому человеку, то к ним должно применяться исправительное наказание[2414], которое [по своей суровости] не доходит до степени предписанных [Богом мер относительно вышеназванных деяний][2415].

В том, что относится к культу (*‘ибāдāт*), браку (*музāваджāт*) и исправлению (*мазāджир*), закон должен быть умерен, без крайней суровости и без лишнего послабления.

§ 2.7. Когда следует избегать универсальных установлений

Многие дела, особенно в сфере общественных отношений (*му‘āмалāт*), следует оставить на личное усмотрение (*иджтихāд*) [будущих правителей]. Ибо [разные] времена диктуют [столь разные] решения, что их невозможно точно зафиксировать.

А что касается других аспектов управления градом – организации стражей, доходов и расходов, войска, коммунальных предприятий[2416], фронтовых городов-крепостей (*с̲угӯр*) и т. п., то это подобает поручить правителю (*сāйис*) как халифу. Здесь не следует устанавливать какие-либо [раз и навсегда] частные правила (*’аḥкāм джуз’ийä*), поскольку такое установление их приводит к разладу, так как эти установления меняются со временем, а предписание общих правил, при полном учете [различных обстоятельств], невозможно. Поэтому в разработке таковых надо полагаться на совет знающих людей (*’ахль аль-машӯрä*) [данной эпохи][2417].

§ 3. Этические установления[2418]

§ 3.1. Стремиться к срединности

В области нравов (*’ах̲ля̄ḳ*) и привычек (*‘ādāt*) законодатель должен предписать законы, призывающие к умеренности (*‘адāля̄*), которая есть срединность (*васāṭā*)[2419]. А в нравах и привычках поиск срединности происходит двумя путями:

(1) разрушением господства [животных] сил, дабы очистить собственно душу для обретения ею доминирующего модуса (*хай’ä исти‘ля̄’иййä*)[2420] и полного ее освобождения от [власти] тела; <455>

(2) использование этих сил в определенных земных интересах – [так], наслаждения (*ля̄з̲з̲āт*) используются для сохранения тела и потомства, а мужество / храбрость (*шаджā‘ä*) – для сохранения града.

Пороки избытка (*раз̲ā’иль ’ифрāṭыййä*) должно избегать из-за их вреда для интересов индивидов, а [пороки] недостатка (*тафрīṭыййä*) – из-за их вреда для града[2421].

§ 3.2. Главные практические добродетели[2422]

Добродетельная мудрость (*ẋикмä фаḍылиййä*), которая есть третья [в триаде основных добродетелей], включающей также воздержанность (*‘иффä*) и мужество, не есть теоретическая (*наẓариййä*) мудрость, ибо в отношении таковой никак не предписывается середина[2423], а практическая (*‘амалиййä*) мудрость, относящаяся к земным деяниям и действиям. Ведь тщательное исследование [точных] определений [различных деяний], стремление к подробнейшему установлению пользы любого из аспектов и постижению способов избегания возможного вреда в любом отношении может привести человека к нанесению сотоварищам противоположного искомому им самим или отвлечению его от обретения прочих добродетелей (ед. *фаḍылä*). Это-то и есть въедливость (*джарбазä*), прикование руки к шее[2424]: когда можно тратить свои [силы], жизнь и средства к существованию, так и не выйдя на путь совершенства.

Поскольку имеются [три] мотива (ед. *дā ʻū*) – вожделеющий (*шахвāниййä*), гневливый (*гаḍабиййä*) и рассудительный (*тадбīриййä*), то и добродетелей три: срединный статус вожделеющих – например, в наслаждении от брака, питания, одежды, отдыха и других чувственных или имагинативных наслаждений; срединный статус во всех гневливых – например, в страхе, гневе, печали, гордости, злобе, зависти и т. п.; срединный статус рассудительных. Главные (*ру'ӯс*) же из этих добродетелей суть умеренность (*ʻиффä*), мудрость (*хикмä*)[2425] и мужество (*шаджāʻä*)[2426], а совокупностью таковых выступает справедливость / праведность (*ʻадāлʲä*)[2427].

§ 3.3. Добродетель практическая, теоретическая и пророческая

Означенные [добродетели] – иные, нежели добродетель теоретическая (*назариййä*). У кого с означенными [четырьмя] сочетается еще и мудрость теоретическая, тот обретает [подлинное] счастье (г. *саʻида*).

Кто же сверх сего обладает и свойствами пророческими (*хавасс набавиййä*)[2428], таковой почти делается Господом [в образе] человеческом (*рабб 'инсāнī*); и едва ли не станет дозволительным поклонение (*ʻибāдä*) ему после Бога (*Аллāх*)(т) [и ему едва ли не перепоручаются (г. *фаввада*) дела рабов Божьих][2429]. Именно он – владыка (*султāн*) земного мира и наместник (*халīфä*) Бога в нем.

Подробное оглавление раздела «Теология»

Книга первая. Объект и предмет первофилософии; сущее; необходимое и возможное; истинное

Глава 1. Начало поиска объекта первофилософии с целью выяснения ее специфики среди наук

§ 1. Теология в системе философских наук

§ 1.1. Деление философских наук на теоретические и практические

§ 1.2. Деление теоретических наук на физические, математические и теологические

§ 2. Вопросы касательно теологии

§ 2.1. Каков объект этой науки

§ 2.2. Как теология соотносится с первофилософией и мудростью

§ 3. Об объекте этой науки: таковым не выступает Бог

§ 3.1. Обоснование тезиса

§ 3.2. Эта наука доказывает бытие Бога

§ 4. Об объекте этой науки: таковым не служат четыре предельные причины

§ 4.1. Четыре альтернативных способа исследования этих причин

§ 4.2. Эти причины не рассматриваются как абсолютные

§ 4.2.1. Первое доказательство

§ 4.2.1. Второе доказательство

§ 4.2.3. Третье доказательство

§ 4.3. Эти причины не рассматриваются в аспекте их спецификации

§ 4.4. Эти причины не рассматриваются как единое целое

§ 4.5. Эти причины не рассматриваются как сущие

§ 4.6. Заключение

Глава 2. Установление объекта этой науки [ради выяснения ее цели]

§ 1. Объектом служит сущее как сущее

§ 1.1. Первый аргумент: к этому приводит исследование объектов частных наук
§ 1.1.1. Об объектах частных наук
§ 1.1.2. Должна быть отдельная наука об имматериальном
§ 1.1.3. Указанные объекты объединяет только бытие
§ 1.2. Второй аргумент: имеются понятия, которые не изучаются в частных науках и могут выступать модусами только сущего как сущего
§ 1.3. Третий аргумент: именно сущее подходит в качестве объекта высшей науки
§ 1.4. Общий вывод; искомые / предмет
§ 1.5. Ответ на возражение, по которому при полагании сущего объектом этой науки она не может исследовать принципы сущих
§ 2. Три раздела этой науки
§ 3. И первая философия, и мудрость, и божественная наука
§ 4. Четыре группы объектов в плане соотнесенности с материей; вывод о цели этой науки
§ 5. Соотношение между метафизикой, диалектикой и софистикой

Глава 3. Польза от этой науки, порядок обучения ей и ее название
§ 1. Полезность
§ 1.1. «Полезное» и «польза»
§ 1.2. В каком смысле говорится здесь о пользе
§ 1.3. Полезность общая и частная
§ 1.4. Три разряда общей полезности
§ 1.5. Содействие частным наукам
§ 2. Порядок обучения
§ 2.1. За физикой и математикой
§ 2.2. Возражение и ответ на него
§ 2.2.1. Суть возражения
§ 2.2.2. Посылки ответа
§ 2.2.3. Собственно ответ
§ 2.3. Указанная вторичность акцидентальна
§ 3. Название
§ 3.1. «Метафизика»
§ 3.2. Возражение и ответ на него
§ 3.2.1. Суть возражения: арифметика и геометрия также «до природы»
§ 3.2.2. Ответ: геометрия не такова
§ 3.2.3. Ответ: арифметика не такова

Глава 4. Совокупности [вопросов], обсуждаемых в этой науке

§ 1. Первая тематика

§ 2. Вторая тематика

§ 3. Третья тематика

§ 4. Четвертая тематика

§ 5. Пятая тематика

§ 6. Шестая тематика

§ 7. Седьмая тематика

§ 8. Восьмая тематика

§ 9. Девятая тематика

§ 10. Десятая тематика

Глава 5. Указание на сущее, вещь и их первые деления, побуждающее к требуемому [пониманию их]

§ 1. Первичность таких терминов

§ 1.1. Первое обоснование

§ 1.2. Второе обоснование

§ 1.3. Несостоятельность претензий на их определение

§ 2. «Сущее» и «вещь»

§ 2.1. О понятии «вещь»; дуальность сущности и существования

§ 2.2. Обратимость «вещи» и «сущего»

§ 3. Критика мнения о том, что вещь может быть абсолютно не-сущей

§ 3.1. Об абсолютно не-сущем нет извещения

§ 3.2. Знание о не-сущем возможно только как о наличествующем в уме

§ 3.3. Объект познания / извещения не бывает лишенным вещности в своем небытии

§ 3.4. Заключительное замечание о соотношении вещи и сущего

§ 4. К сущим бытие прилагается согласно предшествованию–последованию

§ 5. Необходимое, возможное и невозможное: трудность определения

§ 6. Невозможность восстановления уничтожившегося

§ 6.1. Первое доказательство

§ 6.2. Второе доказательство

Глава 6. Начало рассуждения о бытийно-необходимом и бытийно-возможном; о том, что бытийно-необходимое не имеет причины, а бытийно-возможное причинено; о том, что бытийно-необходимое не равно какому-то другому по бытию и не зависит от чего-то другого

§ 1. Введение

§ 1.1. Необходимое и возможное

§ 1.2. Подлежащие доказательству их атрибуты

§ 2. Самонеобходимое не имеет причины, а возможное – причинено
§ 2.1. Непричиненность самонеобходимого
§ 2.2. Самонеобходимое не может быть необходимым и благодаря другому
§ 2.3. Возможное причинено в аспекте и бытия, и небытия
§ 2.4. Возможное является к бытию, только сделавшись необходимым благодаря своей причине
§ 3. У необходимого нет равного по бытию или соотнесенного
§ 3.1. Равное другому зависит от некоторой причины
§ 3.2. Необходимое не является соотнесенным, ибо необходимость соотнесенных обусловлена внешней причиной
§ 3.3. Дополнительное разъяснение

Глава 7. Единство бытийно-необходимого
§ 1. Обоснование единства необходимого
§ 1.1. Первое доказательство
§ 1.1.1. Необходимые не различались бы по акцидентальному аспекту
§ 1.1.2. Необходимые не различались бы и по некоторому принципиальному аспекту
§ 1.2. Второе доказательство
§ 1.2.1. Необходимость бытия – не родовое понятие
§ 1.2.2. Не видовое понятие
§ 1.3. Третье доказательство
§ 1.4. Возражение против третьего доказательства; ответ на него
§ 1.5. Заключение о единстве необходимого
§ 2. Характеристики возможного

Глава 8. Разъяснение, каково истинное и верное; защита первичнейшего положения среди истинных посылок
§ 1. Истинное, верное и ложное
§ 1.1. Смысл «истинного»
§ 1.2. «Истинное» в приложении к необходимому и возможному
§ 1.3. «Истинное» и «верное»
§ 2. Принцип исключенного третьего
§ 2.1. Описание принципа
§ 2.2. Защита принципа – дело первофилософии
§ 2.3. Защита принципа с помощью диалектического силлогизма
§ 2.4. Софист вынужден признать противоречащее ему
§ 3. Излечение растерянного
§ 3.1. Причины растерянности
§ 3.2. Первый способ излечения – разрешение сомнений
§ 3.2.1. Разрешение первого сомнения

§ 3.2.2. Разрешение второго сомнения
§ 3.3. Второй способ излечения – побуждение к означенному принципу
§ 4. Как поступать с упрямым софистом
§ 5. Об особенности метафизических доказательств
§ 5.1. Метафизика устанавливает не только акциденции объектов, но и их субстанции
§ 5.2. Возражение
§ 5.3. Ответ

Книга вторая. Субстанция

Глава 1. Общее рассуждение в определение субстанции и ее делений
§ 1. Деление сущего на самостное и акцидентальное
§ 2. Первичность субстанции; установление ее бытия
§ 3. Акциденция в акциденции?
§ 4. Субстанция не может быть акциденцией
§ 5. Возможность нахождения во вместилище, но не в субстрате
§ 6. Субстанциальность формы, материи и тела
§ 7. Означенные субстанции – бытийно-возможные
§ 8. Пять разрядов субстанций

Глава 2. Верификация телесной субстанции и ее составляющих
§ 1. О традиционном определении тела
§ 1.1. Тело как субстанция, имеющая три измерения
§ 1.2. Вещи, в которых тело как таковое не нуждается
§ 1.2.1. Актуальное наличие линии
§ 1.2.2. Наличие поверхности или различных поверхностей
§ 1.2.3. Разновеликость трех измерений
§ 1.2.4. Нахождение под небом
§ 1.2.5. Вывод
§ 2. Корректное определение тела
§ 3. Тело физическое и математическое
§ 3.1 Измерения и фигуры не конституируют телесную субстанцию
§ 3.2. Телесность есть форма континуальности
§ 3.3. Математическое тело как акциденция тела физического
§ 4. Бесконечная делимость тела; опровержение атомизма
§ 5. Обоснование бытия материи
§ 5.1. Первое доказательство – «от соединения и разъединения»
§ 5.2. Второе доказательство – «от потенции и акта»
§ 5.3. Возражение и ответ на него; материя не конституируется материей

§ 5.4. Вывод из двух доказательств: телесная форма требует материи
§ 6. Телесность не варьируется по дифференциям, но сочетается с видовыми формами
§ 7. Ответ на одно возражение; как тело соединяется с видовой формой
§ 8. Выводы
§ 8.1. Всякая телесная форма нуждается в материи
§ 8.2. Общее заключение о сущности тела

Глава 3. Телесная материя не бывает свободной от формы
§ 1. Первое доказательство необходимости телесной формы
§ 2. Второе доказательство
§ 2.1. Бесформенная материя не локализована
§ 2.2. Нелокализованная материя не принимает величину
§ 2.2.1. Невозможность мгновенного обретения
§ 2.2.2. Пример с глиняным комком
§ 2.2.3. Невозможность постепенного обретения
§ 3. Третье доказательство
§ 3.1. Бесформенная материи была бы и делима, и неделима
§ 3.2. От своей части такая материя не отличалась бы сущностно
§ 3.3. Такая материя не отличалась бы и по качеству
§ 3.4. Возражение и ответ на него; невозможность единения двух субстанции
§ 3.5. Целое и часть не отличались бы по количеству
§ 3.6. Не могли бы быть тождественными
§ 3.7. Способность к делению предполагает величину
§ 4. Необходимость также видовой / природной формы
§ 4.1. По причине варьируемости величины (разрежения и уплотнения)
§ 4.2. По причине различия в местоположениях, фигурах…
§ 5. Общее заключение

Глава 4. Первенство формы перед материей по рангу бытия
§ 1. Материя и форма – не соотнесенные понятия
§ 2. Материя и форма – не просто равнобытийные
§ 2.1. Три альтернативы
§ 2.2. Несостоятельность третьей альтернативы
§ 2.3. Из второй альтернативы следует каузальность связи
§ 2.4. Каузальность следует и из первой альтернативы
§ 3. Материя не является причиной для формы
§ 3.1. Первый аргумент
§ 3.2. Второй аргумент
§ 3.3. Третий аргумент
§ 3.4. Общее заключение

§ 4. О каузальном первенстве отделимой формы
§ 4.1. Таковая служит причиной материи только при соучастии иной причины
§ 4.2. Освещение как пример такого соучастия
§ 4.3. Ответ на одно возражение
§ 4.4. Ответ на другое возражение
§ 4.5. Вывод о характере первенства отлучаемой формы
§ 5. Первенство неотлучаемой формы
§ 6. Дополнительные сведения о каузальном соотношении материи и формы
§ 6.1. Актуализация благодаря напарнице свойственна материи, а не форме
§ 6.2. Своим бытием форма не обязана материи, хотя она актуально существует только в материи
§ 6.3. Форма дает существование материи, присоединяясь к ней
§ 6.4. Телесная форма причинена внешним принципом

Книга третья. Акциденция

Глава 1. Указание на подобающее исследованию относительно статуса девяти категорий; их акцидентальность
§ 1. Завершение рассуждения о субстанции; переход к рассмотрению акцидентальных категорий
§ 2. Об акцидентальности девяти категорий
§ 2.1. Акцидентальность семи из них очевидна
§ 2.2. Ответ на возражение касательно категории «действие»
§ 2.3. Об акцидентальности количества и качества
§ 2.3.1. Мнения об их субстанциальности
§ 2.3.2. Мнение о качестве уже опровергнуто
§ 2.3.3. Подробнее о концепции субстанциальности количества
§ 2.3.4. О порядке исследования количества
§ 3. О корреляции единого и сущего

Глава 2. О едином
§ 1. Модуляция единого
§ 2. Единое по акциденции
§ 3. Разряды единого по самости
§ 4. Единое по роду и единое по виду
§ 5. Единое по числу
§ 5.1. Единство по континуальности и единство по соприкосновению
§ 5.2. Дедукция разрядов
§ 5.3. Единство по завершению

§ 6. Единое по соотношению
§ 7. Итог
§ 7.1. О дедукции разрядов единого
§ 7.2. О градации единства
§ 8. Корреляция «единого» и «сущего»

Глава 3. Верификация единого и многого; обоснование акцидентальности числа
§ 1. Трудность разъяснения единого и многого
§ 1.1. Круг в определении
§ 1.2. Первичность этих понятий
§ 1.3. Об одном определении многого
§ 1.4. Об одном определении числа
§ 1.5. Итог
§ 2. Акцидентальность единства
§ 2.1. Не сказывается о субстанции как ее конституирующая часть
§ 2.2. Не наличествует отдельно от субстанции
§ 2.3. Возражение и ответ на него
§ 3. Заключение об акцидентальности числа

Глава 4. Акцидентальность величин
§ 1. Акцидентальность телесной величины
§ 2. Акцидентальность поверхности и линии
§ 2.1. Два аспекта, общих для поверхности и линии
§ 2.2. Три аспекта поверхности
§ 2.3. О принятии поверхностью двух измерений
§ 2.4. О ее служении величиной
§ 2.5. Поверхность акцидентальна
§ 2.6. Допущение двух измерений – не самостно
§ 2.7. Поверхность уничтожается при смене фигуры…
§ 2.8. Линия аналогична поверхности
§ 3. Поверхность неотделима от тела, линия – от поверхности
§ 4. Точка не предшествует трем величинам
§ 4.1. Первое доказательство
§ 4.2. Второе доказательство
§ 4.3. Установление бытия трех величин
§ 5. Об угле
§ 5.1. Что такое угол; два значения термина
§ 5.2. Угол не является четвертым родом величины
§ 6. Акцидентальность времени
§ 7. Нет других величин
§ 7.1. Четыре разряда континуального количества

§ 7.2. О месте
§ 7.3. О тяжести и легкости
§ 7.4. О большом и малом, многом и немногом…

Глава 5. Верификация сущности числа, определение его видов и выявление его начал

§ 1. Число существует и вне ума
§ 2. Каждое число есть отдельный вид
§ 3. О присущем числу единстве
§ 4. Об определении видов числа
§ 4.1. Некорректное определение
§ 4.2. Почему не дефинируется, а дескрипируется
§ 5. Двоица есть первое число
§ 5.1. Возражение против полагания двоицы числом
§ 5.2. Ответ на возражение
§ 6. Малость двоицы не самостна, а относительна
§ 7. Множество абсолютное и относительное

Глава 6. Противолежание единого и многого

§ 1. Не противолежание как противоположность
§ 1.1. Первый аргумент
§ 1.1.1. Суть аргумента
§ 1.1.2. Возможное возражение против него
§ 1.1.3. Ответ на возражение
§ 1.2. Второй аргумент
§ 2. Не противолежание как обладание и лишенность
§ 2.1. Обоснование
§ 2.2. О мнении некоторых древних
§ 3. Не противолежание как противоречие
§ 4. Не самостная соотнесенность, а только акцидентальная
§ 4.1. Как причины и следствия
§ 4.1.1. Первый аргумент против самостной соотнесенности
§ 4.1.2. Второй аргумент против самостной соотнесенности
§ 4.2. Как меры и измеримого
§ 5. О мерах
§ 5.1. Однородность меры и измеримого
§ 5.2. Мера естественная и условная
§ 5.3. Мера как наиболее известная вещь из данного рода
§ 5.4. Мера движения
§ 5.5. Мера веса, музыкального интервала и словесного звука
§ 5.6. Уточнения
§ 5.7. Несоизмеримость

§ 5.8. Бесконечность мер и измеримых
§ 5.9. О знании и чувстве как мерах; учение о человеке как мере всех вещей
§ 6. Общее заключение
§ 7. О Противолежании большего и меньшего; их противолежание равенству

Глава 7. Акцидентальность качеств

§ 1. О бытии чувственных качеств
§ 2. Мнение об их субстанциальности
§ 3. Качества не могут быть субстанциями нетелесными
§ 3.1. Две альтернативы
§ 3.2. Несостоятельность первой альтернативы – о несамостоятельной отрешенности
§ 3.3. Дополнительный тезис: акциденция не перемещается
§ 3.4. Уточнение касательно этого тезиса
§ 3.5. Другое уточнение
§ 3.6. Несостоятельность второй альтернативы – о самостоятельной отрешенности
§ 4. Качества не могут быть субстанциями телесными
§ 5. Общее заключение
§ 6. О предрасположительных качествах и качествах психических

Глава 8. Знание, его акцидентальность

§ 1. О возражении против субстанциальности ментальной формы
§ 1.1. Суть возражения
§ 1.2. Ответ на возражение
§ 1.3. Уточнение касательно нахождения вовне
§ 1.4. Сравнение с движением
§ 1.5. Сравнение с магнитом
§ 2. Ответ на другие возражения
§ 2.1. Возражение касательно субстрата
§ 2.2. Возражение касательно бытия вещи и субстанцией, и акциденцией
§ 2.3. Возражение касательно космических разумов
§ 3. Доказательство акцидентальности

Глава 9. Качества в количествах, установление их бытия

§ 1. Качества, присущие числам
§ 2. Качества, присущие величинам
§ 2.1. Бытие таковых доказывается исходя из бытия круга
§ 2.2. О бытии круга и его акцидентальности

§ 3. Доказательство бытия круга на основе атомизма
§ 3.1. Собственно доказательство
§ 3.2. Возражение и ответ на него
§ 3.3. Бытие круга опровергает атомизм
§ 4. Доказательство бытия круга на основе континуализма
§ 4.1. Первая версия
§ 4.2. Вторая версия
§ 4.2.1. Посылки
§ 4.2.2. Собственно доказательство
§ 4.2.3. Разъяснение-иллюстрация второй версии
§ 5. Доказательство бытия кривых фигур

Глава 10. Соотнесенное
§ 1. О сущности соотнесенного и его акцидентальности
§ 2. Соотнесенность присуща всем категориям
§ 3. Классификация соотнесенного
§ 3.1. Четыре разряда
§ 3.2. Трехчленная дедуктивная классификация
§ 4. Не нумерически единое понятие
§ 5. Наличные мнения о бытии соотнесенности
§ 5.1. Мнение о чисто ментальном бытии
§ 5.2. Мнение о реальном бытии; аргументация
§ 5.3. Два контраргумента сторонников первого мнения
§ 6. Позиция Ибн-Сины
§ 6.1. [Некоторые] соотнесенности существуют вовне
§ 6.2. Ответ на первый контраргумент
§ 6.2.1. Нет регрессии по самой соотнесенности
§ 6.2.2. Нет регрессии в плане соотнесенности с субстратом
§ 6.2.3. Заключение о бытии соотнесенности вовне
§ 6.3. Ответ на второй контраргумент

Книга четвертая. Предшествующее и последующее; потенциальное и актуальное; совершенное и ущербное

Глава 1. Предшествующее и последующее; возникновение
§ 1. Классификация предшествования
§ 1.1–1.2. По месту; по времени
§ 1.3. По порядку
§ 1.3.1. По естественному порядку
§ 1.3.2. По условному порядку
§ 1.3.3. По случайному порядку
§ 1.4. По достоинству

§ 1.5. По природе
§ 1.6. По причинности
§ 2. Сосуществование полной причины и причиненного
§ 3. Обсуждение одного возражения
§ 3.1. Суть возражения
§ 3.2. Ответ касательно самой формулировки
§ 3.2.1. О совместном бытии
§ 3.2.1.0. Четыре трактовки
§ 3.2.1.1. О первой трактовке
§ 3.2.1.2. О второй трактовке
§ 3.2.1.3. О третьей трактовке
§ 3.2.1.4. О четвертой трактовке
§ 3.2.2. О совместном устранении
§ 3.3. Разрешение затруднения
§ 4. О потенции и акте

Глава 2. Потенция и акт, способность и неспособность; доказательство бытия материи у всякого возникающего

§ 1. Нефилософское употребление термина «потенция»
§ 1.1. Исходный смысл
§ 1.2. Потенция и способность / *қудрä*
§ 1.3. Потенция как непретерпевание
§ 1.4. Потенция / способность как принцип действия
§ 2. Употребление термина у философов
§ 2.1. Потенция как принцип изменения
§ 2.2. Потенция как возможность / *имкāн*
§ 3. Употребление термина у геометров
§ 4. Непотентное
§ 5. Критика каламской трактовки «способности» в смысле возможности и делать, и не делать
§ 6. Какая активная потенция непременно действует при встрече с пассивной; разумная и неразумная потенции
§ 7. Какая пассивная потенция непременно действует при встрече с активной
§ 8. Разряды потенции в аспекте происхождения
§ 9. Критика учения о совместности потенции и акта
§ 10. Потенциальность имматериальных реалий не предшествует их актуальности
§ 11. Обоснование активной потенции (природы, видовой формы) у тел
§ 12. Всякому возникающему предшествует потенция – материя

§ 12.1. Возможность вещи отлична от ее подвластности
§ 12.2. Возникающему предшествует носитель его возможности
§ 13. Примат акта над потенцией
§ 13.1. Мнение о первичности потенции
§ 13.2. В преходящих вещах потенция первична
§ 13.3. Акт первее по самости
§ 13.4. Акт первее по причинности
§ 13.5. Акт часто бывает первее и по времени
§ 13.6. Акт первее по определению
§ 13.7. Акт первее по достоинству; акт и потенция как добро и зло
§ 13.8. Заключение

Глава 3. Совершенное, несовершенное и сверхсовершенное; целое и целокупность
§ 1. Нефилософское понимание
§ 1.1. «Совершенное»
§ 1.2. «Сверхсовершенное»
§ 1.3. «Совершенное число»
§ 2. Собственно философское употребление
§ 2.1. Первое толкование «совершенного»
§ 2.2. Второе толкование; «совершенное» и «сверхсовершенное»
§ 2.3. «Достаточное» и «ущербное»
§ 3. О терминах *тамā́м*, *кулль* и *джамī‘*
§ 4. О терминах *джуз’* и *ба‘ḍ*

Книга пятая. Универсалии

Глава1. Общие вещи, манера их бытия
§ 1. Об определении «универсалии» и «партикулярии»
§ 1.1. Троякое употребление термина «универсалия»
§ 1.2. Общее определение универсалии»
§ 1.3. «Партикулярия»
§ 2. Логическая и естественная универсалии
§ 3. Об описании сущности противолежащими характеристиками
§ 3.1. Контрадикторные признаки
§ 3.2. Утвердительные признаки, которые равносильны контрадикторным
§ 3.3. О характеристиках как последующих описаниях
§ 3.4. Дополнительное разъяснение о сущности
§ 3.5. Еще одно разъяснение
§ 4. Возвращение к началу рассуждения о естественной универсалии
§ 4.1. Безусловная природа
§ 4.2. Ответ на возражение касательно бытия универсальной природы

§ 4.3. Сущность не-с-условием и сущность с-условием-не
§ 4.4. Ментальная форма как универсалия
§ 4.5. Предварительный итог о бытии универсалии

Глава 2. Как универсальность наличествует у универсальных природ, завершение обсуждения этого вопроса; различие между целым–частью и универсалией–партикулярией

§ 4. О модусе бытия универсальной природы
§ 4.1. Подлинная и неподлинная универсалии
§ 4.2. О бытии универсалии в аспекте множественности
§ 4.3. Видовая природа не пребывает нумерически единой во многих индивидах
§ 4.4. Универсалия существует только в уме
§ 4.5. Каким образом естественная универсалия существует вовне
§ 5. Различие между *кулль* / целым и *куллӣ* / универсальным

Глава 3. Различие между родом и материей

§ 1. О терминах «род» и «вид»
§ 2. Многоплановость обозначений универсалий
§ 2.1. Род и материя
§ 2.1.1. Пример с «телом»
§ 2.1.2. Пример с «животным»
§ 2.2. Дифференция и форма
§ 3. Род, вид и материя
§ 3.1. Заключение из предыдущего
§ 3.2. Затруднение в случае составного
§ 3.3. Разрешение затруднения
§ 4. Бытие рода и его сущность
§ 4.1. И вовне, и в уме бытие рода есть бытие его видов
§ 4.2. Неопределенность родовой природы
§ 4.3. Возражение и ответ на него

Глава 4. Как понятия, внешние для рода, привходят к его природе

§ 1. Введение
§ 2. Правила для дифференций
§ 2.1. Первое правило
§ 2.2. Второе правило
§ 2.3. Третье правило
§ 2.4. Четвертое правило
§ 2.5. Пятое правило
§ 2.6. Шестое правило
§ 3. Уточнения о форме–материи как основе видовых –невидовых спецификаций

§ 3.1. Неразлучающийся разделитель необязательно служит дифференцией
§ 3.2. Дифференции обусловлены целевыми причинами
§ 4. Два вопроса о роде
§ 4.1.О не-видообразующих компонентах рода
§ 4.2. Единство рода и его компонентов
§ 4.2.1. Собственно обоснование
§ 4.2.2. Возражение и ответ на него

Глава 5. Вид
§ 1. Характеристики вида
§ 2. Разряды вещей, делающих вид индивидом

Глава 6. Разъяснение дифференции и ее верификация
§ 1. Словообразовательная и логическая дифференции
§ 2. Об одном возражении касательно дифференции
§ 2.0. Суть возражения: у каждой дифференции была бы дифференция
§ 2.1. Ответ на возражение
§ 2.1.1. В дифференции нуждаются только соучаствующие в самостном факторе
§ 2.1.2. Простые вещи различаются по своим самостям
§ 2.1.3. Как дифференция различается с родом и видом
§ 2.1.4. Различение дифференций одной от другой
§ 2.1.5. Вывод об обособлении дифференции от вида
§ 2.1.6. О словообразовательной дифференции
§ 2.1.7. Возвращение к посылкам возражения; общее заключение
§ 3. О субстанциальности–акцидентальности дифференции субстанции–акциденции

Глава 7. Разъяснение соответствия между дефиницией и дефинируемым
§ 1. Об одном возражении
§ 1.1. Суть возражения: род, будучи частью вида, не может сказаться о нем
§ 1.2. Ответ на возражение
§ 2. В дефинициях часто фигурируют неподлинные дифференции
§ 3. Как род соединяется с дифференцией
§ 3.1. Слабое соединение; три его разряда
§ 3.2. Сильное соединение
§ 3.3. Род и дифференция соединены на сильный манер
§ 4. О единстве дефиниции и дефинируемого

§ 4.1. Два аспекта рассмотрения дефиниции
§ 4.2. Предикация рода и дифференции соответственно двум аспектам

Глава 8. [Модуляция] дефиниции; [разница между сущностью и формой]

§ 1. Модуляция дефиниции
§ 1.1. Подлинная дефиниция – лишь у простой субстанции
§ 1.2. В акциденциях и составных вещах дефиниция имеет излишек
§ 1.3. Пример дефиниции с излишком
§ 1.4. О подлинной дефиниции
§ 2. Сущность / дефиниция, форма и самость
§ 2.1. Их тождество у простого
§ 2.2. У составного форма меньше самости, а самость меньше сущности
§ 3. Сущность / дефиниция омонимически сказывается о роде-виде и индивиде
§ 3.1. Подлинная сущность – родо-видовая
§ 3.2. У единичного нет подлинной дефиниции

Глава 9. Соответствие между дефиницией и ее частями

§ 1. Части дефиниции порой служат частями дефинируемого
§ 2. Три примера предшествования дефинируемого частям дефиниции
§ 3. Почему здесь целое дефинируется через часть, а не наоборот
§ 4. Различие между тремя примерами
§ 5. Различие между примерами с кругом и с прямым углом
§ 6. О случае с прямым углом
§ 6.1. Как у острого угла возникает соотнесенность с прямым
§ 6.2. Подробное объяснение этой соотнесенности
§ 6.3. Ответ на возможное возражение
§ 6.4. Другой довод в пользу прямого угла как основы для определения
§ 6.5. Еще один довод
§ 7. Общее заключение

Книга шестая. Причины

Глава 1. Разряды причин и их характеристики

§ 1. Определение четырех причин
§ 1.1. Формальная причина
§ 1.2. Элементная причина
§ 1.3. Действующая / производящая причина

§ 1.4. Целевая причина
§ 2. Дедукция причин
§ 3. Уточнения
§ 3.1. Касательно субстрата
§ 3.2. Касательно формы
§ 3.3. Касательно действователя
§ 4. В действователе нуждаются со стороны возможности, а не возникновения
§ 4.1. Нет причины для самого факта бытия возникшего именно после небытия
§ 4.2. Возражение и ответ на него
§ 5. В действователе нуждаются не только для возникновения, но и для сохранности в бытии
§ 5.1. Мнение о нужде в действователе только для возникновения
§ 5.2. Ошибочность этого мнения
§ 5.2.0. Три альтернативы
§ 5.2.1. Несостоятельность первой альтернативы
§ 5.2.2. Несостоятельность второй альтернативы
§ 6. Другое обоснование предыдущего тезиса
§ 7. Еще раз о каламском понимании действователя
§ 8. Заключение о действующей причине

Глава 2. Разрешение возражения против положения людей истины о том, что каждая причина сосуществует вместе со своим причиненным; разъяснение сущности действующей причины
§ 1. Сущностная причина непременно наличествует вместе со своим причиненным
§ 2. Акцидентальные причины могут быть бесконечны
§ 3. Проблемный вопрос: как [темпорально] возникшее соединяется с извечным
§ 4. Заключение из предыдущих рассуждений
§ 5. Произведение темпоральное и атемпоральное
§ 5.1. *'Ибдā'* / [вневременное] творение
§ 5.2. *'Иḫдāс̲* / явление
§ 5.3. Явление как произведение из материи и как [вневременное] творение
§ 5.4. Терминологические вариации
§ 5.5. Авиценновское предпочтение
§ 6. О некоторых модусах действователя
§ 6.1. Действователь и материя; действователь как двигатель
§ 6.2. Самостный действователь и действователь посредством силы

Глава 3. Соответствие между действующими причинами и их причиненными

§ 1. О дарующем свое подобие действователе

§ 1.1. Коррекция распространенного мнения: причина будет достойнее, если даруется сама сущность

§ 1.2. Разряды соответствия такой каузальности согласно распространенному мнению

§ 1.3. Замечания касательно указанных разрядов

§ 1.3.1 Причина превосходит причиненное, даже если она дарует ему свое подобие

§ 1.3.2. Причина превосходит причиненное, даже если даруется само бытие

§ 2. Каузальное соответствие в рамках другой классификации

§ 2.1. При видовой каузальности причина и причиненное идентичны по бытию, но не по видовой сущности

§ 2.2. При индивидуальной каузальности причина и причиненное идентичны по видовости, но по индивидуальности соответствие между ними варьируется

§ 3. Разряды индивидуальной каузальности

§ 3.1. Выделение пяти частных случаев

§ 3.2. Ответ на возражение касательно полноты деления

§ 4. Анализ пяти выделенных разрядов с точки зрения каузального соответствия

§ 4.1. При различии по предрасположенности причиненное может быть равным причине, а может и нет

§ 4.2. При тождестве по полной предрасположенности причиненное может быть равным причине

§ 4.3. При тождестве по неполной предрасположенности причиненное не может быть равным причине или превосходить ее

§ 4.4. Ответ на возражение, по которому расплавленное от огня горячее самого огня

§ 4.5. Заключение о соответствии между причиной и причиненным в рассмотренных выше разрядах

§ 5 Соответствие в случае общности только бытия: причина и причиненное не могут быть равны

§ 6. Превосходство причины по бытию и истинности

§ 6.1. По бытию

§ 6.2. По истинности; заключение о Первопринципе как об абсолютной истине

Глава 4. Другие причины – элементная, формальная и целевая

§ 1. Элемент / материя

§ 1.1. Разряды потенциального нахождения одной вещи в другой

§ 1.2. Дедукция разрядов; «субстрат»
§ 1.3. «Стихия»
§ 1.4. Критика мнения о родах и дифференциях как о стихиях
§ 1.5. О привязывании вещей к элементному принципу
§ 1.6. Об общности субстрата
§ 1.7. О принципе движения для материи
§ 2. Форма
§ 2.1. Разные употребления термина «форма»
§ 2.2. О модусах формы
§ 2.3. Форма как цель и действователь
§ 2.4. Об исхождении формы от действователя; несовершенный и совершенный действователи
§ 3. Цель
§ 3.1. Разряды цели в плане бытия вовне
§ 3.2. Цель как подражаемое и подражание

Глава 5. Доказательство бытия цели и разрешение некоторых возражений против него; различие между целью и необходимым; определение аспекта предшествования цели прочим причинам и аспекта ее следования за ними

§ 1. Возражения и вопросы
§ 1.1. Возражение от случайности
§ 1.2. Возражение от бесконечности небесных движений
§ 1.3. Возражение от бесконечности становления
§ 1.4. Возражение от бесконечности целей; пример с силлогическими заключениями
§ 1.5. Возражение от первичности–вторичности цели относительно других причин
§ 1.6. Еще два вопроса
§ 2. Ответ на возражение от случайности
§ 2.1. О «совпадении»
§ 2.2. О напрасном
§ 2.2.1. Три принципа волевых актов
§ 2.2.2. Какое действие является напрасным
§ 2.2.3. О других действиях
§ 2.2.4. Вывод: напрасное имеет цель
§ 3. Ответ на возражения от бесконечности
§ 3.1. Посылка: различие между самостной целью и необходимым
§ 3.2. Побочный вывод из этой посылки: акцидентальность зла
§ 3.3. О процессах становления
§ 3.4. О небесных движениях
§ 3.5. О силлогических заключениях

§ 4. Ответ на возражение о первичности–вторичности цели
§ 4.1. Напоминание о дистинкции вещности и бытия
§ 4.2. Тезис: цель – причина по вещности, но причинена по бытию
§ 4.3. О типах причиненности
§ 4.4. Подробнее об указанном тезисе
§ 4.5. Уточнение касательно невозникающей цели
§ 4.6. Итог
§ 5. «Цель» и «благо»
§ 5.1. Два разряда цели
§ 5.2. О первом разряде
§ 5.3. О втором разряде
§ 5.4. Общий вывод
§ 6. «Щедрость» и «благость»
§ 6.1. Щедрость как абсолютно безвозмездное одаривание
§ 6.2. Совершенное не преследует цель с выгодой для себя
§ 6.3. Совершенному чужды аффекты, связанные с благодеянием
§ 6.4. Итог
§ 7. Заключение о четырех причинах
§ 7.1. Мнение о неуниверсальности причин
§ 7.2. Исследование причин – дело метафизики
§ 7.3. Несостоятельность указанного мнения
§ 7.4. Превосходство науки о целевых причинах

Книга седьмая. Тождество и различие; об эйдосах и числах как принципах

Глава 1. Акциденталии единства – тождество и его деления; акциденталии множества – инаковость, различие и известные разряды противолежания
§ 1. Введение
§ 1.1. Итоговое замечание
§ 1.2. Эквивалентность «единого» и «сущего» в плане предикации, но не смысла
§ 1.3. Подлежащие рассмотрению модусы единства и множества
§ 2. Тождество и его разряды
§ 3. Инаковость, другость, различие
§ 4. Противолежание
§ 4.1. Определение и разряды
§ 4.2. О лишенности
§ 4.3. Противоположности различны по виду и едины по роду
§ 4.4. Добро и зло – не противоположности, а обладание и лишенность

§ 4.5. О принадлежности противоположностей к разным родам
§ 4.6. О подлинных противоположностях
§ 4.7. У единой вещи единая противоположность
§ 4.8. О промежуточных

Глава 2. Обсуждение учений древнейших философов об эйдосах и математических принципах и мотива, приведшего к этому; разъяснение основы неведения, в каковое они попали и по причине какового они отклонились от истины

§ 1. Введение
§ 2. Учения древних философов об эйдосах и математических объектах
§ 2.1. Об эволюции доаристотелевской философии
§ 2.2. Эйдосы как отделенные реальности: Сократ и Платон
§ 2.3. Математические объекты как отделенные принципы
§ 2.4. Причина, по которой отделенными принципами Платон полагал эйдосы, а не математические объекты
§ 2.5. Причина, побудившая вторую группу философов полагать в качестве отделенных принципов математические объекты
§ 2.6. Иные взгляды на математические объекты
§ 2.6.1. Пифагорейцы
§ 2.6.2. Другая группа философов
§ 2.7. Вариации взглядов на математические сущности как на принципы
§ 2.7.1. Два мнения об отношениях между числами и возникающими из них вещами
§ 2.7.2. Наиболее распространенное мнение об образовании чисел из единицы
§ 2.7.3. Мнения о числах в их соотношении с формами и эйдосами
§ 3. Пять фундаментальных причин ошибок
§ 3.1. Первая причина: когда путают ментальное абстрагирование с реальным отделением
§ 3.2. Вторая причина: полагание нумерическим единство универсалии
§ 3.3. Третья причина: ошибочное представление об отношении сущности как таковой к единству–множественности
§ 3.4. Четвертая причина: перенесение атрибута вечности с сущности как таковой на эту сущность, полагаемую нумерически единой
§ 3.5. Пятая причина: полагание, будто принципом материального может выступать любое имматериальное
§ 3.6. Заключение

Глава 3. Опровержение учения [древних философов] о математических объектах и эйдосах

§ 1. О математических эйдосах

§ 1.1. Существование чувственного несовместимо с существованием отделенного

§ 1.1.1. Чувственное математическое существует

§ 1.1.2. При различии двух природ бытие отделенного было бы недоказуемо!

§ 1.1.3. При тождестве двух природ отделенное и чувственное могли бы поменяться местами!

§ 1.2. Отделенное математическое не может служить причиной для чувственного математического

§ 2. О геометрических объектах как о принципах для материальных тел

§ 2.1. Разрозненность интеллигибелий делает проблематичным их соединенность в естественном теле

§ 2.2. Линия не может быть причиной для тела

§ 3. О числах как о принципах

§ 3.1. О математическом числе

§ 3.1.1. Причиненные различались бы только количественно

§ 3.1.2. Нелепость имела бы место как при полагании равенства единиц, так и при их различии

§ 3.2. О числовом числе

§ 3.2.1. Числовое число оказалось бы ни конечным, ни бесконечным

§ 3.2.2. Несостоятельность полагания различия между составляющими

§ 3.2.3. Другие нелепости полагания единиц различными

§ 3.2.4. Если полагать составляющие тождественными, в актуальном бытии имелась бы сущностно упорядоченная бесконечность

§ 3.3. О числе через повторение

§ 4. О других вариациях

§ 4.1. Мнения о единстве как о материи числа или его форме

§ 4.2. Пифагорейское мнение о неделимых единицах как о принципах делимых величин

§ 4.3. Мнение о числах как о принципах для геометрических элементов

§ 4.4. Мнение о большести и меньшести как о принципах

§ 4.5. При полагании единства принципом невозможно вывести множественность

§ 4.6. Мнения о связи единства и числа / множественности с добром и злом

§ 4.7. Мнение об отнесении числа / единства к добру, а материи – к злу
§ 5. Еще одно возражение против полагания чисел принципами для чувственных вещей
§ 6. Благость математических реальностей

Книга восьмая. Познание Первопринципа всего бытия и Его атрибутов

Глава 1. Конечность действующих и приемлющих причин
§ 1. Введение
§ 1.1. Введение к книгам VIII–X
§ 1.2. Введение к гл. 1–3 книги VIII
§ 2. Доказательство от середины и крайностей
§ 2.1. Собственно доказательство
§ 2.2. Некорректность гипотезы о бесконечности средних звеньев
§ 2.3. Заключение; универсальность данного доказательства
§ 2.4. О другом доказательстве
§ 3. Другое обоснование конечности материальных причин
§ 3.0. Два способа возникновения «из / от»
§ 3.1. О первом способе
§ 3.2. О втором способе

Глава 2. Возражения, выдвигаемые против сказанного [в предыдущей главе], и их разрешение
§ 1. Введение
§ 2. Возражения
§ 2.1. Первое возражение: не охвачен случай с моментальным совершенствованием
§ 2.2. Второе возражение: не охвачены некоторые случаи перехода от потенции к акту
§ 2.3. Третье возражение: не охвачены случаи, подобные возникновению смеси
§ 2.4. Четвертое возражение: (1) не охвачен случай, когда у предрасполо-женного как предрасположенного нет названия; (2) возникновение оказы-вается временны́м следованием; (3) рассматривается лишь акцидентальный модус возникновения
2.5. Пятое возражение: четыре элемента могут бесконечно превращаться друг в друга
§ 3. Ответы
§ 3.1. Касательно первого и второго возражений
§ 3.1.1. Общий ответ: выделенные Аристотелем две альтернативы исчерпывающи, если речь идет о возникновении субстанции как таковой

§ 3.1.2. Дополнительное возражение и ответ на него
§ 3.1.3. Замечание: при несамостном возникновении возможна бесконечная регрессия материальных причин
§ 3.2. Касательно третьего возражения: в случае смеси возникновение подпадает под выделенные Аристотелем две альтернативы
§ 3.3. Касательно четвертого возражения
§ 3.3.1. Ответ на апорию, связанную с отсутствием наименования у предрасположенного как такового: наименование ничего не меняет в статусе
§ 3.3.2. Ответ на апорию о редукции возникновения к временно́му следованию: главное, чтобы апостериорность не была чисто темпоральной
§ 3.3.3. Ответ на утверждение об акцидентальности субстрата: рассматриваемая материя акцидентальна по отношению к конституции возникающего, но самостна по отношению к его возникновению
§ 3.4. О дополнительном возражении
§ 3.4.1. Суть возражения: Аристотель не исследует элемент конституции
§ 3.4.2. Ответ: Аристотель исследует материальные причины не конституции, а возникновения, поскольку именно конечность таковых проблематична
§ 3.5. Касательно пятого возражения: бесконечное превращение элементов друг в друга невозможно при самостном возникновении

Глава 3. Установление конечности целевых и формальных причин; доказательство бытия абсолютного первопринципа; окончательное суждение об абсолютной первопричине и ограниченной первопричине; доказательство того, что являющееся абсолютной первопричиной служит причиной для всех прочих причин.

§ 1. Целевые причины конечны по самой своей природе
§ 2. Конечность формальных причин
§ 3. Бытийно-необходимое – абсолютный принцип
§ 3.1. Принцип для первопринципов
§ 3.2. Создатель всего
§ 3.3. Извечные творения, также возникшие «после» небытия

Глава 4. Первейшие атрибуты бытийно-необходимого Принципа

§ 1. Абсолютно единое начало всех сущих
§ 1.1. Единое
§ 1.2. Начало / Принцип
§ 1.3. Первое
§ 1.4. Соотнесенности не вносят множественность в Его самость

§ 2. Тождество в Нем сущности и существования
§ 2.0. Тезис
§ 2.1. Первое обоснование
§ 2.2. Второе обоснование
§ 3. Отрицающие описания
§ 3.1. У Него нет рода
§ 3.2. Для Него нет определения
§ 3.3. Для Него нет доказательства
§ 3.4. Не субстанция

Глава 5. Суммарное рассуждение, словно служащее подтверждением и повторением сказанного выше о единстве Бытийно-необходимого и о совокупности Его отрицающих атрибутов

§ 1. Ему нет равного
§ 2. У Него нет соучастника
§ 2.1. Первое обоснование
§ 2.2. Второе обоснование
§ 2.2.0. Три альтернативы
§ 2.2.1. Несостоятельность второй альтернативы
§ 2.2.2. Несостоятельность третьей альтернативы
§ 2.2.3. Несостоятельность первой альтернативы
§ 3. Ему нет противоположного
§ 4. Итог

Глава 6. О том, что [Первое] – совершенно и даже сверхсовершенно; что Оно благое, одаряющее всякую следующую за Ним вещь; что Оно – истинное; что Оно – чистый ум и умопостигает все вещи; каково это [умопостижение] и как Оно познает Свою самость, как познает универсалии, как познает партикулярии и в каком смысле нельзя сказать, что Оно их постигает

§ 1. Совершенное, сверхсовершенное
§ 2. Чистое благо
§ 2.1. Согласно первому смыслу «блага»
§ 2.2. Согласно второму смыслу
§ 3. Истина
§ 3.1. Согласно первому смыслу «истинного»
§ 3.2. Согласно второму смыслу
§ 3.3. Только Оно подлинно истинное
§ 4. Ум, умопостигающее и умопостигаемое
§ 4.1. Чистый ум
§ 4.2. Умопостигающее и умопостигаемое
§ 4.3. Такая троичность не вносит множественности

§ 4.4. Умопостигающее необязательно должно умопостигать иную вещь, нежели самого себя
§ 4.5. Вывод
§ 6. О Божьем умопостижении вещей
§ 6.1. Не через них самих
§ 6.2. Умопостигая Свою самость, Оно умопостигает вещи
§ 6.3. Аналогия со знанием о затмениях

Глава 7. Об отношении интеллигибелий к Первому; разъяснение того, что Его утверждающие и отрицающие атрибуты не влекут множественности в Его самости; о том, что Оно обладает огромнейшим изяществом, высочайшим величием и бесконечной славой; подробное рассмотрение состояния интеллектуального блаженства

§ 1. Интеллигибелии не вносят множественности
§ 1.1. Первое умопостигает вещи единым разом
§ 1.2. Умопостижением Своей самости умопостигает все сущие
§ 1.3. По Своей самости умопостигает мировой благопорядок
§ 1.4. Мировой благопорядок акидентально любим Им
§ 1.5. Интеллигибелии не составляют части Его самости
§ 1.6. Первое соотносится с вещами не как с сущими, а как с умопостигаемыми
§ 1.7. О модусах бытия интеллигибелий
§ 1.7.1. Три альтернативы
§ 1.7.2. О третьей альтернативе
§ 1.7.3. О всех альтернативах
§ 2. Единство атрибутов между собой
§ 2.1. Воля Первого следует Его знанию
§ 2.2. Его жизнь тождественна Его знанию
§ 2.2.1. Первое обоснование
§ 2.2.2. Второе обоснование
§ 2.3. О могуществе
§ 3. Атрибуты как соотнесенности и отрицания
§ 4. Его красота
§ 5. Любовь и блаженство

Книга девятая. Исхождение вещей от Первопромысла и их возвращение к Нему

Глава 1. Извечная деятельность Первопринципа

§ 1. Введение
§ 1.1. Напоминание предыдущих выводов касательно Бытийно-необходимого
§ 1.2. Суммарное обоснование извечной деятельности, исходящей из изложенного в разделах «Общая физика» и «Теология»

§ 2. Первое доказательство извечности движения: всякому возникающему движению предшествует движение
§ 2.1. Четыре альтернативы
§ 2.2. Краткое обоснование тезиса
§ 2.3. Подробное обоснование тезиса
§ 2.3.1. О второй альтернативе
§ 2.3.2. О третьей альтернативе
§ 2.3.3. О четвертой альтернативе
§ 3. Второе доказательство извечности движения: возникновение движения означало бы изменение в самости Первого
§ 4. Третье доказательство извечности движения: возникновение предполагало бы ожидание определенного момента
§ 5. Четвертое доказательство извечности движения: по оппонентам выходит, что Бог во времени предшествовал времени и движению
§ 6. Пятое доказательство извечности движения: из учения оппонентов следует бесконечность времени в прошлом
§ 7. Общий итог; переход к следующей главе

Глава 2. О том, что ближний двигатель небесных [тел] не есть ни природа, ни разум, но душа, и что дальним двигателем служит разум
§ 1. Небесное движение волительно
§ 1.1. Не естественно
§ 1.2. В каком смысле его можно считать естественным
§ 1.3. Вывод: оно – волительно
§ 2. Ближним двигателем не может служить универсальная / интеллектная воля
§ 2.1. Случай с естественным движением
§ 2.2. Случай с волительным движением
§ 3. Таким двигателем не выступает переходящая интеллектная воля
§ 3.1. Воображаемое допущение
§ 3.2. Несостоятельность допущения
§ 4. Душа как ближний двигатель
§ 5. У небесной сферы перводвигателем должен быть разум
§ 6. Разум движет как возжеланный
§ 6.1. Дополнительное обоснование бытия разума
§ 6.1.1. О разных объектах стремления волительного движения
§ 6.1.2. Объект стремления небесной сферы – подлинное благо
§ 6.1.3. Сие благо недостижимо по субстанции
§ 6.1.4. Таковое достижимо по уподоблению ему
§ 6.2. О совершенстве небесной сферы

§ 6.3. Рассеяние сомнения в том, что целью движения служит выведение потенциального в актуальное
§ 6.4. Небесное движение необходимо вызывается уподоблением Первому, но оно не преследуется первичным образом
§ 7. Множественность и единство разумов-перводвигателей

Глава 3. О манере исхождения действий от высших принципов, дабы отсюда знать положенное касательно отрешенных, умопостигаемых самих по себе и возжеланных двигателей

§ 1. Несостоятельность мнения о различиях в небесных движениях как обусловленных [заботой] о подлинном мире
§ 1.1. Изложение данного мнения
§ 1.2. Частное опровержение
§ 1.3. Более общее опровержение
§ 1.4. Дополнительное разъяснение
§ 1.5. Ответ на одно возражение
§ 1.6. Ответ на другое возражение
§ 1.7. Ответ на третье возражение
§ 1.8. О четвертом возражении
§ 1.9. Резюме
§ 2. Возжеланные – не тела и не души в телах
§ 2.1. Мнение о возжеланном как о теле
§ 2.2. Критика означенного мнения
§ 2.3. Правильное толкование тезиса древних
§ 3. О количестве небесных разумов

Глава 4. Порядок исхождения разумов, небесных душ и горних тел от Первопринципа

§ 1. Об исхождении вещей от Бытийно-необходимого
§ 1.1. Резюме вышеизложенного
§ 1.2. Дополнительное обоснование отсутствия стремления
§ 1.3. Вещи исходят не по природе
§ 2. О первом эманирующемся
§ 2.1. Одно-единственное
§ 2.2. Чистый разум
§ 2.3. Возражение: таким первым может быть материальная форма
§ 2.4. Ответ на возражение
§ 3. Образование небес
§ 3.1. Триадичность разума
§ 3.2. Схема эманации
§ 4. Другое обоснование бытия имматериальных разумов
§ 5. Третье обоснование имматериальных разумов
§ 6. Общее заключение

Глава 5. Способ возникновения стихий от первых причин

§ 1. Чем обусловлено единство материи при различии форм

§ 2. О влиянии надлунного мира на подлунный

§ 3. Несостоятельность одного мнения об образовании элементов

§ 3.1. Суть мнения
§ 3.2. Альтернативная точка зрения
§ 3.3. Первый дефект означенного мнения
§ 3.4. Второй дефект

Глава 6. Промысел; разъяснение способа привхождения зла в Божье предопределение

§ 1. О промысле

§ 1.1. Порядок в мире
§ 1.2. Значение термина «промысл»

§ 2. О зле

§ 2.1. Некоторые аспекты сказывания термина
§ 2.2. Зло самостное и акцидентальное
§ 2.3. Зло присущее материальному; способы его привхождения
§ 2.4. Зло встречается редко
§ 2.5. Зло следует нужде в добре
§ 2.6. Ответ на возражение о возможности чистого блага

§ 3. Новое рассуждение о зле

§ 3.1. Значения термина «зло»; фундаментальность лишенности
§ 3.2. Относительный характер зла: зло в деяниях – добро для делателя
§ 3.3. Причины зла, связанного с благом

§ 4. О преобладании добра

§ 4.1. Добро угодно Богу субстанциально, а зло – акцидентально
§ 4.2. Пять разрядов вещей
§ 4.3. Ответ на одно возражение
§ 4.4. Зла много, но оно не преобладает

Глава 7. Возвращение

§ 1. Два аспекта возвращения

§ 1.1. Телесное возвращение
§ 1.2. Духовное возвращение

§ 2. Пять основоположений о счастье – несчастье психических сил

§ 2.1. У каждой психической силы имеется свое добро-наслаждение, которое есть ее актуальное совершенство
§ 2.2. Наслаждение от более возвышенной силы значительнее наслаждения от остальных
§ 2.3. Стремление к данному совершенству требует осознания его
§ 2.4. Наслаждению может помешать другое состояние души

§ 2.5. Страдание от недостающего совершенства наступит при снятии противоположного или препятствия
§ 3. Блаженство разумной души
§ 3.1. Суть этого блаженства
§ 3.2. Превосходство такового
§ 3.3. Об осознании сего блаженства в земной жизни
§ 3.4. Еще раз о превосходстве интеллектного блаженства
§ 4. Интеллектное страдание
§ 4.1. Его суть
§ 4.2. Чей удел
§ 4.3. О простоумных
§ 4.4. Два разряда наказуемых
§ 5. Интеллектуальный минимум для спасения
§ 6. Моральное приготовление души
§ 6.1. Предварительная посылка
§ 6.2. Потусторонние последствия дурных навыков
§ 7. Судьба простоумных
§ 7.1. Их блаженство и страдание
§ 7.2. Об имагинативных реалиях
§ 8. О судьбе святых душ

Книга десятая. Пророчество

Глава 1. Об исхождении и возвращении – общее рассуждение; о внушениях и сновидениях, о внимаемых мольбах и небесных карах, о пророчестве и звездочетстве

§ 1. Великий круг бытия
§ 1.1. Нисходящая дуга
§ 1.2. Восходящая дуга
§ 1.3. Венец земных сущих – пророк
§ 1.4. Резюме о соответствии двух дуг
§ 2. Внушения, исполнение молитв, небесное воздаяние людям при жизни
§ 2.1. Три разряда действия небесных сил
§ 2.1. О третьем разряде
§ 2.1.1. Небесным душам ведомы земные партикулярии, ибо им ведомы их причины
§ 2.1.2. О реакции небесных душ на мольбу и ей подобное
§ 2.1.3. Первичным образом все восходит к Божьему знанию

§ 2.2. Как мольбы служат причинами их внимания
§ 2.3. Божий промысел предполагает реализацию полезного
§ 2.4. Некорректность отрицания значимости молебствий и им подобных
§ 2.5. О включенности человеческих деяний в Божье предопределение
§ 3. О предсказаниях и звездочетстве

Глава 2. Обоснование пророчества; манер пророческой проповеди о Боге и возвращении к Нему

§ 1. Социо-телеологическое обоснование пророчества
§ 1.1. Человек – общественное существо
§ 1.2. Человеческое общежитие требует человека-законодателя
§ 1.3. Раз законодатель необходим, он существует
§ 2. Как оповещать о принципах веры
§ 2.1. О Боге
§ 2.2. О будущей жизни

Глава 3. Культовые обряды, их польза в этом мире и другом

§ 1. Обряды содействуют перманентности установленных пророком законов
§ 1.1. Постоянно напоминать о Боге и будущей жизни
§ 1.2. Некоторые разновидности культов: молитва, пост, паломничество
§ 1.3. Молитва – важнейшее из культовых действий
§ 2. Польза обрядов в побуждении к потусторонному счастью
§ 2.1. И широкой публике, и просвещенной элите
§ 2.2. Очищают душу от привязанности к телу
§ 2.3. Полезны независимо от степени веры исполняющего их
§ 3. Итог

Глава 4. Организация града и семьи / брака; общие законы касательно их

§ 1. Социальная организация града
§ 1.1. Три части града
§ 1.2. Запрет на праздность
§ 1.3. Общественный фонд
§ 1.4. Против уничтожения безнадежно больных
§ 1.5. Штрафы в случае непреднамеренных преступлений
§ 1.6. Запретные ремесла
§ 2. Брачно-семейные отношения
§ 2.1. Регламентация брака
§ 2.2. Развод
§ 2.3. Жена
§ 2.4. Дети

Глава 5. О халифе, имаме и необходимости повиновения им; заметка о политических вопросах, общественных отношениях и нравах

§ 1. О главе града
- § 1.1. Назначение халифа / имама
- § 1.2. О мятежниках, претендующих на пост халифа
- § 1.3. Два главных качества халифа
- § 1.4. О содействии авторитету халифа

§ 2. Социально-политические установления
- § 2.1. Запрет на несправедливые сделки
- § 2.2. Сотрудничество в защите
- § 2.3. Подавление восстания против закона
- § 2.4. Рабы
- § 2.5. Отношение к иным градам
- § 2.6. О мерах наказания
- § 2.7. Когда следует избегать универсальных установлений

§ 3. Этические установления
- § 3.1. Стремиться к срединности
- § 3.2. Главные практические добродетели
- § 3.3. Добродетель практическая, теоретическая и пророческая

Примечания

Предисловие

1 Слово *фальсафа* (о системе транскрипции см. ниже, в рубрике № 3 Памятки читателю) – арабская транскрипция греч. philosophia. В арабо-мусульманской литературе это наименование прилагалось не только к данному течению мусульманской мысли, но также к философии вообще, включая, прежде всего, саму античную традицию, представленную преимущественно Аристотелем (ум. 322 до н. э.) и Платоном (ум. 347 до н. э.).

2 Перипатетики – араб. *машшā'иййа* (или *машшā'ӯн*), «прогуливающиеся»; согласно традиционной этимологии, Аристотель учил своих слушателей во время прогулок. Порой «аристотелизм» и «перипатетизм» различаются, но здесь эти обозначения будут употребляться как взаимозаменяемые.

3 На востоке мусульманского мира видными представителями фальсафы были Абу-Бакр ар-Рази (ум. ок. 925 или 935) и «Чистые / Чистосердечные братья» (*'Ихва̄н ас-сафа̄*; X в.), а среди перипатетиков мусульманского Запада (арабской Испании и Северной Африки) – Ибн-Баджа (ум. 1139), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; ум. 1198).

4 «Исцеление»души от невежества и заблуждения. Утвердившееся за этим трудом название на латинском западе – Sufficentia («Достаточное») – отражает другое, второе значение араб. *шифа'*!

5 О жизни Ибн-Сины см. его автобиографию: [55], о его философии: [199; 200; 160], о его влиянии на иудейскую и христианскую / европейскую мысль: [266; 286; 293; 294; 299; 300; 310; 374; 375].

6 «Исцеление» состоит из четырех «частей» (ед. *джумля*), посвященных логике, физике, математике и теологии / метафизике. Внутри каждой из частей выделены «разделы» (ед. ч. *фанн*), внутри раздела – «книги» (ед. *макāля*), внутри книги – «главы» (ед. *фаṣл*). Метафизическая / теологическая часть состоит из одного раздела. По-видимому, не только нумерации глав, но и их названия, являются поздней вставкой.

7 В европейской литературе название раздела чаще всего обозначается как «Метафизика» – по аналогии с соответствующим сочинением Аристотеля. Более правильной представляется ориентация на обозначение, которое этому разделу дал сам Ибн-Сина и которое впоследствии утвердилось за ним в му-

сульманской традиции – «Теология» (*аль-'Иля̱хиййа̄т*; *аль-'Ильм аль-'иля̱хӣ*). Фигурирующее в аннотации уточнение касательно метафизической теологии призвано указать на философский характер данного типа теологии – в отличие от теологии доктринальной и мистической.

8 В переводе М. Диноршоева и др. – «Указания и наставления» [34[a]].

9 Хронология авиценновских сочинений спорна; в данном издании она дается в соответствии с выдвинутой Д. Гутасом версией [274, с. 165]. О «Дополнениях» (*лява̄ҳиқ*) см. примечание 701 к Приложениям.

10 Особенно глав 2.1, 2.2 и 5.8 раздела по психологии [15[r]], параллельных фрагментов из «Спасения» (соответствующих главе 1.5 и некоторым главам книг 4 и 5) [32[a]].

«Исцеление»: метафизическая теология

11 Вставка – согласно некоторым рукописям и кумскому изданию.

12 Араб. بسم الله الرحمن الرحيم

13 Араб. الحمد لله ربّ العالمين وصلاته على النبي المصطفى محمد وآله الأكرمين أجمعين

14 Фактически – двадцать второй; означенный счет «разделов» (ед. *фанн*) ведется от начала части по физике, т. е. без учета первых девяти разделов, которые составляют первую часть, посвященную логике.

15 «Раздел» – араб. *фанн*; «трактат» – *китāб*; «теология» – *аль-'иля̱хиййа̄т*. В одной рукописи: четвертая часть (*джумля̈*) трактата «Исцеления», каковая [включает в себя] один раздел с десятью книгами (ед. *мақа̄ля̈*).

Книга первая

16 «Начало поиска» – *араб. ибтида̄' т̣аляб*; «объект» – *маўдӯʻ*; «первофилософия» – *аль-фальсафӓ аль-'ӯля̈*; «специфика» – *'инниййӓ*; Более адекватным представляется другое чтение: (см.: [184, т. 1, с. 9; 225, с. 11–12]) – *'айййиййӓ*: от вопросит. частицы *'айй*, «какая?» (см. К 3.3[a]).

Традиционно вводное пояснение к дисциплине / сочинению (см.: [130, с. 928]) отвечает на «восемь главных [вопросов]» (*ар-ру'ӯс ас̲-с̲ама̄ниййӓ*): 1) цель (*гараḍ*, *га̄йӓ*); 2) полезность (*манфаʻӓ*); 3) название (*симӓ*, *'унва̄н*); 4) автор (*муṣанниф*, *му'аллиф*); 5) к какой науке принадлежит (*мин 'айй 'ильм хува*); 6) порядок (*мартабӓ*) ее изучения в соотнесении с другими дисциплинами; 7) разделение (*қысмӓ*) на части и главы, т. е. структура; 8) аспекты рассмотрения (*'анḫа̄' таʻлӣмиййӓ*) в ней, какие именно из выявленных в логике методов исследования. Под последними, прежде всего, подразумеваются, во-первых, деление (*қысмӓ*), т. е. умножение (*так̲с̲ӣр*) сверху вниз (в частности, деление рода на виды, виды – на типы / *'ас̲на̄ф*; или деление самостного на род, вид и дифференцию, акцидентального – на собственное и общую акциденцию); во-вторых, анализ (*таḫлӣль*) – умножение снизу вверх ([например, деление Зайда на человека и животное, а человека – на животное и тело]); втретьих, определение / дефиниция (*таḫдӣд*); в-четвертых, [силлогическое] доказательство, аподиктика (*бурха̄н*).

Как видно из названия первых четырех глав, Ибн-Сина рассматривает здесь все эти темы, кроме четвертой и восьмой. По-видимому, восьмая тема не обсуждается, поскольку подразумевается, что в данной науке используются все означенные методы исследования. Что касается вопроса об авторе, то, как полагает

аш-Ширази, он не рассматривается, поскольку подлинном автором этой науки выступает Бог, через откровение даровавший такое знание пророкам; от таковых оно перешло к древним философам, а Аристотель придал ей наиболее полную и систематизированную форму [233, т. 1, с. 99].

Раскрытию объекта данной науки посвящены эта глава и последующая. Об объекте, принципах и искомых (вопросах, проблемах) науки см. К 3.3[в].

17 Араб. وإذا قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق

18 В начале первого раздела («Введение») части по логике.

19 О нем см. П 4.1[з].

20 О терминах *таṣаввур* и *таṣдӣḳ* см. преамбулу главы К 3.

21 Принцип действия – нрав (*малякӑ*) или душа [184, т. 1, с. 14].

22 Первый разряд – это объект арифметики и геометрии, второй – астрономии и музыки [184, т. 1, с. 21].

23 В аспекте как их бытия, так и понятия о них.

24 Т. е. деятельные разумы / активные интеллекты [184, т. 1, с. 22].

25 Как полагает аш-Ширази, имеется в ввиду сказанное в гл. 2.7 означенного раздела («Доказательство») [5, с. 165] о том, что, поскольку сущее и единое общи всем объектам, то и изучающая их наука (т. е. первофилософия) не может быть подчинена какой-то иной науке, но все другие науки подчинены ей. Далее, то, что выступает принципом (*мабда'*) для всех сущих, не может служить объектом для какой-либо частной науки; таковое не может быть объектом и для универсальной-общей (*куллӣ ʻāмм*) науки, ибо оно не есть нечто универсалное-общее; следовательно, знание о нем должно быть частью означенной науки (первофилософии). И раз положено, что среди принципов [частной] науки есть такие, которые доказываются не в ней самой, а в другой – такой же частной или более общей, и так непременно доходят до самой общей (*'aʻамм*) из наук, то принципы всех наук верифицируются именно в означенной науке [233, т. 1, с. 17–19].

По Аляви же, здесь подразумевается сказанное в той же главе (2.7) об общности и различии между тремя универсальными дисциплинами – первофилософией / аподиктикой, диалектикой и софистикой [80, л. 11]; об этом см. в примечаниях 121–123 и соответственно – основной текст.

26 О Боге, ангелах, пророках и т. п.

27 Араб. *ḫудӯд*; здесь *ḫадд* употреблен в широком смысле слова.

28 Когда в физике доказывают бытие Бога, то на самом деле здесь обосновывают не бытие Его самого по себе, а лишь бытие Его в качестве причины движения [233, т. 1, с. 24]. См. П 3.1[б].

29 В гл. 3.10 раздела «Общая физика» доказывается, что причиной вечного движения (каковым является круговое движение небес) не может быть нечто телесное / делимое.

30 Материальная, формальная, действующая / производящая и целевая / конечная причины, к которым восходят все прочие причины.

31 О действующей причине (Боге) в качестве объекта. Мы придерживаемся чтения *лӣ вāḥид[ан] мин-хā* («а не только одна») вместо *'иллӣ вāḥид[ан] мин-хā* («кроме одной»).

32 Материальная.

33 Такие понятия, хотя и могут выступать в качестве акциденций для предельных причин как причин, но вместе с тем они не свойственны только им, ибо могут прилагаться и к другим сущим, как, например, интеллигибелиям и частным причинам. Оговорка «как причин» сделана потому, что означенные модусы могут служить сущностными (*зāтиййā*) акциденциями для сущих как сущих, будь они абсолютны или нет; если же изучать модусы причин не как причин, а как сущих, то это будет изучение абсолютного бытия – тогда таковое и является объектом, а не те причины [233, т. 1, с. 27–28].

34 Под выражением «такие вещи» могут подразумеваться как предельные причины, так и указанные понятия (универсальное и партикулярное и т. п.); при второй трактовке нижеследующее рассуждение не будет самостоятельным доказательством, а продолжением первого.

35 Аш-Ширази добавляет: поскольку они не очевидны [233, т. 1, с. 28].

36 Т. е. их бытие не устанавливается в других науках.

37 А раз их бытие устанавливается в этой науке, то они не могут служить объектом для нее.

38 После знания о бытии данной вещи причиной для полагаемого причиненным.

39 Из числа четырех причин.

40 Например, о сопутствии жжения огню.

41 Из части по физике.

42 А значит, не происходят по случайному совпадению, а имеют свою причину.

43 См. К 3.2в.

44 Некая причина, явившая их к бытию.

45 Хотя они и близки к очевидным. В частности, положение о том, что длина любой стороны треугольника всегда меньше суммы длин двух его других сторон [233, т. 1, с. 30].

46 Вставка согласно толкованию ан-Наракы [184, т. 1, с. 61].

47 Оно должно постулироваться как установленное.

48 Раз нельзя, чтобы объект какой-либо науки оказался искомым в той же науке, которая изучает модусы этого объекта.

49 Частное бытие данной причины, ее бытие действующей или целевой и т. д.

50 Здесь универсальное / универсалия (т. е. понятие, одинаково приложимое ко всем своим индивидам / партикуляриям) – это «абсолютная причина»; тогда речь шла бы об обсуждавшейся выше второй альтернативе.

51 Букв. «в аспекте, о котором ты уже знаешь».

52 Знание об универсалии не зависит от знания об ее партикуляриях; здесь порой бывает даже наоборот – если универсалия самостна (*зāтū*) для соответствующих партикулярий [233, т. 1, с. 32].

53 В смысле рассмотрения модусов данных частей, при полагании этих частей объектом [184, т. 1, с. 66].

54 По сравнению с самой совокупностью.

55 Поскольку изучение модусов некоторой вещи в какой-либо науке предполагает служение ее самой объектом для этой науки; служение же частей совокупности объектом для данной [метафизической] науки абсурдно, раз их бытие устанавливается здесь как искомое; так должен был бы звучать текст [184, т. 1, с. 66].

Возможно также, что вместо *'ан* в выражении *би-'ан такӯна* («служить») должно читаться *'аллӣ*, чему соответствует перевод: «не служить».

56 Ибн-Сина отложил к концу рассмотрение этой первой из 4х альтернатив, поскольку она единственно верная [233, т. 1, с. 32–33].

57 А не как физическое или математическое.

58 Подобно тому как выяснилась несостоятельность полагания самости Бога объектом метафизики, точно так же выяснилась несостоятельность полагания высших причин в качестве такового.

59 «Установление» – араб. *таъ̣с̣ӣл*; «объект» – *маўд̣ӯ'*; вставка сделана соответственно началу данной главы.

60 Изучение собственных акциденций / модусов этого объекта.

61 См. примечание 723 к Приложениям.

62 В отношении изучения указанных трех аспектов.

63 Этика как представитель практических наук вообще.

64 Соответственно четырем разделам математики – геометрии, астрономии, арифметике и музыке [233, т. 1, с. 37–38].

65 См. примечание 724 к Приложениям.

66 См. П 1.1[e].

67 Вторые интеллигибелии наличествуют или в имматериальных / космических разумах, и такое их бытие никак не связано с материей, или в человеческой душе, служащей для них в качестве нетелесной материи. [233, т. 1, с. 40].

68 Вместе *с̣ӯрийӣа* порой фигурирует *тас̣аввурийӣа*, от *тас̣аввур* («представление, понятие»). Речь скорее идет об объекте логики – вторых интеллигибелиях. См. предыдущее примечание.

69 Физика.

70 Математика. Сказанное тем более относится к логике и этике [233, т. 1, с. 41].

71 Как одного из конституентов объекта физики.

72 Величина как телесная форма.

73 Т. е. математическое тело.

74 В первом смысле величина принадлежит к категории «субстанция», во втором – «акциденция». О разнице говорится в гл. 3.4 раздела «Категории» [2, с. 113–114].

75 Обращение к фигуре призвано объяснить, почему она не изучается в метафизике, хотя и изучается здесь форма, тогда как обе они перманентно сопутствуют материи.

76 Вставка согласно кумскому изданию.

77 Таковая и образуется при охвате материи границами (ед. *ҳадд*).

78 Как и в первом смысле.

79 Т. е. каждая из них так или иначе пользуется ими.

80 По аш-Ширази, эти вещи отличаются от прочих акциденций тем, что бытие последних предикатов не есть бытие их субъектов ни вовне ума, ни в уме, тогда как бытие означенных вещей тождественно бытию субъектов вовне, но в уме отличны от него, ибо они принадлежат к акциденциям сущности (*мāхийӣа*), а не бытия (*вуджӯд*) [233, т. 1, с. 47–49].

81 Является ли это бытие ментальным или внементальным, субстанциальным или акцидентальныи, и т. п.

82 Наука изучает собственные состояния / акциденции своего объекта.

83 Иначе они не заслуживали бы специального рассмотрения, и достаточно было бы их изучать вместе с теми самостями. См. примечание 80.

84 Таковые не относятся к числу понятий, которые охватывают все вещи (например, понятия «вещь / *шай'*», «общее возможное / *мумкин 'āмм*» и т. п.) и поэтому не нуждаются в науке, устанавливающей их бытие (*'иṣбāт*) и их определения / дефиниции (*та'рīф*, *таḫдīд*) [233, т. 1, с. 50]. Надо напомнить, что «общее возможное», будучи противоположным «невозможному» (*мумтани'*), охватывает и просто «возможное», и «необходимое» (*вāджиб*).

85 В противном случае изучение сводилось бы к изучению соответствующей категории [233, т. 1, с. 50], и не было бы нужды в отдельном изучении бытия как такового.

86 А выше теологии / метафизики нет иной науки.

87 О таких вещах / свойствах см. в К 3.3[в].

88 Оговорка «словно» связано с тем фактом, что в действительности «сущее» не является родом.

89 И прочие из десяти категорий (см.: [32, с. 495]).

90 Субстанция сначала делится на тело и не-тело; потом тело – на живое и неживое; живое – на разумного / человека и не-разумного / не-человека.

91 Оговорка «словно» коррелирует с оговоркой, сделанной в отношении первого разряда. Здесь «собственная акциденталия» следует понимать в смысле «собственной [акциденции]» как одной из пяти предикабелий (см. К 1.2[а]). Заметим: иной раз «собственная акциденталия» употребляется философом синонимично с «самостной акциденталией», которая фигурирует в определении «искомых» (т .е. предмета) данной науки и которая охватывает оба указанные разряда.

92 Эту пару Ибн-Сина одновременно рядополагает паре сущее и не-сущее.

93 Соответственно: тела, количества, души и т. д.

94 В смысле четырех причин.

95 Здесь – в смысле «сущности».

96 *Х̱āṣṣā*, т. е. самостных (*зāтиййā*) – в смысле прилагаемых без посредника.

97 Этическим или логическим.

98 В «Глоссах» разъясняется: бытие сущего сущим – это не не его бытие принципом; бытие принципом служит одним из модусов, привходящих к сущему. Действительно, в физике мы сначала устанавливаем [существование] принципа движения, а само движение выступает одним из модусов объекта физики; потом мы исследуем этот принцип – является ли он субстанцией или акциденцией; так что оба данных понятия оказываются акциденциями для одной из акциденций физики. Равным образом, в теологии устанавливается принцип бытия, а потом изучается этот принцип – каков он, является таковой субстанцией или нет [47, с. 208–209].

99 Араб. *аль-маўджӯду куллю-ху*; сущее как совокупность всего, что есть.

100 Она изучает только принципы, следующие за Первопричиной.

101 Четыре причины – материальная, формальная, действующая и целевая.

102 Иначе это сущее служило бы, соответственно, объектом физики или математики, а не метафизики.

103 Например, единое и многое, потенция и акт, предшествование и последование, причинность и т. п.

104 Т. е. искомых.

105 Например: сущее делится на субстанцию и акциденцию, субстанция – на тело и другое, тело – на движущееся и покоящееся.

106 По разъяснению аш-Ширази, метафизика изучает такие вещи в плане их бытия самих по себе, а не в аспекте их функционирования в качестве принципов для соответствующих частных наук; но этим вещам непременно сопутствует свойство служить принципами [233, т. 1, с. 66].

107 Таков пятый из «восьми главных [вопросов]»; см. примечание 16. О трех характеристиках было сказано в гл. 1.1, § 2.2.

108 Аш-Ширази добавляет: эта наука является первофилософией и потому – что по природе (*би-т-таб‘*) она предшествует (*такаддум*) остальным философским наукам, поскольку их принципы устанавливаются в ней [233, т. 1, с. 67].

109 Эта фраза может относиться и к последующему абзацу.

110 Бог, [космические] разумы и т. п. [1, 1.2, с. 12].

111 Например, форма в отношении материи.

112 Объекты данного разряда или всех трех указанных разрядов.

113 Для установления их сущностей (ед. *ҳақīқā*), т. е. дефиниций.

114 Скорее здесь речь идет о трех означенных разрядах. См. предыдущее примечание.

115 Три указанных разряда объединяет также то, что исследование их и присущих им самостных акциденций ведется только в высшей науке (метафизике-теологии) [233, т. 1, с. 69].

116 Как в случае с астрономией и музыкой.

117 В метафизике. Некоторую (весьма отдаленную) параллель с рисуемой здесь структурой метафизики можно усматривать в аристотелевском высказывании о том, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая – последующей»; и в этом смысле философия схожа с математикой, которая «имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие» [81, 4.2, с. 121]. Это достаточно туманное высказывание различно трактуется у комментаторов: в частности, «философия» – как философия вообще или первофилософия, метафизика; «виды сущностей» – как разные сущности в качестве объектов физики, математики и метафизики; или как разные сущности в смысле чувственных и имматериальных сущностей, изучаемых в метафизической науке (первые – в седьмой и восьмой книгах аристотелевской «Метафизики», вторые – в двенадцатой); некоторые исследователи и вовсе полагают означенный фрагмент поздней, чужеродной вставкой.

118 Таков первый из «восьми главных [вопросов]» (см. примечание 16). По-видимому, цель данной науки усматривается философом в исследовании сущего как сущего. Согласно аш-Ширази, эта цель состоит в познании сущностей (ед. *ҳақīқā*) сущих как они есть достоверным (*йақīнӣ*) знанием [233, т. 1, с. 71].

119 Об общности объекта этих трех дисциплин и о соотношении между ними было сказано и в разделе «Доказательство» из логической части [5, 2.7, с. 165–166]. Здесь сказано, в частности, что подобно первофилософии / аподиктике диалектика и софистика являются универсальными науками, ибо и они исследуют модусы бытия / единства как такового.

120 А именно: сущее и единое [5, 2.7, с. 165].

121 В «Доказательстве» говорится: первофилософия отличается от них в аспекте объекта, ибо она исследует самостные акциденталии и принципы сущего и единого, но не самостные акциденталии чего-либо из объектов частных наук; а диалектика и софистика рассматривают акциденталии всякого объекта (будь те самостными или нет) и не одна из них не ограничивается акциденталиями единого и сущего [5, 2.7, с. 166].

122 В «Доказательстве» добавлено: а софистика исходит из псевдораспространенных или псевдоистинных [5, 2.7, с. 166].

123 Как говорится в «Доказательстве»,первофилософияотличаетсяот двух других дисциплин по цели, которая у людей этой науки состоит в достижении достоверной истины в меру человеческих сил; у диалектика – в подготовкеума к аподиктике и в доставлениипользы граду [в плане утверждения соответствующих воззрений], а порой – в победе[в споре], но по правде; у софиста – в том, чтобы показаться мудрецом / философом и одержать победу, но ложью [5, 2.7, с. 166].

124 «Польза» – араб. *манфа'ä*; «порядок» – *мартабä*; «название» – *исм*. Таковы второй, шестой и третий из «восьми главных [вопросов]». См. примечание 16.

125 Из наук, излагаемых в настоящем сочинении («Исцелении»).

126 Напомним, что арабское *хайр* означает и благо / добро, и благое / доброе.

127 По-видимому, речь идет о главе 2.2 раздела «Риторика» [8, с. 69–75]. Как говорится здесь, благое / благо – это то, к чему стремятся все или знающие и проницательные из них (каждый соответственно своему пониманию и знанию), посему к таковому не относят желанное невеждой по своему невежеству. Благое отличается от полезного тем, что первое выступает целью, а полезное – средством достижения цели, которая сама по себе может оказаться злом.

128 В смысле «средство».

129 Мы следуем чтению *аш-шай'* вместо версии *аш-шарр* («зло»), фигурирующей и в каирском издании, и в кумском.

130 К примеру, полезное – это лекарство, благое – здоровье.

131 См. примечание 16.

132 К установлению основ.

133 В этом смысле логика доставляет пользу метафизике.

134 По-видимому, в смысле «приносящее пользу» Ибн-Сина употребляет это обозначение, а не однокоренную со словом *манфа'ä* форму активного причастия *нāфи'*, поскольку последнее имеет смысл и «доставляющее пользу», и «полезное».

135 В смысле подчиненности как противоположности «главенству» (*ри'āсä*).

136 Т. е. без уточнения – от обслуживающего или от обслуживаемого.

137 Например, «бытие», «единство», «причинность».

138 Бог, космические разумы и т. п.

139 Возможно, речь идет о главе 2.9 этого раздела [5, с. 177 и сл.].

140 Непосредственно или опосредственно.

141 Поэтому некоторый вопрос в нижестоящей науке может служить принципом для вышестоящей и наоборот, без образования порочного круга [184, т. 1, с. 219].

142 Принципы.

143 Со ссылкой на другую науку, в которой они доказываются.

144 Поскольку очевидны.
145 Т. е. с помощью «доказательства *почему*».
146 «Доказательство *есть*».
147 Поэтому не будет порочного круга.
148 Если допустить, что этот принцип не самоочевиден, а выступает вопросом для первофилософии.
149 С помощью физической посылки, зависящей от него.
150 См. предыдущее замечание.
151 Которые в силу своей имматериальности не могут быть установлены в физике или математике.
152 Или (согласно другому чтению): но они (вопросы метафизики) потом не становятся принципами для [обоснования] тех самих вопросов [физики], а для других [ее] вопросов.
153 Обсуждаемые в ней вопросы.
154 Физики и математики.
155 В шестой и [седьмой] главах данной книги, как считает аш-Ширази [233, т. 1, с. 85] и ан-Наракы [184, т. 1, с. 247]. О мнениях исследователей см. П 3.1[в].
156 Как в традиционном для перипатетизма доказательстве бытия Бога на основе движения или в характерном для калама доказательстве Его бытия на основе возникновения [во времени] (*худӯс*) вещей.
157 Сначала первый разум; потом второй разум и крайнее небо; далее…
158 Пути / доказательства праведных [233, т. 1, с. 86; 184, т. 1, с. 248]; см. П 3.1[в].
159 В отношении космических разумов, душ и тел [184, т. 1, с. 251].
160 Без постижения всех частных деталей следования причиненного из причины.
161 В плане обучения.
162 В некоторых рукописях – *фӣ-мā ба‘д аṭ-ṭабӣ‘ӓ*, «о том, что после природы». Напомним, что однокоренным прилагательным *ṭабӣ‘ӣ* передается и «природное» / «естественное», и «физическое».
163 Например, «бытие», «возможность» и т. п.
164 Т. е. первее нее.
165 Вместо союза *ва* (و; «и») комментаторы дают также версию *’аў* (أو; «или») (см.: [184, т. 1, с. 259]). «По самости» – это, например, [Бог, космические разумы и другие] имматериальные сущие (*муфāриḳӓ*); «по общности» – [«бытие», «возможность» и другие] общие (*‘āммӓ*) вещи (там же).
166 Математические тела.
167 Величина вообще, а не только в качестве одного из трех указанных видов.
168 К принятию той или иной фигуры, удвоению или делению пополам, соединению или разделению, и т. п.
169 Телесная форма.
170 Телесная форма.
171 Математическом.
172 Или: которые.
173 Которые могут быть соединенными или разъединенными, увеличенными или уменьшенными, и т. п.
174 О седьмом из «восьми главных [вопросов]». См. примечание 16. «Совокупность» – араб. *джумлят*; «обсуждаемые» – г. *такалляма*.

175 Являются ли эти два понятия акциденциями для категорий или конституирующими родами; входят ли они в какую-либо категорию – глава 1.5.
176 Гл. 1.5.
177 Гл. 1.6–1.7.
178 Гл. 2.1. Об этом говорится также в гл. 3.2. Самостное и акцидентальное затрагиваются здесь лишь вкратце, поскольку подробно о них говорилось в части по логике.
179 Гл. 1.8.
180 Гл. 2.1.
181 Разум и душа.
182 Материя четырех первоэлементов.
183 Материя небесных тел.
184 В плане причины и причиненного.
185 Гл. 2.2–2.3.
186 Гл. 2.4; вопросу о дефиниции посвящены главы 5.7–5.9.
187 Противоположность (*таḍāдд*) как один из видов противолежания (*таḳābуль*).
188 Здесь – в смысле «сущность».
189 Гл. 3.1–3.10.
190 Что они суть возможные по отношению к их носителям / субъектам.
191 Гл. 4.1–4.2. Третья же глава данной книги посвящена «совершенному» (*тāмм*) и «ущербному» (*нāḳыṣ*), «целому» (*кулль*) и «целокупности» (*джамī'*).
192 Бытие в качестве одного из таких сущих.
193 В уме.
194 Гл. 5.1–5.9.
195 Гл. 6.1–6.5.
196 Гл. 8.1–8.3.
197 Эти вопросы Ибн-Сина затрагивает в четвертой, пятой и шестой книгах.
198 Об обратимости см. примечание 741 к Приложениям.
199 Чисел и континуальных количеств.
200 Гл. 3.1–3.6. Ибн-Сина отложил до данного места рассуждение о третьей книге, чтобы ее осветить вместе с близкой к ней книгой седьмой.
201 Далее приводятся примеры модусов (самостных акциденций), которые словно акциденции для единого; его же модусы, которые словно виды для него (см. начало гл. 4.1), освещаются в гл. 3.2; к таковым относится единое по роду, единое по виду, единое по акциденции, единое по соотношению, единое по субстрату и единое по числу [32, с. 495, 544; см. также примечание 573). Например, «солнце», «луна» (и каждая из других семи планет).
202 Данная интерполяция – от переводчика. – *Т. И.*; см. примечание 1733.
203 Арабская форма двух терминов *мушāкиль* и *мумāṯиль* не указывает на единство по свойству и виду; словарное значение первого – имеющее ту же фигуру (образ, форму), второго – похожее, схожее.
204 Букв. «он-он».
205 Как будет сказано в гл. 7.1, все предыдущие модусы являются разновидностями «тождества», понимаемого в смысле объединения, по одному из указанных типов единства, нескольких вещей, рассматриваемых как представляющих собой некоторое множество.

206 Далее указываются примеры модусов многого, служащих для него словно акциденции; как указывается в «Спасении» [32, с. 495], модусы многого, которые ему словно виды, – это признаки, которые противолежат соответствующим модусам-видам единого (см. примечание 201).

207 Араб. *гайр*.

208 Гл. 7.1. В следующей главе опровергается учение Платона об идеях, в третьей – учение об имматериальных математических сущностях.

209 Аллюзия на айат 59:23.

210 Гл. 8.4–8.8.

211 Гл. 9.1–9.7.

212 Гл. 10.1–10.5.

213 «Указание» – араб. *далāля*; «сущее» – *маўджӯд*, «вещь» – *шай'*; «первые деления» – *'аḳсāм 'уваль* (речь идет о делении на необходимое, возможное и невозможное); «побуждение» – *танбӣх* (взывание в уме, араб. *'иҳ̣тāр би-ль-бāль*, данного понятия, т. е. здесь дается не подлинное определение / дефиниция означенных понятий, а только вербальное); «требуемое» – *гарад̠* (возможно также, что здесь подразумевается разъяснение цели данной науки – метафизики).

214 Для образования других неизвестных понятий / представлений.

215 Синонима.

216 Свойственного данному понятию.

217 Второе обоснование наличия первичных понятий.

218 Бытие.

219 Первые два слова существительные («вещь, нечто»); последние – относительные местоимения («то, что / которое»).

220 Перевод второго и третьего терминов приблизителен; все три арабских термина выражают понятие о бытии / существовании. Поскольку первый термин – *маўджӯд* – имеет форму пассивного причастия, то и для двух других терминов Ибн-Сина употребляет эту форму – *мус̱бат* и *муҳаṣṣал*; при ориентации же на смысл адекватной будет форма активного причастия (*с̱āбит*, «утвердившееся»; *ҳāṣ̱ыл*, «реализовавшееся») и имени действия (*с̱убӯт* и *ҳуṣ̱ӯл*). Глагол *'ас̱бата* букв. означает «утверждать», антоним – *нафа*, «отрицать».

221 Сущность треугольника – плоская фигура, образованная тремя линиями; сущность белизны – цвет, рассеивающий зрение (т. е. рассеивает идущий от глаз зрительный поток), а черноты – цвет, собирающий его.

222 Т. е. «бытия» в смысле утверждения факта наличия данного объекта (а не каково он); такое бытие охватывает и экстраментальное бытие, и ментальное. Если ориентироваться на собственно смысл (см. примечание 220), то вместо прилагательного *'ис̱бāтӣ* адекватным прилагательным будет *с̱убӯтӣ*.

223 *Ҳаḳыḳат̠ каз̱ā*; здесь и ниже это выражение может трактоваться также как *ҳаḳыḳā каз̱ā*, «сущность такая-то».

224 Например, сущность белизны есть сущность белизны. См. также предыдущее примечание.

225 Сущность данного нечто. См. также примечание 223.

226 Видимо, Ибн-Сина подразумевает возможное возражение: таким высказыванием оспаривается тезис о том, что высказывание «Сущность чего-то есть некая вещь» не дает какого-либо знания.

227 Т. е. всякое, о чем говорится как о «сущем», есть «вещь», и наоборот.

228 Вещи как обозначающей и (1) «собственное бытие» объекта, т. е. его сущность (*мāхиййä*, *ẋаḳыḳä*), наличествующую в уме, и (2) бытие этого объекта вовне ума. В «Спасении» говорится: «У всякого объекта (*ма'нā*) имеется бытие вовне, бытие в душе и нечто (*'амр*) общее (*муштарак*) [между этими двумя бытиями]; такое общее и есть вещность (*шай'иййä*)» [32, с. 520].

229 *Вуджӯд*; в кумском издании: *маӯджӯд*, «сущее».

230 См. примечание 972 к Приложениям.

231 Полемика с теми мутазилитами, кто считает «вещность» более общим понятием, нежели «бытие» (см. П 2.1[6]). Ибн-Сина не упоминает обратное, т. е. то, что «сущее» непременно есть «вещь / нечто», ибо такое общепризнано.

232 Араб. *мā йуẋбару 'ан-ху*, букв. «то, о чем можно информировать, извещать». На этот тезис ссылаются сторонники учения о не-сущем как о вещи, поскольку о несущем возможно извещение; см. П 2.1[6].

233 Т. е. это окажется извещением о сущем.

234 Подразумевая абсолютно не-сущее.

235 В «Глоссах» сказано: бытийно-невозможное не имеет самости (*ẓāт*), а посему о нем нет бытийного (*вӯджӯдӣ*) и вообще [содержательного] суждения (*ẋукм*): описание его как (*ма'дӯм аẓ-ẓāт*) выглядит словно бытийное суждение, но это лишь вербально [47, с. 211]. О подлинно не-сущем можно иметь лишь тавтологическое высказывание типа «Не-сущее не существует»; «Не-сущее наличествует только в воображении».

236 Например, гора из ртути.

237 Даже если речь идет об объекте вне ума; ибо самостным образом извещение (как и знание) всегда связано с объектом, представленным в уме, а акцидентально – с соответствующим объектом вовне.

238 Слово *хува* может служить или местоимением («он»), или связкой (А *хува* / есть Б). Здесь, надо полагать, речь идет о связке.

239 В отношении субъекта и предиката; например, «Не-сущее есть то-то».

240 Здесь – в смысле «сущность».

241 В момент его небытия.

242 Отвергаемого мнения о наличии / утвержденности (*субӯт*) и вещности (*шай'иййä*) как о более широком понятии сравнительно с «бытием».

243 Как передает аш-Ширази, среди сторонников этого мнения есть такие, кто рассматривает «возможное не-сущее» (*аль-ма'дӯм аль-мумкин*) в качестве наличного / утвержденного (*сāбит*) и вещи, полагая, что «невозможное» (*муẋāль*) есть не-сущее / «отрицаемое» (*манфӣ*) и что нет срединного состояния между отрицанием (*нафй*) и утверждением (*'исбāт*). Порой они говорят о некоем срединном статусе между бытием и небытием, называя таковое утвержденным и полагая его охватывающим как сущее, так и не-сущее. К такому утвержденному они относят «модус» (*ẋāль*), который описывается как вещь, которая и ни не-сущая, и ни сущая, а также к нему относят возможное не-сущее.

Среди приверженцев означенного мнения есть и такие, кто считает «то, о чем извещают» (*муẋбар 'ан-ху*) более широким понятием, чем «вещь», и думают, что можно иметь извещение касательно «невозможного» (*мумтани'*), которое у них

и есть «отрицаемое», т. е. лишенное вещности [233, т. 1, с. 123]. О концепции модусов см. также П 2.1[б].

244 К вещам, чье бытие относится к прошлому времени или к будущему, как об этом будет сказано ниже.

245 Но в данный момент ни одна из трех указанных интеллегибелий не имеет места в действительности, а имеются лишь ментальные понятия о них; и только в этом плане верно означенное высказывание.

246 Например, «Потоп был».

247 Вещь и сущее / имеющееся.

248 Это учение о модусах (*ʾaḥvāl*, ед. *ḥāl*), о котором было сказано в П 2.1[б].

249 См. П 2.1[б].

250 В гл. 2.1 раздела «Категории». См. К 2.3[а].

251 Этому соответствует сказанное Аристотелем в гл. 7.4 «Метафизики» о бытии как о присущем всем, но не одинаковым образом, а одному первично, другому вторично [81, с. 193].

252 См. К 2.1[б].

253 Согласно предшествованию и последованию.

254 Во второй главе.

255 Медицина.

256 Точнее – в Аналитике первой, т. е. разделе «Силлогизм» [4, 3.4, с. 169]. Рассмотрению понятий «обязательное», «возможное» и «невозможное» посвящены главы 1.4 и 3.4 этого раздела. Здесь различаются также *мумкин ʿāмм* («общее») *и мумкин ḫāṣṣ* («частное»): в широком смысле вещи делятся на возможное и невозможное, а в узком – на необходимое, возможное и невозможное, так что возможное в первом случае («общее возможное») охватывает как возможное при втором деление («частное возможное»), так и необходимое.

257 «Уничтожившееся» – *маʿдӯм*; «восстановление / возвращение» – *ʾиʿāдä* (г. *ʾaʿāда*).

258 О вещи, сущем и утвержденном.

259 Положение о возвратимости «не-сущего» может относиться к имевшим хождение в античности циклическим концепциям космогенеза; но здесь скорее подразумевается широкораспространенное в рамках монотеистической традиции теологическое учение о воскрешении тела (в Судный день) как о восстановлении именно прежнего тела (а не как о создании его копии). По мнению сторонников тезиса о «вещности» / «утвержденности» как более общем понятии сравнительно с «бытием», вещь, престав быть, сохраняет свою самость, остается утвержденной, а потом вновь обретает бытие.

260 Иначе нет основания для отнесения возвращения к первому, а не ко второму.

261 Ибо означенное различие предполагает, что в состоянии небытия за первым сохранилась утвержденность (*ṣубӯт*), а подобие лишено таковой; существование же, как было показано, непременно сопутствует утвержденности [225, с. 215; 184, т. 1, с. 440].

Данное рассуждение Ибн-Сины не очень ясно; ан-Наракы [184, т. 1, с. 440–451] сообщает о пяти разных толкованиях, включая такое, по которому здесь изложена аргументация приверженцев тезиса о возвратимости не-сущего.

262 Согласно авиценновскому / перипатетическому пониманию времени.

263 Для мутакаллимов, с которыми полемизирует Ибн-Сина, время (*вақт*) не есть нечто реально сущее, а представляет собой некую соотнесенность с определенным событием (например, приход человека к закату солнца).

264 Как при первом, так и при втором понимании времени.

265 Возвращение уничтожившегося или времени.

266 Так как посылки, исходя из которых обосновывается искомое, должны быть более ясными сравнительно с ним, а здесь дело обстоит наоборот [184, т. 1, с. 459].

267 «Начало рассуждения» – *ибтидā' аль-қаўль*; «бытийно-необходимое» – *аль-вāджиб аль-вуджўд*; «бытийно-возможное» – *аль-мумкин аль-вуджўд*; «причинено» – *ма'лōль*; «равно» – *мукāфи'*.

268 О понятиях «обязательное / *ḍарўрī*» и «возможное / *мумкин*» в разделе о силлологистике см. примечание 256.

269 Точнее – самонеобходимое.

270 И не самостным образом, как в случае с родом, в котором соучаствуют виды, и не акцидентальным образом, как в случае с общей акциденцией по отношению к соответствующим вещам.

271 Т. е. бытие и небытие.

272 Вставка согласно кумскому изданию.

273 Об этом речь пойдет и в § 1 гл. 1.7.

274 Однокоренное *куф'* («равный») фигурирует в Коране (112:4) – также в контексте отрицания наличия «равного» Богу.

275 Как соотнесенность брата с братом, а не отца с сыном.

276 В плане необходимости бытия каждого из них; и / или: непременности сопутствия друг другу в бытии.

277 Противоречие с постулируемым.

278 В плане возможности по своей самости и необходимости благодаря иному.

279 На этой альтернативе Ибн-Сина ниже не останавливается вследствие, видимо, ее очевидной несостоятельности. Если второе необходимо само по себе, то либо у него также имеется необходимость со стороны первого – тогда нечто самонеобходимое оказывается необходимым благодаря другому, не говоря уже о порочном круге. Либо нет – тогда оно не будет равным ему по бытию.

280 Как было обусловлено.

281 Как в случае сопутствия друг другу двух вещей, обусловленных единой причиной. Неясно, где об этом аспекте было сказано раньше.

282 Из-за порочного круга или совместимости бытия и небытия.

283 Т. е. не равными.

284 По аш-Ширази, таково, соответственно, сопутствие вне ума (например, материи и формы) и в уме (например, соотнесенных) [233, т. 1, с. 154]. Имеются и другие интерпретации.

285 Ответ на возможное возражение, по которому соотнесенные представляют пример сопутствия (*талāзум*) двух вещей, при котором ни одна из них не служит причиной для другой и их связанность не обусловлена неким третьим. Как пишет аш-Ширази, такого мнения о соотнесенных придерживаются, в частности, Абу-ль-Баракат аль-Багдади, Фахраддин ар-Рази и ас-Сухраварди [233, т. 1, с. 153].

286 Т. е. подлинные соотнесенные, такие как отец–сын, предшествующее–последующее, причина–следствие.

287 Более точно: каждое из соотнесенных нуждается в материи / субстрате другого.

288 Ибн-Сина продолжает доказательство данного выше тезиса о том, что две необходимые вещи не могут быть равнобытийными без третьей – внешней причины. Далее разбирается случай, при котором (1) ни один из двух необходимых не служит абсолютной причиной и (2) у них нет внешней причины.

289 Как в случае с подлинными соотнесенными.

290 Равенство в бытии.

291 Как в случае с кормчим и кораблем: каждое из соотнесенных сначала имело собственное бытие, а потом соотнесенность пришла к ним.

292 А речь идет о самостной равнобытийности!

293 Араб. *фӣ ’анна вāджиб аль-вуджӯд вāḥид*.

294 Это различие по некоторому самостному / конституирующему фактору, но, понятно, не по собственно сущности – не в аспекте необходимости бытия.

295 Не конституирующие.

296 Вставка согласно кумскому изданию.

297 В некоторых рукописях отсутствуют или обе заключенные в скобки фразы, или первая из них.

298 И две самости не различались бы по нему!

299 Как деление рода на виды.

300 Как деление вида на разряды.

301 Из части по логике.

302 Дефиниция, напомним, выражает сущность.

303 Универсалии.

304 Т. е. окажется не самонеобходимой.

305 Или: совершенно / полностью едино; тогда речь идет о всех последующих типа единства. Вместо *би-ль-куллиййа* имеется (в частности, у аш-Ширази и аль-Хавансари) чтение би-ль-калимä (букв. «по слову»), т. е. по имени и соответствующему ему понятию.

306 По аш-Ширази – уточнение к описанию «едино по слову / понятию» [233, т. 1, с. 168].

307 По аш-Ширази – уточнение к описанию «едино по числу» [233, т. 1, с. 168].

308 В восьмой книге. Там будет показано и то, что «бытийно-необходимое» не есть общая акциденция, под которой находятся простые виды.

309 Как в реалиях надлунного мира и мира подлунного, соответственно.

310 В гл. 4.2.

311 Составлено из возможности-в-себе и необходимости-благодаря-другому, как это имеет место во всем, кроме Бога (Бытийно-необходимого-самого-по-себе), а также из потенции и акта, как в случае со всеми вещами подлунного мира.

312 «Разъяснение» – араб. *байāн*; «истинное» – *ḥаḳḳ*; «верное» – *ṣыдḳ*; «первичнейшее положение» – *’аввāль аль-’аḳāвīль*; «истинные посылки» – *аль-муḳаддамāт аль-ḥаḳḳä*. Арабское *ḥаḳḳ* одновременно означает «истину»; *ṣыдḳ* – «правду». Под первичнейшим положением понимается принцип исключенного третьего (см. § 2).

313 Об истинном и ложном говорится в МА 2.1, 5.29, 6.4 и 9.10.

314 Арабское *ḥаḳḳ* одновременно означает «истинное».

315 Т. е. просто бытие вне ума, без уточнения характера сущего – перманентное или временное, не-необходимое или возможное, субстанция или акциденция.

316 Антонимом для описания *ḫаḳḳ* во всех трех смыслах служит *бāṭыл*; для описания *ṣāдыḳ – кāзиб*.

317 Т. е. в третьем смысле, указанном в § 1.1.

318 Присутствует.

319 В гл. 2.6 и 3.1 раздела «Доказательство» [5, с. 155, 109].

320 Т. е. нечто есть или А, или не-А; среднее / третье невозможно. Отсюда название «закон исключенного третьего» (*ḳāнӯн ас-ṣāлиṣ аль-марфӯʿ*), или «закон невозможного среднего» (*ḳāнӯн аль-васаṭ аль-мумтаниʿ*).

321 А не разумом.

322 В оригинале: «у него»; здесь скорее подразумевается не собственно софист, а растерянный, о котором речь пойдет ниже.

323 Утвердительного и отрицательного суждений о вещи.

324 Поскольку спор идет о модусах сущего как сущего.

325 Араб. *аллязӣ йульзим муḳтадā-ху*; в «Глоссах» Ибн-Сина разъясняет, что *муḳтадā* – это *натӣджä* («вывод, заключение») [47, с. 179].

326 Вставка согласно «Глоссам» – см. предыдущее примечание.

327 Любой человек, кто преследует некую цель, если высказывается, то стремится утвердить ее и отрицать ей противоречащее. Ему придется признать также бытие некоторых вещей, кои приводят к его цели, и тот факт, что утверждение бытия таковых противоположно не-утверждению; и если он признает наличие вещей, приводящих к заключению в его пользу, то должен признать и наличие вещей, приводящих к заключению против него [233, т. 1, с. 186].

328 Ибо постоянно обновляется.

329 Посему могут ошибиться.

330 Для широкой публики.

331 Ибо он что-то понимает, раз в замешательство привело услышанное от ученых людей.

332 Как в вышеупомянутой альтернативе (б).

333 В одном субъекте.

334 Указанными выше двумя аспектами. Вместо версии *хази-хи* («эти») мы следуем чтению *би-хази-хи*, как это имеет место в некоторых рукописях [22^{б}, с. 119] и у аш-Ширази [233, т. 1, с. 197].

335 Поскольку, как было отмечено, этот принцип принадлежит к акциденциям сущего как такового.

336 Т. е. в установлении их наличия у данных объектов.

337 Но не в установлении бытия этих объектов. Это касается объектов частных наук.

338 В частных науках – логике, физике и математике. Частная наука занимается только определением объектов, но не установлением их бытия.

339 В метафизике / теологии.

340 Касательно утверждения об изучении обеих вещей в метафизике.

341 Но не метафизика, которая есть универсальная наука.

342 Установления бытия.

343 А доказательства в рамках данной науки не занимаются установлением бытия объектов этой науки.

344 Как объекту этой науки (метафизики).

345 Так что, если эта наука занимается определением указанных объектов, то она не становится частной наукой, ибо она определяет объект в аспекте его служения объектом не для нее, а для другой науки; равным образом, доказывая [бытие] объектов, она не доказывает их [бытие] в качестве объектов для нее, а в качестве самостных акциденций для ее объекта, хотя таковые и выступают объектами для других наук [233, т. 1, с. 199].

346 Например, телом [225, с. 315].

347 Например, разумом или душой [225, с. 315].

348 Значит, любая вещь служит акциденцией для нее.

349 Объектом для метафизической науки.

350 В отношении объектов частных наук.

351 Не является исследованием, нацеленным на выработку самого определения.

352 В отношении искомых / предметов частных наук.

353 И чтобы, следовательно, две разные науки – высшая и низшая – стали одной наукой [233, т. 1, с. 201].

Книга вторая

354 «Общее рассуждение» – араб. *қаўль куллӣ*; «определение» – араб. *та'рӣф*; «субстанция» – *джаўхар*; «деления» – *'аксӑм* (ед. *қысм*).
О субстанции говорится в части по логике, особенно в разделе «Категории» (см. К 3.4), но лишь в плане разъяснения термина и выделения особенности субстанции сравнительно с другими категориями. Здесь же выясняется ее сущность.

355 Т. е. акциденция (*'арад*).

356 Ниже, в гл. 8.1.

357 Согласно большинству мутакаллимов, акциденция не может служить носителем для другой акциденции.

358 Точнее – в гл. 1.6 раздела «Категории» [2, с. 45–51]. Здесь опровергаются четыре аргумента, выдвигаемые в обоснование указанного учения, третьим из которых выступает изложенное в основном тексте рассуждение о жаре. Ниже дается краткое изложение авиценновских ответов.
(1) Первый аргумент: дифференции (ед. *фаṣл*) субстанции – субстанции, но о многих из них философы говорят как о качествах (ед. *кайфиййӑ*), а качества суть субстанции; значит, таковые служат и субстанциями, и акциденциями.
Ответ: название «качество» прилагается к дифференциям и акциденциям только омонимически (*би-ль-иштирӑк*), так что означенные дифференции не являются качествами в смысле акциденций.
(2) Второй аргумент: форма находится в соответствующем носителе не как его часть, посему здесь она служит акциденцией; но в субстанции, составленной из нее и из носителя, она выступает частью ее, а часть субстанции есть субстанция.
Ответ: бытие / нахождение формы в носителе и составленном не есть бытие вещи в некотором субстрате. И она не имеет иного бытия помимо этих двух. Посему таковая не обязана служить акциденцией, ибо не нуждается в субстрате – сама по себе она является субстанцией, и только.
(3) Третий аргумент: указанный довод о жаре.

Ответ: если под «жарой» понимается не чувственное качество (которое есть акциденция), а та природа, которая есть форма огня, то ее нахождение в огне подобно нахождению части в составном; она находится в своей материи на манер нахождения вещи в субстрате, в материи; [и таковая может иметься только в огне, а не в чем-либо другом, для чего она служила бы в качестве акциденции].

(4) Четвертый аргумент (близкий к предыдущему): акциденция [находится] в составном как его часть, поэтому она не служит акциденцией в нем. Но всякое, что не есть акциденция в данной вещи, будет субстанцией в ней, а по отношению к принимающему – акциденция; значит, одна и та же вещь оказывается и субстанцией, и акциденцией.

Ответ: из такого ее нахождения следует только, что таковая есть нечто субстанциальное (т. е. самостное); субстанциальное же не обязательно служит субстанцией – оно бывает и акциденцией (см. К 1.1[в]).

359 В гл. 1.3–1.5 раздела «Категории» [2, с. 18–45]; см. К 2.2[б] и 2.2[а]. Напомним, что арабским словом *маўдӯʻ* обозначают не только «субстрат», который соотносится с «акциденцией», но и «субъект», который соотносится с «предикатом» (*маҳмӯль*).

360 Т. е. или конституируется привходящим, или только квалифицируется им на манер спецификации тела белизной. Поэтому вместилище – более общее, чем субстрат.

361 Так, с привходом телесной формы в первую материю, последняя становится абсолютным телом, второй материей; благодаря привходу простой видовой формы (формы земли, воды, воздуха и огня) абсолютное тело становится элементным телом (*джисм ʻунсурӣ*), третьей материей (тело нуждается в такой форме не для своего бытия, а для становления одним из четырех простых видов); составной же вид, например минералы, реализуется совокупностью трех форм – телесной, простой видовой и составной видовой (формы минеральности).

362 Это вмещающееся. См. предыдущее примечание.

363 Об их субстанциальности Аристотель говорит в гл. 7.3 и 8.1 «Метафизики» [81, с. 189, 224].

364 О форме см. гл. 6.4.

365 Материя.

366 Составленное из вмещающейся формы и подлинного вместилища (материи), т. е. тело. В каламе же любое вместилище называется субстанцией, а любое вмещающееся / привходящее – акциденцией, так что и форма здесь относится к акциденциям.

367 Форма и материя равносильны по бытию, поскольку, как будет показано ниже (гл. 1.2–1.5), каждая из них нуждается в другой.

368 В «Спасении» форма как часть тела называется телесной (*джисмиййа*) / материальной (*мāддиййа*) формой, душа и разум – отделенной (*муфāриқа*) формой [32, с. 497].

369 Как будет сказано в начале главы 3.1, тело не нуждается в установлении бытия, [ибо оно удостоверяется чувством]. Бытие материи и формы устанавливается в нижеследующих главах данной книги, бытие разума и души – в девятой книге.

370 «Верификация» – араб. *таҳкӣк*; «телесная субстанция» – *джаўхар джисмānӣ*; «составляющие» – *мā йатараккабу мин-ху*.

371 В гл. 3.3–3.5 раздела «Общая физика» [10, с. 184–202]. Ниже (в «Теологии») также следует критика атомизма.

372 Тело физическое / естественное, а не математическое (каковое есть акциденция).

373 Арабское *ṭавīль* означает и «имеющее длину», и «длинное»; так обстоит дело и в отношении *‘арḍ* и *‘амḳ*. Мнения расходятся относительно того, является ли означенное определение дефиницией или дескрипцией [233, т. 1, с. 234].

374 По аш-Ширази [233, т. 1, с. 241], прямую или кривую, как это фигурирует в [«Началах»] Эвклида, где линия определяется в качестве длины без ширины (см.: [235, с. 13]).

375 О поверхности здесь говорится постольку, поскольку с ней связаны некоторые значения терминов, обозначающих три измерения.

376 Т. е. представляет Бога телесным. Мы читаем *’илāх* (إله; «бог») вместо *’āлā* (آلة; «орган, инструмент»).

377 Ошибка заключается не в представлении о теле и бесконечном, а в предикации второго первому; суждение о непременной конечности любого тела устанавливается с помощью [аподиктического] доказательства (*бурхāн*).

378 Шесть сторон: верх–низ, право–лево, перед–зад.

379 По аш-Ширази, такое определение в действительности будет дефиницией (*ḥадд*) [233, т. 1, с. 246, 248].

380 Наподобие делимости, которую полагают атомисты и ан-Наззам.

381 Т. е. с такой дифференцией (видовым отличием) – предрасположенностью к принятию трех измерений.

382 Небесным.

383 Например, куб.

384 Например, в шар.

385 А не разряду формы.

386 Благодаря первому / видовому совершенству сферы как таковой [233, т. 1, с. 251].

387 В гл. 3.4 раздела «Категории» [2, с. 113–118].

388 Т. е. в уме.

389 Местоимение может относиться как к физическому телу, так и к математическому.

390 Опровержение атомизма необходимо для обоснования бытия материи (точнее – первоматерии).

391 Т. е. сами тела и любые их части всегда допускают реальное / физическое деление на меньшие части.

392 Например, деление данной воды на две.

393 В гл. 3.3–3.5 раздела «Общая физика» [10, с. 184–202].

394 Как в учении Демокрита (но не мутакаллимов).

395 Т. е. самой природой тела как тела. В таком случае, замечает аш-Ширази [233, т. 1, с. 271–272], тела сводятся к одному-единственному телу (ибо телесность полагается видовой природой, а если видовая природа не допускает делимости, то не допускает множественности соответствующих индивидов), что явно абсурд, поэтому Ибн-Сина не останавливается на разборе этой альтернативы.

396 Реализуется как актуально сущий вид.

397 Для утверждения о делимости тела как такового.

398 Наподобие дифференции / видового отличия по отношению к виду или формы по отношению к составленному из нее и материи.
399 Как форма в отношении материи.
400 По природам и видам.
401 Оппоненты-атомисты.
402 В рамках «тела» как родового понятия.
403 Помимо телесной природы, общей для всех тел, у небесных тел имеется особая природа, не допускающая их фактической / физической делимости.
404 В рамках установления первоматерии.
405 Араб. *бурхāн/далīль аль-васл ва-ль-фасл*; или: ~ *аль-иттиṣāл ва-ль-инфиṣāл*.
406 Форма – естественная телесная форма; измерения – математическое тело.
407 А не наличествуют сами по себе.
408 Когда соединение служит дифференцией для количества.
409 Когда соединение служит дифференциией для субстанции (телесной формы).
410 В гл. 3.4.
411 Точнее: континуальность и дисконтинуальность в подлинном смысле слова (см. следующее примечание).
412 Мы читаем *кулл^{ю} иттиṣāл^{и} бу‘д^{ш}* вместо данного в каирском и кумском изданиях чтения *кулл^{ю} иттиṣāл^{ш} бу‘д^{ун}*. Второму чтению соответствует перевод: «любая континуальность есть измерение, которое, если оно…».
413 Два континуальных.
414 Т. е. в смысле подлинной континуальности – когда континуальность служит дифференцией для субстанции (для телесной формы) или для количества (при делении, например, воды на две части каждая ее часть будет водой, но как величина она не та же самая, что и другая), а не привходящей к величинам акциденцией (как, например, при соединении руки с человеком, ибо рука не есть человек, в отличие от части воды по отношению к воде). Об этих типах континуальности говорится в гл. 3.4 раздела «Категории» [2, с. 114–118].
415 Характерные для него особенности. Само континуальное не исчезает полностью: например, если вода кувшина разделится по двум посудам, то сама вода не уничтожается полностью; так обстоит дело и при соединении двух вод в одну.
416 Т. е. материя.
417 Араб. *бурхāн* / *далīль аль-ḳуввā ва-ль-фи‘ль*. По аш-Ширази, это доказательство более общее и более основательное сравнительно с предыдущим; оно более подходящее в отношении небесных тел, которые актуально не поддаются разделению и соединению, но у них есть некая предрасположенность / потенция, например к движению [233, т. 1, с. 286, 294].
418 Для принятия отсутствующих у него вещей – соединения и разъединения, белизны, черноты, движения и т. п.
419 Например, движущимся.
420 Например, в качестве континуальной.
421 Точнее: *хайӯля ’ӯля*.
422 В некоторых рукописях добавлено: *би-ль-ḳуввā* (в потенции, потенциально).
423 В смысле «суть».
424 Служение субстанцией и служение чем-то предрасположенным.
425 По которым тело становится водой, человеком и т. д.

426 Бытие подлинных дифференций входит в бытие рода, поэтому и вовне, и в уме род может существовать только при наличии одного из них.

427 Бахманйар приводит такой пример: одна природа – человек, другая – чурбак (*хашбā*) [109, с. 319; 109[a], с. 214].

428 Чем-то конкретным / определенным, на которое можно указать ментально или чувственно.

429 Покуда к нему ментально не присоединится дифференция (видовое отличие).

430 Таковы и простые родовые понятия вообще (например «цвет» по отношению к белизне, красноте и т. п.), которые не имеют иного бытия, кроме бытия своих видов. Сложные / составные же понятия, например «человек», – он сначала реализуется, а потом к нему присоединяются факторы, благодаря которым он становится ученым, писателем, ремесленником и т. п.

431 Величина или число.

432 Величина – без линии, поверхности и т. д; число – без двойки, тройки и т. д.

433 Поскольку двойка служит дифференцией для числа.

434 Величина, число, цвет и прочие простые роды не служат словно материей для соответствующих им родов. Когда величина реализуется, она не реализуется в качестве величины и чего-то дополнительного к ней, но только в качестве величины, хотя и определенного вида – линии, поверхности или [математического] тела. Бытие линии величиной – это то же самое ее бытие линией. Так обстоит дело и в отношении поверхности и [математического] тела.

435 Кто-то неверно может подумать о присоединившейся видовой форме как о дифференции для телесной формы.

436 Не как цвет, который при соединении с некоторой дифференцией, оказывается только цветом.

437 В оригинале: форма (*ṣūrā*). Мы следуем (как и аш-Ширази) варианту, фигурирующему в некоторых рукописях.

Обсуждая вопрос о статусе общих понятий, автор «Исцеления» обычно приводит пример с «телом» («телесностью»), которое может выступать и материей, и родом (в гл. 1.10 раздела «Доказательство» [5, с. 99–105] и в гл. 5.3 настоящего раздела). Если в определение тела включить только условие о трех измерениях («субстанция, имеющая длину, ширину и глубину»), то оно материя (в отношении последующих форм – водяной, минеральной, животной…), а если брать его в смысле тела вообще, т. е. при допущении включения в него всех форм, которые могут находиться в теле, то это род.

438 См. предыдущее примечание.

439 Т. е. в случае с величиной фактор, обеспечивающий общность между видами, может оказаться тем же самым фактором, по которому они различаются: реализация величины – причина различия его видов по величине.

440 Дифференции.

441 Воображение может освободить телесность от всего, что дополнительно к ее свойству быть субстанцией, принимающей измерения, или материей с континуальностью, тогда как воображение не может освободить величину от дополнительного к ее свойству быть континуумом с положением [233, т. 1, с. 299].

442 Дополнительные формы.

443 Разум допускает наличие телесности, т. е. материи с континуальностью, вовне, без чего-либо дополнительного к ней.

444 Актуально / физически тело не может существовать отрешенным от всех форм, последующих за телесностью.

445 Подразумевается следующее возражение: если в своем бытии вещь нуждается в некотором факторе, который делает ее сущей, то как сама по себе таковая может быть чем-то установленным в видовом отношении? [233, т. 1, с. 299–300].

446 Как два вида по отношению к роду «цвет».

447 Т. е. установиться.

448 Одни причины – как материя, другие – как производитель и цель.

449 Бытие линии линией – то же самое, что ее бытие величиной; это относится также к поверхности и [математическому] телу.

450 Одна величина может отличаться от другой в аспекте самой величинности.

451 Одно тело не может отличаться от другого ни по самой телесности вообще, ни по дифференции, благодаря которой устанавливается телесность, а именно континуальность и принятие измерения, поскольку таковая общая для всех тел.

452 «Телесная материя» – араб. *мāддā джисмāнийā*; «быть свободной» – г. *ma'arra*.

453 От телесной формы или от формы природной.

454 В предыдущей главе, при обосновании бытия материи.

455 Первоматерия.

456 Смысл аргумента: имеющееся у материи положение обусловлено не собственно ею, а телесной формой.

457 Ибо делимое в одном направлении есть линия, в двух – поверхность, в трех – тело.

458 Поскольку лишена телесной формы, служащей носителем для величин.

459 Вставка согласно книге «Спасение» [32, с. 503].

460 Уточнение касательно возможности чувственного указания разъясняет смысл термина «положение» здесь.

461 Свободных от материи.

462 Араб. *бу'д*; в версии «Спасения» – *миḳдāр*.

463 Комковая форма, т. е. землистая, предполагает лишь нахождение в естественном для нее месте, каковым служит вся земля.

464 Например, в данном месте часть воды оказывается предрасположенной к принятию землистой формы и здесь же она превратилась в землю, вследствие чего образовавшийся комок специфицируется этим местом. Или же часть воздуха претворяется в землю / комок, так что противолежащее ей место земной поверхности оказывается для комка наиболее подходящим, и он прямо устремляется туда под воздействием силы тяжести.

465 В гл. 4.10–4.12 раздела «Общая физика» [10, с. 305–319].

466 Версия «Спасения» добавляет: «Бытие материи – это бытие принимающего, и не более того, подобно тому как бытие акциденции – это бытие принимаемого, и только» [32, с. 504].

467 Бахманйар так передает смысл данного аргумента: «Если бы материя оставалась без формы, то было бы необходимо, чтобы одна лишенная величины материя отличалась по величине от другой лишенной величины материи» [109[a], с. 223[*]]. Далее здесь говорится: «Точно таким же образом доказывается, что форма не может быть то смешанной с материей, то отрешенной от нее» [там же].

468 См. предыдущее примечание.
469 От формы.
470 Т. е. делимой.
471 При появлении величины, а с ней и способности к делению.
472 Араб. *би-ль-вахм* и *би-ль-фард*.
473 Акцидентальное не может уничтожить сущностное, конституирующее [233, т. 1, с. 67].
474 Неделимость.
475 А привходящим.
476 Неделимой.
477 Материя.
478 Ближайшую к актуальному осуществлению потенцию, на манер способности величины и ей подобных к делению.
479 Обретя телесную форму.
480 Неделимой.
481 По снятии с нее телесной формы.
482 В аспектах качества, формы и т. п.
483 Мы читаем: *каммиййа*, вместо *кайфиййа*.
484 Например, положение и местоположение.
485 Сущность.
486 Это возражение касается первой альтернативы, при которой одна сохранится, а другая уничтожится.
487 Бестелесные материи частей, на которые разделилась материя.
488 Вследствие чего и уничтожилась та часть, с которой сравнивается целое.
489 Объединение не может иметь место между вещами, лишенными величины. Ибо смысл объединения состоит в том, чтобы с каждого из двух тел снялась его величинная форма, а у их материй возникла единая величинная форма, которая соотносится к тем формам, как целое – к своим частям [233, т. 1, с. 317].
490 Будь такое привходящее неотделимым (как у небесных тел) или отделимым (как у твердых тел).
491 По аш-Ширази, то было дополнительное разъяснение невозможности объединения между собой материй, отрешенных от телесности. Из него следует также и невозможность самого отрешения материи, ибо материя, будучи единой, предрасположена к множественности (как при делении тела), или к единству, будучи множественной (как при соединении двух тел) [233, т. 1, с. 319].
492 Благодаря таким формам тело с формой телесности варьируется по виду, становясь землей, водой, воздухом или огонем.
493 Материя.
494 Через нечто, которое сначала эта причина производит в материи и благодаря которому последняя становится предрасположенной к принятию данной величины (см.:[32, с. 508]).
495 Т. е. величины.
496 Вставка согласно аш-Ширази [233, т. 1, с. 324].
497 По видам.
498 Различие по виду / сущности – это как между теплом (которое, разрежая принимающий объект, сообщает ему бóльшую величину) и холодом (который, уплот-

няя его, придает меньшую величину); различие в аспекте сильного-и-слабого – например, между степенями тепла (когда чем сильнее температура, тем больше величина), или между степенями холода (когда, чем сильнее холод, тем меньше величина).

499 К этому своему естественному месту тело стремится.

500 С данной конфигурацией или данным разъединением.

501 Вышеприведенное рассуждение примечательно и как доказательство того, что наряду с телесной формой у тела первейшим образом наличествует и другая – «природная» (*ṭабӣ‘ӣййа*) – форма (порой называемая просто «природой»). Об этом же (правда, и здесь не очень четко) Ибн-Сина говорит в «Указаниях и напоминаниях»: «Материя также не лишена и других форм» [34[a], с. 298].

У Бахманйара говорится, что природная форма первее телесной и что она выступает – при соучастии телесной формы – конституирующим принципом для материи. Поскольку одна и та же материя не может конституироваться двумя формами, то необходимо, чтобы сначала телесная форма конституировалась природной формой, благодаря чему та принимает тот или иной вид, а затем она конституировала бы материю. Тело же есть нечто третье, образующееся актуальным соединением этих трех вещей.

На вопрос: «Раз материя едина, то каким образом она может специфицироваться данной, а не какой-то другой природной формой?» – Бахманйар отвечает так: «Что касается различающихся по виду материй, например материи небесной сферы и материи [четырех] элементов, то тут все ясно. Что же касается материи, единой в качестве индивида при различных формах, то различия в ней обусловливаются различием имеющихся в ней предрасположений, каковые вызываются движением» [109[a], с. 223–225].

502 «Первенство» – *тақдӣм*; «ранг» – *мартабӑ*; «бытие» – *вуджӯд*. Согласно аш-Ширази, в данной главе доказывается, что форма и материя сопутствуют одна другой как два следствия единой причины, хотя в аспекте бытия одна из них определенным образом предшествует / первее второй [233, т. 1, с. 344]. По Аристотелю, форма «первее материи и есть сущее в большей мере…» [81, 7.3, с. 189].

503 Т. е. разница между неотделимым и акцидентальным, иначе говоря – между «распространенным» (*машхӯр*) соотнесенным и «подлинным» (*хақӣқӣ*) соотнесенным (об этом говорится в гл. 4.3 раздела «Категории»; см. К 2.6[a]).

504 Предрасположенность предполагает связь не с ныне наличествующей в материи формой, а с возможно будущей формой, которая пока существует лишь потенциально.

505 Равнобытийность имеет место или между двумя вещами, каждая из которых является причиной для другой, или между вещами, между которыми нет причинной связи, но одна существует только вместе с другой. Первый случай явно несостоятелен, поэтому Ибн-Сина останавливается только на втором.

506 Поскольку, как было установлено в гл. 1.6, бытийно-необходимо – одно-единственное и, более того, не имеет равного по бытию.

507 В гл. 1.6.

508 Получается порочный круг; и каждая предшествовала бы сама себе!

509 Не-сущее (а таковым является материя сама по себе) не может служить причиной для сущего. На основе этого аргумента Бахманйар делает следующее заключение: «Вот почему тело не может выступать в качестве причины бытия. Ведь, как ты узнаешь ниже, телесная форма действует через посредство материи, и тогда материя оказывалась бы ближайшей причиной существования объекта, а это абсурдно»; «Тело состоит из материи и формы, а те первее тела и телесности. Так что если бы одно тело было причиной бытия другого, то оно служило бы сначала причиной бытия двух его компонентов, которые первее его, что абсурдно» [109[a], с. 226].

510 О видах предшествования см. К 2.10[a].

511 Например, Бог выступает причиной для отделенных от Него тел; субстрат – причиной для сопутствующей ему акциденции, и на сей манер форма обусловливает материю, а дифференция обусловливает род [233, т. 1, с. 352].

512 Необходимость сопутствия одной вещи другой не противоречит тому, чтобы вторая была причиной для первой.

513 К вопросу о причине различия самих этих форм.

514 Если бы причиной выступала одна только материя, мы бы имели ту же отмеченную выше нелепость.

515 И Аристотель говорит о форме как причине для материи, но в несколько ином смысле: форма служит причиной для бытия материи чем-то определенным (объясняет, например, почему данный материал есть дом) [81, 7.17, с. 221].

516 При участии Деятельного разума, который придает такую форму материи.

517 Как всякое возникшее. Такое положение обосновывается в гл. 4.2.

518 И так далее до бесконечности, что нелепо.

519 Даритель форм, Деятельный разум.

520 Араб. *лā би-ʻайни-химā*; вставка согласно последующей фразе и версии, цитируемой у аш-Ширази [233, т. 1, с. 360]. Речь идет о двух вещах, одна из которых конкретизирована как нечто единичное, а вторая варьируется.

521 Например, от солнца или огня.

522 От какого-либо цвета, неважно какого.

523 Араб. *қābилян лā йанфузу фī-хи*; мы следуем версии некоторых рукописей, вместо данной в каирском и кумском изданиях – *қābилян ли-ʼан йанфузa фī-хи* («способным, чтобы через него проник»).

524 Цвет в теле делает его освещенным (*мустанūр*), задерживая луч на своей поверхности; в отличие и от прозрачного (*шаффāф*) тела, которое пропускает луч через себя, и от полированного (*сақūль*), с поверхности которого луч отражается.

525 Такими словами луч описывается словно движущимся / перемещающимся, тогда как он – акциденция, а таковой это чуждо [233, т. 1, с. 361].

526 Аш-Ширази приводит два примера в иллюстрацию положения о принципе, сохраняющем материю чередованием форм в ней: (1) человек, который поддерживает потолок опорами, сменяя одну другой; (2) питательная сила, которая сохраняет организм чередованием пищи [233, т. 1, с. 362].

527 Наподобие единства по виду или роду.

528 Поскольку единое по числу сильнее в аспекте бытия.

529 Точнее – по роду, ибо форма как таковая – родовое понятие.

530 Деятельному разуму, или Дарителю форм.

531 При сопутствии какой-то формы вообще, а не конкретно данной.

532 В девятой книге, где обосновывается бытие Деятельного разума. Впрочем, как отмечает аш-Ширази, из изложенного в данной главе также следует необходимость бытия такого нематериального принципа [233, т. 1, с. 365].

533 Таковы формы небесных тел.

534 Далее следует иное, нежели приведенное выше, обоснование тезиса о том, что материя не может быть причиненной для формы.

535 Акциденции, движения.

536 Вновь встал бы вопрос о причине этой первой формы, и ряд таких форм уходил бы в бесконечность!

537 В гл. 9.4 Ибн-Сина отмечает, что материя имеет определенное влияние на бытие формы, специфицируя ее и конкретизируя (§ 2.4). Об индивидуации см. К 1.5*.

538 С причиной необходимо-обусловливающей (*мӯджиба̄*), а не просто подготовительной-вспомогательной (*му'идда̄*). См. П 2.3*.

539 Например: к четырем первоэлементам. О смеси см. П 4.1ᵉ. «Смеси» – *миза̄джа̄т* (ед. *миза̄дж*); не типичная форма множественного числа; традиционная – *'амзиджа̄*.

540 Поскольку всякое возникшее (*ха̄диṯ*) нуждается в дарителе возникновения (*муḥдиṯ*).

541 Если бы телесная материя сама по себе заслужила данную форму, любая такая форма была бы наделена ею [32, с. 510]!

542 В рамках рассуждения о потенции и акте (книга 4), о причинах (книга 6) и о сущности (книга 5). В «Спасении» далее сказано: эти [положения] в совокупности служат принципами для естественных наук [32, с. 512].

Книга третья

543 «Указание» – араб. *'ишра̄*; «подобающее исследованию» – *ма̄ йанбагӣ 'ан йубḥаṯа 'ан-ху*; «статус» – *ḥа̄ль*; «акцидентальность» – *'арадыййа̄*.

544 Душе и разуме.

545 Ибо об этом свидетельствуют органы чувств.

546 Во второй книге.

547 См. примечание 532 и соответствующий основной текст.

548 В восьмой и девятой книгах.

549 В гл. 5.5. раздела «Психология».

550 В разделах «Введение» и «Категории».

551 Т. е. подлинное соотнесенное, а не распространенное (*машхӯр*) соотнесенное, каковое может служить и субстанцией.

552 Сначала должна быть вещь, чтобы затем ее соотнести с другой.

553 Категория «обладание» не упоминается здесь скорее потому, что еще не совсем ясно, является ли она отдельной категорией или включается в категорию «положение»; в любом случае ее акцидентальность явствует из сказанного об остальных шести категориях [233, т. 1, с. 386].

554 По-видимому, здесь подразумеваются Платон и некоторые пифагорейцы.

555 Пифагорейцы.

556 Древнегреческих философов-досократиков.

557 Согласно этому учению, все вещи латентно существуют одна в другой, а возникновение – это их проявление из их скрытых мест. Обычно это учение связывают с именем мутазилита ан-Наззама (ум. ок. 840) и древнегреческого философа Анаксагора (концепция «все – во всем»). Подробная критика этого учения (преимущественно указанной концепции) дается в четвертой главе раздела «Возникновение и уничтожение».

558 Против акцидентальности.

559 В гл. 4 раздела «Возникновение и уничтожение».

560 Т. е. точки, линии и плоскости / поверхности.

561 В смысле единицы.

562 Араб. *фӣ аль-калӣм фӣ аль-ва̄ḥид*.

563 Согласно силе (*шиддӓ*) и слабости (*ḍа'ф*), предшествованию (*таḳаддум*) и последованию (*та'ххур*), больше или меньше степени полноты в аспекте единства.

564 В смысле вещей / самостей.

565 Т. е. модуляция касается не акцидентального единства, а самостного.

566 У аль-Исфахани в качестве четвертого разряда указывается единство по соотношению (*нисбӓ*, [*мунӓсабӓ*]): например, корабельщик и царь едины, поскольку единое их отношение к корабельщику и государству, соответственно [168, т. 2, с. 49]. Об авиценновском уточнении см. ниже, § 6.

567 Совокупность вещей, образующих данный род; например, человек и лошадь суть одно в аспекте «животности» (в смысле свойства быть живым существом). Не путать с тождеством (*хува-хӯ*) по роду – однородностью (*муджӓнасӓ*), когда некоторые вещи, в одном аспекте рассматриваемые как множество, в другом аспекте оказываются чем-то единым, в данном случае – принадлежащими одному и тому же роду. О тождестве будет сказано в гл. 7.1.

568 Совокупность вещей, образующих данный вид; например, Зайд и Амр суть одно в аспекте человечности. Не путать с тождеством по виду – одновидовость (*мумӓ̱салӣ*). См. предыдущее примечание.

569 Или: *би-т-танӓсуб*, *би-н-нисбӓ*; ниже (§ 6) Ибн-Сина в этом смысле употребляет термин *би-ль-мусӓва̄т* (букв. «по равенству»), и будет дан соответствующий пример; см. также примечание 566.

570 Например, растущее и увядающее [32, т. 1, с. 544]; субстрат здесь по свой природе / самости сопутствует акциденциям, в отличие от типа акцидентального единства, при котором две акциденции случайно оказываются едиными по носителю.

571 Или – нумерическое единое. Здесь наряду с вещью нет другой, которая разделяла бы с ней соответствующее понятие. Единое по числу противолежит единому по виду, хотя вид порой представляется одним индивидом (см. примечание 573).

572 Для человека, например, животное служит ближайшим родом, а тело – отдаленным.

573 Например, «солнце», «луна» (и каждая из других семи планет). В «Спасении» такого типа единое именуется «единым по слову (*би-ль-калимӓ*)», т. е. по понятию / дефиниции (*би-ль-ḥадд*) [32, с. 544]. См. также примечание 305.

574 В пятой книге.

575 В логической части.

576 Например, единая рука и единый стол соответственно.

577 Как, соответственно, единства двух вод и единства воды и земли в рамках глины.

578 У Бахманйара далее сказано: как в случае с единой водой; вода и вино не могут образовать подлинно континуальное единство – речь здесь, скорее всего, может идти о единстве по соприкосновению» [109[a], с. 238].

579 Континуального единого или континуальной величины. Мы следуем версии *аль-маўдӯ‘ ли-ль-муттаṣыл* вместо *аль-маўдӯ‘ аль-муттаṣыл*, которой соответствует перевод: «Ибо подлинно континуальный субстрат…».

580 Деления (а) и (б) в предыдущей рубрике.

581 Арабское *тамӑм* выражает идею завершенности, совершенства, полноты, законченности, цельности.

582 См. примечание 566.

583 Или: «обратимо с»; а. *мутӑбиқ*; в этом смысле Ибн-Сина употребляет также *мусӑвиқ* (см. примечание 741 к Приложениям).

584 Точнее: об акцидентальности сущего уже было сказано, а об акцидентальности единого речь пойдет ниже, в следующей главе.

585 «Верификация» (установление сущности) – араб. *таḥқыӣқ*; «единое» – *вӑḥид*; «многое» – *каc̲ӣр*; «обоснование акцидентальности числа» – *’ибӑнат ’анна аль-‘адад ‘арад*.

586 Арабским *ваḥдӑ* передается и «единица», и «единство».

587 Далее Ибн-Сина продолжает иллюстрировать то, как при определении единого и множества непременно присутствует «круг», когда одно разъясняется через другое, и наоборот.

588 Множеству.

589 Не как род, в отношении которого свойство «состоящее из единиц» служило бы дифференцией.

590 Т. е. множество есть более общее понятие сравнительно с множеством единиц и множеством не-единиц (вещей, к которым привходят единицы), посему множество оказывается родом [233, т. 1, с. 428–429].

591 Т. е. единичные (*вӑ̲ḥидӑт*).

592 В уме.

593 Видимо, речь идет о знании касательно разницы между самостным / конституирующим фактором и акцидентальным фактором, который неотделим.

594 Составленное, например, из «тела» и «белизны».

595 Белизны.

596 В смысле «акциденции» как противоположности «субстанции».

597 Как будет сказано далее.

598 О едином как самостоятельной сущности / субстанции учили пифагорейцы и платоники (см.: [81, 10.2, с. 256]).

599 Неделимое бытие, которое к тому же является субстанцией.

600 Для субстанций и акциденций.

601 Которое мы допустили и допущение которого привело к указанным несуразностям.

602 Без дополнения о субстанциальности или акцидентальности, самоконституирования и т. п.

603 Конституировалось бы само по себе.

604 Отношение рода к видам.

605 Например белизна, в отличие от составного – белого.

606 Видовая сущность.

607 Со стороны субстрата.

608 Сущность (*ḫaḳīḳā*) цветности не отличается от сущности белизны.

609 Понятие «единое».

610 Поскольку находится в субстрате не как его часть и не может отлучаться от него. В «Спасении» выдвигаются три довода в обоснование акцидентальности единства: (1) единство не конституирует сущность вещи (сущность сперва есть нечто – человек, лошадь, ум, душа и т. п., которое потом характеризуется как единое и сущее; поэтому из постижения, например, сущности «человек» и из постижения понятия «единое» вовсе не обязательно приходит в голову, что человек един), но служит конкомитантом для них; (2) единство и множество сменяют друг друга в материи [наподобие того, как в одном и том же куске воска приходят на смену друг другу различные размеры и фигуры]; (3) единство сказывается об акциденциях, субстанция же не сказывается о таковых [32, с. 514–515; см. также: 109[a], с. 238–239].

611 Араб. *фӣ ʾанна аль-маḳāдӣр ʾaʿрāд*.

612 Ед. *миḳдāр*; ниже фигурирует и другое однокоренное обозначение *ʾаḳдāр* (ед. *ḳадр*).

613 Математическое тело.

614 В смысле телесной формы; о ней было сказано в гл. 2.2.

615 В том числе из гл. 3.4 раздела «Категории» [2, с. 113–115].

616 Физическое / естественное тело.

617 О нем говорилось в гл. 2.3–2.4.

618 Тело.

619 С какой стороны они имеются в нем; что из них конституирующее, а что – акцидентальное.

620 Подлинно соотнесенное.

621 Или чем-либо из прочих десяти категорий; в отличие от подлинно соотнесенного. Об этом говорится в гл. 4.3 раздела «Категории»; см. К 2.6[a].

622 В аспекте бытия концом.

623 Акциденция / предикат в субстрате / субъекте.

624 В гл. 3.5 раздела «Общая физика» при опровержении аргумента атомистов, ссылающихся на нахождение точки в теле [10, с. 200].

625 У Бахманйара говорится: «То, что в поверхности можно предположить два измерения, является характеристикой, идущей от тела, а то, что она представляет собой величину, является характеристикой, идущей от нее самой, от сущности (*ḫaḳīḳā*) ее самости»* [109[a], с. 242]

626 А не в аспекте служения концом для принимающего три измерения, как было показано выше.

627 По аш-Ширази, речь идет о логических принципах, не допускающих, чтобы одна и та же вещь, например величина, служила бы субстанцией и акциденцией, дифференцией для рода в отношении одного из его видов и внешним в отношении другого его вида [233, т. 1, с. 469]. Но аль-Хавансари оспаривает такую интерпретацию [225, с. 515].

628 В гл. 4.3 раздела «Общая физика» [10, с. 267–270].

629 От телесной формы.

630 Пример первой – отделенность тела, лишенного белизны, от белизны, которая в другом теле; пример второй – отделенность тела от белизны, которая в нем самом [233, т. 1, с. 474–475].

631 Вставка согласно данной у Бахманйара версии [109[а], с. 243].

632 Идущий по любой из двух сторон приходит к стороне, которая иная, нежели та, по которой он шел.

633 В таком случае представимое в воображении неделимым оказалось бы делимым в воображении! [233, т. 1, с. 475].

634 А телом [233, т. 1, с. 476], ибо имеющее две стороны допускает деление и по глубине [225, с. 519].

635 В оригинале: имеющее две границы. Мы следуем данной у Бахманйара версии [109[а], с. 243].

636 «Делимость» – араб. *инфиṣāл*; мы следовали толкованию аш-Ширази.

637 Тело.

638 Тело сопровождало бы поверхность не только в бытии, но и в воображении.

639 Оно наличествует лишь в тот или иной момент соприкосновения.

640 Линиями в случае плоского угла.

641 Вставка согласно кумскому изданию.

642 Не учитывая продолжения пределов / линий после точки пересечения; при таком учете это будет не углом, а поверхностью, ибо делима в двух направлениях, а угол не делим на таковые [233, т. 1, с. 484–485].

643 Или, по другому чтению: это словно величина, которая больше, чем одно измерение, заканчивающееся точкой.

644 Быть равным, больше или меньше.

645 В случае телесного угла.

646 Аш-Ширази заключает: для Ибн-Сины угол принадлежит не к числу самостных (*ẕāтиййā*) видов величины [как рода], а к числу просто разрядов (*мин аль-'афрāд аṣ-ṣынфиййā*) [233, т. 1, с. 484].

647 В смысле отрезка.

648 Поскольку с данной точки зрения для образования поверхности требуется движение линии в направлении, перпендикулярном ей.

649 Из-за утверждения об их субстанциальности.

650 В гл. 2.10–2.13 раздела «Общая физика» [10, с. 148–173]; вместе с акцидентальностью времени здесь обосновывается и его бытие.

651 Четвертое – время. У Бахманйара добавлено: «Отсюда тебе станет понятно, что точка, которая является пределом линии, не относится к числу величин» [109[а], с. 243].

652 В действительность количественный аспект в них не самостный, а акцидентальный. См. К 2.5[б].

653 Притом не поверхность данного тела, а внутреннюю поверхность объемлющего тела, т. е. количество с соотнесенностью.

654 Тяжесть вызывает движение тела вниз, легкость – вверх; в зависимости от различий по тяжести или легкости движение порождает разные величины в аспекте своего соответствующего времени и расстояния.

655 Как на чашах весов.

656 За данное время производит действие, которое вдвое больше, или производит это действие за половину времени.

657 В разделе «Категории» (гл. 3.4, с. 119–120 – о месте; гл. 3.4, с. 124 – о тяжести и легкости; гл. 4.1, с. 132 – о малом и большом…).

658 Ментальной.

659 «Верификация» – *таҳ̣ḳ̄ḳ,* «сущность» – *māхиййä*; «определение» – *таҳдӣд*; «начала» – *’авā’иль*.

660 В уме.

661 С двойкой, тройкой и т. д.

662 У Зайда имеется численное единство, отличное от такового у Амра, хотя оба они суть одно по человечности; а раз вне ума есть более одного единства, то существует и число, ибо смысл «числа» – это составленное (*мураккаб*) из единств, а составленное из бытийных (*вуджӯдиййä*) не может оказаться не-бытийным (*‘адамӣ*). Значит, оно есть нечто сущее, которое в представлении (*тасаввур*) дополнено к сущностям (ед. *māхиййä*), поскольку, например, десяток людей как десять отличается от единого / одного человека как единого, хотя они и равны в аспекте человечности [233, т. 1, с. 502].

663 «Простое» (*’аввалӣ*, *басы̄т*) число не имеет делителей кроме 1 и самого себя, например 5; «составное» (*мураккаб*) – не простое, например 6; «совершенное» (*тāмм*) – равное сумме всех своих собственных (отличительных от самого себя) делителей, например 6 (6 = 1+2+3); «избыточное» – чья сумма собственных делителей превышает его самого, например 12 (12 < 1+2+3+4+6); «недостачное» (*нāḳыс*) – чья такая сумма меньше него, например 10 (10 > 1+2+5); «квадратное» – например 9 (3^2), «кубическое» – например 8 (2^3); «иррациональное» (*’асамм*) – например, отношение длины диагонали квадрата к длине его стороны.

664 Например, о множестве человека говорится как о совокупности единиц, но не как об едином (*вāҳид*), ибо у этого множества нет единого субстрата [233, т. 1, с. 507).

665 У Бахманйара добавлено: «Точно так же обстоит дело с единством величины с точки зрения непрерывности и ее множественностью с точки зрения существующих в ней потенциально частей» [109а, с. 239].

666 Тогда каждая из этих единиц будет словно часть его сущности [233, т. 1, с. 510).

667 Аристотель – см.: [81, 5.14, с. 166].

668 У аш-Ширази добавлено: и тогда двоица не будет многой (*каc̄ӣр*), а малой (*ḳыллӣ*) [233, т. 1, с. 513].

669 В смысле изучающих сущности (ед. *ҳаḳыḳä*) вещей, а не занимающихся внешними по отношению к ним вопросами.

670 В арабском языке различают единственное, двойственное и множественное числа.

671 Как указывает аш-Ширази [233, т. 1, с. 514–515], данное рассуждение является ответом на еще одно возражение против отнесения двоицы к разряду чисел, исходящее из того, что число должно быть малым сравнительно с некоторым числом, но большим сравнительно с другим.

672 Т. е. эти описания прилагаются к телу, линии и поверхности как в абсолютном смысле, так и в относительном.

673 «Противолежание» – араб. *тақābуль*; «единое» – *вāḥид*; «многое» – *каcīр*. В одной рукописи вместо *вāḥид* фигурирует *ваḥдā* («единство»), вместо *каcīр* – *каcрā* («множественность»).

674 В разделе «Категории» [2, 7.1, с. 241–249]; см. К 2.9.

675 Не совсем ясная отсылка; о противолежании речь пойдет в главе 7.1 «Теологии», но в ином ключе. В «Категориях» [2, 7.1, с. 245] представлено одно обоснование четырехчленного деления «противолежания» (см. К 2.9в).

676 В гл. 7.1–7.3 раздела «Категории», особенно о свойствах противоположностей и единстве их субстрата.

677 В данном контексте вместо термина «форма» (*cӯрā*) обычно употребляется «обладание» (*малякā*).

678 В гл. 7.1–7.3 раздела «Категории».

679 Наличную.

680 Надо полагать, речь идет об античных философах, таких как пифагорейцы, Платон и др.; о них см. гл. 1.5, 1.6 и 10.2 МА. Впрочем, о паре «обладание–лишенность» как о первейшей противоположности говорит и сам Аристотель в том же сочинении (гл. 10.4), а вслед за ним и Ибн-Сина в «Теологии» (гл. 7.1).

681 В начале третьей главы настоящей книги.

682 По аш-Ширази, *'альфāз* / «слова» – это, к примеру, «Зайд» и «не-Зайд»; или «Зайд красив» и «Зайд не-красив». Такое противоречие не подходит, поскольку понятия о единстве и о множестве не служат явным отрицанием друг друга [233, т. 1, с. 526–527]. Для аль-Хавансари же *'альфāз* / «слова» суть «суждения» (*қаḍāйā*), а таковые не соответствуют рассматриваемому случаю, так как речь идет не о суждениях, а о самих понятиях «единое» и «многие» [225, с. 557].

683 Общих понятиях.

684 Необычное употребление слова *cубӯт* для обозначения обладания, так как однокоренное с ним слово *'иcбāт* чаще всего фигурирует как синоним *'иджāб* («утверждение») и соответственно *нафй* – как синоним *сальб* («отрицание»).

685 Единство и множество соотнесены между собой не как таковые, не по их самости, а лишь акцидентально – как причиняющее и причиненное.

686 Образующееся из сложений таких единиц.

687 Но только частью ее и дробью.

688 А не душой, имеющейся у земных живых существ и растений.

689 Крайнего неба – сферы неподвижных звезд.

690 Смысл последнего выражения не совсем ясен. Вместо *вуджӯд* в некоторых рукописях фигурирует *маӯджӯд* («сущее»); вместо *таḥдīд* – *тадждīд* («обновление»). По аш-Ширази, – ближе к нам в смысле наблюдения и постижения [233, т. 1, с. 532–533].

691 Например, движение на расстояние в один локоть.

692 По-видимому, речь идет о предыдущем варианте, когда единица движения определяется соответственно некоторому времени, например часу.

693 Последняя мера обычно используется в метрике.

694 Полагаемая в данном роде вещей мера / единица может не выступать в качестве актуально сущей его части, но может полагаться в нем, как в случае с частями времени, движения и обязательно и прочих [континуальных] величин [233, т. 1, с. 537].

695 «Соизмеримое» – араб. *мушāрик*. В современном арабском языке употребляется *мутаḳāйис*, антоним – *гайр мутаḳāйис*.

696 В смысле отрезка, площади и объема, соответственно.

697 Прежде всего в разделах по геометрии и музыке.

698 Ввиду многочисленности несоизмеримых в каждом из родов.

699 В оригинале: измеряет (*йакūлю*, г. *кāля*).

700 Такой афоризм обычно возводят к Протагору. См., например: [81, 10.1, с. 255].

701 Сущие вовне служат основой для чувственных и ментальных образов в душе / уме.

702 Т. е. таковые не противолежат друг другу по своей самости / сущности, но только со стороны привходящей соотнесенности – как меры и измеримого или причины и причиненного.

703 По аш-Ширази, проблема заключается в том, что у вещи должно быть только одна противолежащая, тогда как «большее» и «меньшее» противолежат и друг другу, и «равному». Так обстоит дело и в отношении терминов «предшествующее», «последующее» и «данное вместе» [233, т. 1, с. 543].

704 Вставка согласно толкованию аш-Ширази [233, т. 1, с. 544], по которому о наличии такого равного Ибн-Сина говорит в части по физике, на примере континуальных величин. Как пишет комментатор, ошибочный тезис о необязательности наличия срединного был выдвинут некоторыми для разрешения вышеупомянутой проблемы касательно множества противолежащих (см. предыдущее примечание).

705 Перевод согласно фигурирующему в некоторых рукописях чтению *ва-'ашйā'*, вместо данного в основном тексте *би-'ашйā'*.

706 Аш-Ширази суммирует: первичным / самостным образом у каждого из трех терминов – «большее», «меньшее» и «равное» – есть только одно противолежащее, хотя и в двух аспектах; но акцидентальным образом у него есть два противолежащих, хотя и в одном аспекте [233, т. 1, с. 544].

707 Араб. *фū 'анна аль-кайфиййāт 'а'рāḍ*. В разделе «Категории» (см. К 2.7[б]) Ибн-Сина выделяет четыре вида качества: (1) «психические»; (2) «предрасположительные-предрасположения»; (3) «чувственные»; (4) «присущие количествам». В настоящей главе рассматриваются второй и третий виды; о первом виде было сказано в разделе «Психология», а об одном из таких качеств – знании – речь пойдет ниже, в восьмой главе; о четвертом виде – в девятой главе.

708 В гл. 2.2 и 3.4. раздела «Психология», а также гл. 2.1. раздела «Действия и претерпевания» [13, с. 250–260]. Здесь критике подвергаются, в частности, учение Демокрита и других атомистов, которые отрицают реальность цветовых, вкусовых и прочих чувственных качеств самих по себе, сводя их к воздействиям фигур атомов на органы чувств; а также учение тех, кто редуцирует эти качества к смесям (ед. *мизāдж*; о смесах см. П 4.1[е]).

709 Таков первый довод против субстанциальности.

710 Тело.

711 У Бахманйара добавлено: если бы эти качества были субстанциями, то при их отделении от тел последние должны были бы перестать существовать так же, как при отделении от них субстанциональной формы [109[а], с. 256].

712 См. примечание 557.

713 Версия «Спасения»: «…чтобы из не имеющего величины (*қадр*) слогалось бы имеющее величину» [32, с. 517].
714 А значит – телесна!
715 Т. е. наличествует только в том или ином теле.
716 В разделе «Возникновение и уничтожение».
717 Если такая причина будет конституентом, то дело обстоит аналогично первому случаю в аспекте возможной сохранности только в данном субстрате.
718 Т. е. если одна причина выступает по отношению к другой как противоположность (*ḍыдд*) или лишенность (*ʻадам*).
719 И еще: такого субстрата не может быть более одного, поскольку одна акциденция не может наличествовать в двух субстратах [233, т. 1, с. 559].
720 По толкованию аш-Ширази [233, т. 1, с. 559].
721 Долг разъяснения данного понятия.
722 Материя остается, а форма / качество уничтожается.
723 В оригинале: от субстанций; мы следовали версии «Спасения» [32, с. 517].
724 А пустота не существует!
725 Т. е. при соединении с телом.
726 В «Спасении» добавлено: «Белость, следовательно, будет привходящей по отношению к такому субстрату, а отрешенным будет именно этот субстрат» [32, с. 518].
727 В частности – в гл. 5.4. раздела «Психология», при опровержении метемпсихоза (переселения душ).
728 Эти два бытия разны, ибо смысл величины иной, чем смысл цвета: цвет может исчезнуть, но длина, ширина и глубина останутся [32, с. 516].
729 Т. е. не сама величина тела.
730 В «Спасении» последующее рассуждение дано лаконически: «…то у самого цвета не будет величины (*миқдāр*), но он будет измерим (г. *тақаддара*) через субстрат; против же этого мы не возражаем» [32, с. 516].
731 С величиной.
732 «Таковая» – белизна или чувственное качество вообще. В оригинале смысл последнего фрагмента («И остается…») не совсем ясен. В каирском издании, так и в кумском, фрагмент дан с нового абзаца, т. е. не служит продолжением предшествующего рассуждения.
733 В четвертой и пятой книгах «Психологии».
734 Араб. *фī аль-ʻильм ва-ʼанна-ху ʻараḍ*. Знание как принадлежащее к категории «качество», точнее – к разряду «психических качеств». См. примечание 707.
735 Бытия вовне ума.
736 А значит, нахождение интеллигибелии в нем (уме) есть нахождение в субстрате.
737 Т. е. реализуется в качестве конкрета.
738 Например, для тела, которое потенциально может пребывать в данном месте / «где» (*ʼайн*).
739 Потенциально находится в данном месте.
740 В уме.
741 Такого дуализма.
742 Умопостигаемое от них.

743 Разуме. Фраза «не требуется ничего, кроме наличия» означает: непременно есть само наличие.
744 Вслед за Деятельным разумом, ставшим формой для души.
745 Одна и та же форма может наличествовать только в одной душе.
746 В гл. 5.5–5.6 раздела «Психология».
747 В гл. 5.1, 5.2 и 7.2. настоящего раздела.
748 Космические разумы.
749 Индивиды.
750 Т. е. понятия, каковыми выступают их сущности [233, т. 1, с. 612].
751 В плане умопостижения их.
752 От материальных субстанций; в обоих случаях в нашем уме запечатлевается не самость субстанции, а ее понятие-сущность.
753 Материальные субстанции.
754 Араб. *тақшīра̄т*; мы следовали кумскому изданию, в каирском – *тафсīра̄т*, «толкования».
755 Космические разумы.
756 «То, что мы утверждаем» – араб. *наз̲хабу 'иляй-хи.* Вместо *наз̲хабу* имеются версии написания / чтения: *таз̲хабу* («ты (оппонент) утверждаешь»), *йаз̲хабу* («он утверждает»), *йуз̲хабу* («утверждается»). В таком случае подразумевается утверждение оппонента о субстанциальном бытии умопостигаемых сущностей.
757 Бахманйар уточняет: «о которых говорится в учении Платона» [109[a], с. 258].
758 Умопостигаемые таким образом понятия.
759 Ибо интеллигибильное понятие, будучи лишенным положения (*вад'*) и неделимым, не может находиться в чем-то телесном / делимом. Об этом говорится в гл. 5.2. раздела «Психология».
760 По видовой принадлежности.
761 «Качества» – араб. *кайфиййа̄т* (ед. *кайфиййа̄*); «установление бытия» – *'иṣба̄т*.
762 Аш-Ширази же комментирует данную фразу как заключительную в предыдущей главе, замечая, что в некоторых рукописях эта фраза отсутствует, а порой она фигурирует на полях [233, т. 1, с. 620]. Связь с «Физикой» можно усматривать в том, что там дается подробная критика учения атомистов (гл. 3.3–3.5), которые отрицают реальное бытие многих геометрических фигур, особенно окружности / круга.
763 О четырех родах / видах качества см. примечание 707.
764 Указание / *танбīх* – это рассуждение с легко усваиваемым выводом, т. е. таким, который латентно находится в уме и для своей актуализации требует лишь своего рода напоминания (*таз̲кир*) о нем.
765 В рамках данного рода / вида обычно выделяют четыре разряда.
766 Очевидно, как в случае с четностью и нечетностью.
767 Что касается прямизны (*истиқа̄ма̄*), то, как явствует из нижеследующих рассуждений Ибн-Сины, вместе с очевидным наличием противолежания (*муҳа̄з̲а̄т*) очевидно и наличие таковой.
768 Арабское *да̄'ира̄* обозначает как окружность, так и круг.
769 «Круглая» (*да̄'ирӣ*) линия рядополагается «кривой» (*мунҳанӣ*).
770 Арабское *кура̄* обозначает оба понятия.

771 Чувств недостаточно для удостоверения их бытия: к примеру, издалека шероховатая фигура кажется гладкой, а многогранник – кругом.

772 Из числа плоских многогранников; все это показано в «Началах» Евклида.

773 Перпендикулярной этому кругу.

774 Атомов.

775 А чувство может ошибиться.

776 Видимо, в смысле наложения края предполагаемой линии на центральную частицу.

777 Снять ее.

778 Разъясняя эту оговорку о двух альтернативах, аш-Ширази [233, т. 1, с. 638] указывает, что для атомистов может не существовать двух (состоящих из атомов) линий, которые соединены / совмещены (ед. *муттаҳид*) друг с другом в одном конце, а в другом – соприкасаются (ед. *мутамāсс*); но они не могут возражать против возможности параллелизма (*мувāзāт*) между соседними частями [двух линий, следующих] в сторону центра. О версии «Спасения» см. примечание 780.

779 Будем иметь характерное для круга свойство – равноудаленность периферии от центра.

780 В версии «Спасения» [32, с. 529–530] при переходе к следующей точке первый край линии остается совмещенным с центром; рассуждение же о «поправке» ведется в отношении другого края. Здесь нет оговорки о двух альтернативах – см. примечание 778.

781 В принципе.

782 Физически?

783 Атомисты не принимают тезис, по которому между любыми двумя частицами / атомами можно провести линию, составленную из таких частиц; в ответ Ибн-Сина замечает, что для изложенного им построения не обязательно наличие такой линии, но достаточно наличия прямизны (*’истиқāмā*; т. е. прямая протяженность) и противолежания (*муҳāзāт*) между любыми двумя частицами [233, т. 1, с. 639].

784 Между частицами / атомами.

785 Противолежание / *муҳāзāт* подразумевает и направление между двумя противолежащими друг другу частицами.

786 Или, согласно учению атомистов, наименьшее количество неделимых атомов [233, т. 1, с. 640].

«Полнота» – *маля’* (так в данном тексте; в литературе чаще всего встречается форма *малā’*); противоположность пустоте (*ҳалā’*); здесь – континуальная величина.

787 Атомов.

788 О ней см. примечание 972 к Приложениям.

789 В гл. 3.4 раздела «Общая физика» приводится множество геометрических контраргументов [10, с. 188–197].

790 «Наличие» – *вуджūд*; мы следовали фигурирующей в некоторых рукописях и в кумском издании версии *вуджūб* («необходимость»).

791 Замечание о прямизне и противолежании больше примыкает к данному выше ответу Ибн-Сины на возражение оппонентов-атомистов. По аш-Ширази, этим замечанием указывается на различие между бытием круга согласно атомизму, которое спорно, и бытием прямизны и противолежания; философ упоминает

о втором бытии, поскольку именно на его основе строится доказательство бытия круга согласно атомизму [233, т. 1, с. 644–645].

792 В гл. 1–3 раздела «О небе».

793 Араб. *ḳaṭ‘ би-ль-мустаḳӣм*; букв. «сечение прямой [фигурой]», т. е. плоскостью.

794 Перпендикулярно горизонту, параллельно ему и т. п.

795 Или плоскость; линия и плоскость перемещаются вместе с телом, которому они принадлежат.

796 В перифразе аш-Ширази добавлено: целиком (*би-кулли-хи*) [233, т. 1, с. 647].

797 Согласно версии некоторых рукописей и кумскому изданию; в каирском издании – *маўḍы‘* («место»).

798 В плане возможности разных положений одно по отношению к другому.

799 А также линии и плоскости [233, т. 1, с. 648].

800 Сказанное в трех посылках об изменениях в положении.

801 Ибо дуга относится к окружности на манер отношения незавершенного (*нāḳыṣ*) к завершенному (*тāмм*); незавершенное же существует ради завершенного, поскольку для первого второе служит целью (*гāйӑ*), целевой причиной; причина же более заслуживает бытия, нежели причиненное [233, т. 1, с. 649].

802 Т. е. доказанных аподиктическим путем, таких как континуальность тел / величин и их несоставленность из атомов, неразъединенность (*‘адам инфикāк*) частей тела друг с другом при движении [233, т. 1, с. 650].

803 Тезис о разъединении следует из атомистической гипотезы; об этом Ибн-Сина говорит в гл. 3.3 раздела «Общая физика» [10, с. 187–188].
Если принять этот тезис, то данное доказательство не будет корректным: положение о том, что при фиксированном конце движущейся линии второй конец непременно опишет дугу, не будет верным, если допустить разъединение частей данной линии: в последнем случае возможно соприкасательная встреча с другой линией через прямолинейное движение разъединившихся частей [233, т. 1, с. 650].

804 Под «первым методом» может подразумеваться первая версия доказательства – на основе тезиса о бытии простых тел; но скорее речь идет о первом доказательстве бытия круга на основе атомизма. Аш-Ширази говорит только о последнем толковании.

805 Подпоркой, например.

806 Точнее – четверть окружности.

807 В действительности – любая другая точка данного тела.

808 Четверть окружности.

809 Верхнего.

810 Часть окружности.

811 Слово *ḳaṭ‘* может обозначать и «[коническое] сечение» вообще.

812 Естественное движение тяжелого тела следует в сторону центра земли / мира.

813 Однонаправленность стремления / движения тяжелого тела к центру снимает гипотезу об естественности скольжения.

814 На манер скольжения.

815 Соединенности двух частей – более тяжелой и менее тяжелой.

816 А значит, эти части раньше других начнут движение.

817 И не дает частицам разъединиться [233, т. 1, с. 652].

818 Как с двумя плечами весов [233, т. 1, с. 653].

819 Вставка согласно толкованию аш-Ширази [233, т. 1, с. 653].

820 А движение двух точек дает окружность.

821 В «Спасении» приводится еще одно доказательство: любую линию можно приложить к любой другой линии; если взять две линии, образующие некоторый угол, и к одной из них приложить третью, то допустимо, чтобы последняя перешла в такое состояние, когда она становится приложенной ко второй, а затем оттуда вернулась к первой; такое, говорит философ, возможно только при наличии некоторого кругового движения [32, с. 532]. Т. е. вращение одной линии вокруг другой приводит к существованию окружности.

822 Напомним, что арабское *дā'ирā* обозначает и окружность, и круг.

823 Помимо круглых.

824 По отношению к его основанию.

825 Араб. *фӣ аль-мудāф*.

826 В гл. 4.3–4.5 и 6.4 раздела «Категории»; см. К 2.6.

827 Вне ума и отдельно от бытия вещи, к которой она прилагается.

828 Араб. *'аввалю 'урӯды-хā*; аш-Ширази [233, т. 1, с. 661] склонен к толкованию фразы в смысле первичного, неопосредованного привхождения.

829 В геометрии две фигуры называются конгруэнтными, или равными, если движением одна из них может быть переведена в другую.

830 Также и в субстанции соотнесенность бывает различной (например, отец и сын) и идентичной (например, брат и брат).

831 «Многократное» – *кас̄ӣр аль-'аḍ'āф*, букв. «множественное по двойным», а двойное (*ḍы'ф*) – определенное. «Часть / *джуз'*» опирается на определенность «целого / *кулль*», к которому она принадлежит, тогда как «часть / *ба'ḍ*» имеет смысл «некоторые», неопределенным является и соотнесенное с ним «совокупность / *джумля*».

832 Последующий пример может пониматься также как иллюстрация опосредованной соотнесенности [233, т. 1, с. 661], в отличие от первичной – см. примечание 828.

833 Например, быстрее–медленнее.

834 Последнюю фразу можно понимать двояко: (1) на указанный выше манер, когда имеются сходные (в аспекте сторон) и различные соотнесенности, а также соотнесенность в соотнесенности; (2) на сей манер дело обстоит с остальными категориями (см. начало К 2.6[a]).

835 Как при равенстве, параллельности, соприкасании и т. п.

836 Потенции действия или претерпевания.

837 Эта классификация модифицирует данную Аристотелем в «Метафизике» схему деления, по которой выделяются три разряда:
(1) «то, что относится как двойное к половинному, превышающее к превышаемому»; т. е. числовые отношения такого типа, а также равенство (по количеству), сходство (по качеству) и тождество (по сущности, субстанции);
(2) «то, что относится как способное нагревать – к нагреваемому, то, что может разрезать, – к разрезаемому»; т. е. отношение действующего к претерпевающему;

(3) «то, что относится как измеримое к мере, познаваемое – к познанию и чувственно воспринимаемое – к чувственному восприятию» [81, 5.15, с. 166–167].

838 Сюда входят и соотнесенности в качестве, например – [более] черное, [более] белое, приятнее (о запахе), вкуснее; и вообще всякое соотносительное свойство, взятое в плане большего и меньшего [233, т. 1, с. 664].

839 Способности-ремесла (письмо, земледелие, шитье…); нагревание–охлаждение… [233, т. 1, с. 664].

840 В смысле ментальной формы / образа объекта.

841 Определению в плане их количества. Отсюда следует, что такая индуктивно-эмпирическая классификация не может претендовать на всеохватность.

842 Из вопросов, связанных с раскрытием собственно сущности соотнесенного (а не его акцидентальности или бытия).

843 Аш-Ширази иллюстрирует этот тезис на следующем примере: знание (*ʻильм*) наличествует между познающим и познанным, имея два аспекта – присущее познающему свойство быть познающим (*ʻālимийя̄*) и присущее познаваемому свойство быть познанным (познанность, *маʻлӯмийя̄*) [233, т. 1, с. 667].

844 В упомянутом выше смысле не-симметричности.

845 Для него (отца).

846 Мы следуем версии, фигурирующей в некоторых рукописях: *фа-хува фӣ альʼабб*; в основном тексте *фа-хува* отсутствует.

847 Оно заслуживало бы имени и стало бы известным в результате поиска; но если бы такой модус и нашелся, это непременно служило бы иным определением / описанием (*ṣыфа̄*), нежели соотнесенность, и служило бы свойством только для одной из двух сторон, а не чем-то общим между ними [233, т. 1, с. 668].

848 Абзац переводится согласно интерпретации аш-Ширази.

849 Но только по виду.

850 О первых и вторых интеллигибелиях см. П 1.1[с].

851 В уме.

852 Араб. *маʼджӯда̄ фӣ альʼашйа̄ʼ*; в цитируемой у аль-Хавансари [225, с. 579] версии – *маʼджӯда̄ ли-льʼашйа̄ʼ*, «наличествующая у [соотнесенных] вещей».

853 Т. е. образуют бесконечную регрессию.

854 Как пример при второй альтернативе.

855 Араб. *ʻāриḍ*, «привходящее»; мы передаем его как «вмещающееся», чтобы проще можно было бы передать форму страдат. причастия *маʻрӯḍ*.

856 В аспекте вмещения / привхождения.

857 А бесконечная регрессия невозможна.

858 Тогда как соотнесенные должны сопутствовать друг другу и по бытию, и по небытию – см. К 2.6[в].

859 Предшествующее соотносится с последующим, знающее – с познанным.
У аш-Ширази приводятся еще три таких довода / контраргумента [233, т. 1, с. 675] и дается ответ на них [233, т. 1, с. 687–689].

860 См. ниже, в рубрике об ответе на второй контраргумент.

861 Определение соотнесенного Ибн-Сина приводит в гл. 4.3 раздела «Категории» и обсуждает его в гл. 4.5. Под «абсолютным» соотнесенным подразумевается соотнесенное вообще, в широком смысле слова, которое охватывает «распространенное» и «подлинное» (см. К 2.6[а]).

862 В некоторых рукописях и в кумском издании: *ма‘ḳӯлӣ*, «умопостигается, мыслится».

863 В некоторых рукописях и в кумском издании: *ту‘ḳалю*, «умопостигается, мыслится». См. предыдущее примечание.

864 В смысле соотнесенности.

865 На манер того, как сущность, например человечность, характеризуется как сущая вовне, если вовне существует нечто, которое соответствует ее понятию, удовлетворяет ее определению («разумное животное»). Вовне имеются такие соотнесенности, как отец–сын, верх–низ, соседство (*муджāварӓ*), соприкасание (*тамāсс*), причина–следствие, предшествующее–последующее и т. п. [233, т. 1, с. 676, 682, 685].

866 К примеру, «отец», сущность которого включает в себя или предполагает понятие о субстанции, или «равное» – о количестве.

867 Т. е. сама соотнесенность, «подлинное» самостное (например, отцовство), а не просто соотнесенное как нечто, имеющее соотнесенность (например, отец).

868 Ибо для бытия соотнесенным самостно соотнесенное не нуждается в дополнительной соотнесенности [233, т. 1, с. 677].

869 Т. е. наличия, например, отцовства у конкретного человека – Ивана или Петра. Ниже доказывается, что и такая соотнесенность с субстратом не нуждается в другой соотнесенности. Это не как соотнесенность черноты с телом, устанавливающаяся путем полагания их вмещающимся и вместилищем [109ª, с. 263].

870 Предикация – указанное выше вмещение / привхождение.

871 С аспектом наличия вовне.

872 Например, при рассмотрении бытия разум может отмечать не только бытие, но бытие самого бытия и т. д.; при рассмотрении единого – не только единство, но и единство этого единства и т. д. [233, т. 1, с. 681–682].

873 Подлинное, простое соотнесенное – сама соотнесенность.

874 Которому соответствуют многие вещи вовне ума. См. примечание 865.

875 В связи с другим.

876 О несостоятельности представления о таком соединении было сказано выше, при обсуждении нумерического единства.

877 А не во внешнем бытии.

878 Т. е. само определение соотнесенного не требует, чтобы оно актуально (*би-льфи‘ль*) было бы связано с другим или чтобы оно актуально мыслилось в связи с другим; отцовство есть соотнесенность вне зависимости от того, мыслится его сущность или нет [233, т. 1, с. 683].

879 К примеру, воскресение и наше знание о нем.

880 В смысле «сущего» (*маўджӯд*); как указывает кумское издание, версия чтения *маўджӯд* фигурирует в некоторых рукописях.

881 Оно уже представлено в уме менальной формой, интеллигибелией.

882 Интеллигибелией.

883 Араб. *ẖāḍыр*; мы следовали версии, фигурирующей в некоторых рукописях; в основном тексте – *ẖāṣṣ* (букв. «собственное, особое, специфическое»); по-видимому, подразумевается *‘айни*, «конкретное» (см.: [233, т. 1, с. 685]), т. е. сущее вовне ума, в качестве конкретного индивида.

884 Т. е. при других типах предшествования – по природе, порядку, достоинству или причинности.

885 При наличии напарницы по соотнесенности.

886 Временно́го типа.

887 Связь «предшествование–последование».

888 В «Категориях» дается более пространный ответ [2, 4.4, с. 153–154]. Для Ибн-Сины небытийными, ментальными выступают соотнесенности универсалии (вида, рода и др.) [с партикулярией], субъекта с предикатом, противолежащих [друг с другом], контрарных и т. п. [233, т. 1, с. 685–686].

Книга четвертая

889 «Предшествующее» – араб. *мутақаддим*; «последующее» – *мута'ххир*; «возникновение» – *ҳудӯс*. О паре «предшествующее–последующее» и пятичленной классификации разрядов первенства было сказано в разделе «Категории» из части по логике; об этом см. К 2.10[а].

890 О термине «модуляция» (*ташкӣк*) см. К 2.1[а]. Модуляция имеет место ввиду того, что «предшествование по причинности» первее «предшествования по природе», а последнее первее всех прочих разновидностей предшествования; поэтому «предшествование» не выступает в качестве рода по отношению к этим разновидностям [109[а], с. 293].

891 Слова «нет ничего» требуют уточнения: из рода того [признака], по которому имеет место предшествование [233, т. 2, с. 696].

892 Предшествование «по месту» представляет собой один из типов нижеследующего разряда предшествования – «по порядку».

893 Здесь и далее о других версиях обозначения того или иного разряда предшествования–последования см. К 2.10[а].

894 К примеру, в мечети первее есть тот, кто ближе к ряду, премыкающему к имаму / кыбле. Как указывает Ибн-Сина в гл. 7.4 раздела «Категории», такое первенство по месту «условно» (*би-ль-ваḍ'*); но первенство по месту бывает также «естественным» (*би-ṭ-ṭаб'*), как в случае расположения [сферы] огня относительно [сферы] воздуха (см. К 2.10[а]).

895 По отношению к настоящему моменту Моисей более отдаленный, он предшествует Иисусу; но второе пришествие Иисуса, более близкое к нам, предшествует концу света.

896 «Порядок» в этом контексте обычно передается арабским рутбā или мартабā. Здесь же употреблено прилагательное мартабӣ (другое чтение: рутабӣ), «порядковое».

897 По отношению к «человеку» (как индивиду) «живое» (как вид) будет первее «тела» (как рода). Свойство обратимости, т. е. возможности для «предшествующего» и «последующего» поменяться местами, характерно для всех случаев предшествования по порядку.

898 Так говорится вслед за МА [81, 5.11, с. 160]. Под таким двигателем следует понимать ближайшую причину бытия человека.

899 Или по установлению (*би-ль-ваḍ'*); прилаг. *ҫынā'ӣ*/*ваḍ'ӣ*.

900 Или как с упорядочиванием слов в филологии.

901 Как при случайном расположении по отношению друг к другу несколько человек на данном участке.
В данном контексте «естественное» обычно передается термином *ṭабӣ ʻӣ* (или *би-ṭ-ṭаб ʻ*, «по природе»), а в качестве синонима употребляется *з̱ātӣ* (*би-з̱-з̱āт*), «самостное»; «условное» – *ваḍ ʻӣ* (*би-ль-ваḍ ʻ*), реже – *ṣынā ʻӣ* (*би-ṣ-ṣынā ʻӓ*); «случайное» – *иттифāḳӣ* (*би-ль-иттифāḳ*). В «Спасении» [32, с. 541] вместо третьего подразряда фигурирует предшествование «по более подходящему» (*би-ль-ʼаҳра*), а в качестве примера такового дается первенство раздела «Исагога / Введение» и раздела «Категории» [относительно остальных разделов] логики. Заметим, что здесь второй подразряд обозначен как *би-ль-иттифāк* – согласно второму возможному значению этого термина.
К предшествованию по порядку Ибн-Сина в «Категориях» относит и такую разновидность первенства в доказательных (*бурхāнийӓ*) науках и речах, как предшествование посылок – доказательствам / силлогизмам, букв – чтению (*хиджā ʼ*), вступления – основной части в проповеди [2, 7.4, с. 267–268].

902 Араб. *би-ш-шараф*.

903 К примеру, более сильный свет или более сильная тьма относительно менее сильного / сильной.

904 Араб. *би-ṭ-ṭаб ʻ*.

905 Араб. *би-ль-ʻиллийӓ.*

906 В аспекте необходимости бытия.

907 Полной причиной.

908 Вставка согласно кумскому изданию.

909 По-видимому, вторая альтернатива (о только возможном обусловливании) исключается на основе невозможности бесконечной регрессии.

910 Самость причины.

911 Т. е. указанного состояния.

912 К примеру, прибытие находившегося в отъезде, пролитие дождя или наступление весны.

913 В сверхвечности (*сармад*).

914 Араб. *ба ʻда*, согласно кумскому изданию; в каирском – *дӯна*, «без».

915 Вовне ума, во внешнем бытии.

916 О причине.

917 Когда *ҳуṣӯл* / реализация берется как термин *вуджӯд* / бытие [233, т. 2, с. 713]; об этом было сказано в гл. 1.5.

918 Вставка согласно кумскому изданию. Суждение будет верным в отношении и причины, и причиненного [233, т. 2, с. 713–714].

919 И «по природе» причина может следовать за причиненным [233, т. 2, с. 716].

920 Т. е. в отношении причины.

921 Из обсуждения второй альтернативы.

922 По аш-Ширази, здесь выражение *би-ль-ḳуввӓ* имеет смысл *ʻаля аль-ʼиджмāль*, «вообще», и как таковое порой понимается у [перипатетиков] [233, т. 2, с. 718].

923 Бахманйар подытоживает: «Причиненное существует вместе (*маʻа*) с причиной и благодаря (*би-*) причине, а причина существует вместе с причиненным, но не благодаря ему»* [109ª, с. 296].

924 Хотя из предыдущего и следует несостоятельность указанного возражения, но собственно ответ Ибн-Сина усматривает в нижеследующем рассуждении.

925 «Потенция» – араб. *қуввӓ*; «акт» – *фи'ль*; «способность» – *қудрӓ*; «неспособность» – *'аджз*; «доказательство бытия» – *'исбāт*; «материя» – *мāддӓ*; «возникшее/возникающее» – *хāдис*. У Аристотеля фигурирует одно слово – dynamis (рус. перевод – «способность / возможность», араб. – *қуввӓ*, лат. – potentia), которому противолежит, с одной стороны, а dynamis («неспособность», араб. – *ля-қуввӓ*, лат. – impotentia), а с другой – energeia («действительность», араб. – *фи'ль*, лат. actus). О потенции и акте речь шла в конце предыдущей главы.

926 Т. е. без учета интенсивности.

927 Поскольку она есть носитель принципа изменения.

928 Например, от огня.

929 Или: действительностью.

930 У живого существа.

931 А та сила, что в действователе, именуется «деятельной / активной» (*фи'лиййӓ*).

932 У Аристотеля просто сказано (без примеров): «В геометрии тем же словом обозначают степень» [81, 5.12, с. 164]. У числа 3 есть потенция 9, ибо при возведении его в квадрат оно дает 9. На сей манер говорится о потенции линии стать квадратом. Ибн-Рушд дает такой пример «потенции» в геометрии: диагональ может (*йақва*) стать квадратом сторон, подразумевая, что квадрат диагонали равен сумме квадратов сторон [141, т. 2, с. 1109].

933 Необходимость как противоположность возможности (*'имкāн*).

934 Квадратной.

935 Прежде всего, речь идет о Божьей способности в контексте сотворения мира.

936 Речь идет о большинстве мутакаллимов. У Бахманйара фигурирует «широкая публика» (*джумхӯр*) [109[a], с. 297].

937 Здесь «условие» – оборот типа «но», как в примере, приведенном далее Ибн-Синой; «категорическая истинность» – истинность категорического суждения (т. е. утверждения или отрицания того или иного объекта / свойства), как суждение «она не пожелала» в указанном примере.

938 Обладающее способностью.

939 Условное суждение может быть истинным даже при ложности не только одной части, но и обеих частей. Таковы, например, суждения: «Если бы человек был летающим, то у него были бы крылья»; «Если бы Бог восхотел чего-то несправедливого, то Он бы такое сделал». Так обстоит дело и в отношении суждения «Если бы Бог пожелал, то Он не сотворил бы мир», которое будет истинным и при утверждении: «Он не пожелал этого».

940 Ср. МА 9.2 и 9.5.

941 В первом случае речь идет о силе разума, во втором – о силе воображения.

942 Сочетающиеся с разумом / воображением силы способны к вещи и к противоположности, например, к движению и покою.

943 Еще колеблющаяся.

944 К примеру, тела / организма.

945 Т. е. при соединении с решившейся волей.

946 Например, способность огня вызывать горение.

947 И при отсутствии внешнего препятствия.

948 Принципом, при наличии которого непременно исходит действие.

949 В том аспекте, что каждая из них есть часть подлинного принципа, а имевшая прежде (вторая его часть) есть принцип [лишь] в потенции [233, т. 2, с. 746].

950 Ибо одна из них есть субстанция, другая – акциденция; одна из них следует знанию и восприятию, а другая нет, одна поддается увеличению и уменьшению, а другая нет [233, т. 2, с. 746].

951 Ср. MA 9.5.

952 В арабском тексте: *ġārīḳyā* (версия: после у фигурирует буква а – غاريقوا) искаженная передача слова «мегарцы» (см.: [81, 9.3, с. 237]).

953 Среди мутакаллимов; см. П 2.3 г.

954 Когда, например, он закрывает глаза.

955 Нижеследующее рассуждение можно рассматривать как продолжение предыдущего.

956 Т. е. таковое является возможным не само по себе, но в связи с чем-то другим.

957 Таковы имматериальные субстанции.

958 Наподобие бытия акциденции в субстрате.

959 Входящую в категорию «субстанция» [233, т. 2, с. 763].

960 Иначе она входила бы в две разные категории – «субстанцию» и «соотнесенное»!

961 Как отец: сам по себе есть субстанция, к которой привходит соотнесенность с сыном.

962 У возможности.

963 Бытие любой соотнесенной субстанции составлено из двух бытий – из бытия субстанциальной сущности и из бытия соотнесенности как соотнесенности, т. е. возможности, о которой идет речь [233, т. 2, с. 763].

964 Аш-Ширази добавляет: и та вещь, которую мы полагали актуально сущей и отрешенной от материи, оказывается чем-то, зависящим от материи, которая существует потенциально! [233, т. 2, с. 763].

965 Иначе у таковой имелась бы возможность, которая предшествует его бытию и которая должна быть наличествующей сама по себе, что невозможно, как то было показано [233, т. 2, с. 763].

966 Как отмечает Бахманйар, телесная форма нуждается в материи для двух вещей: для возникновения и для конституирования ею бытия этой формы; человеческая же душа нуждается в ней лишь для возникновения [109[a], с. 304]. Добавим, что душа нуждается в материи / теле как инструменте для обретения своих совершенств (ед. *камāль*).

967 Как разъясняет аш-Ширази, потенция акцидентального действия / движения объекта находится в другом объекте, который соседствует с ним или связан с ним таким образом, что от действия второго следует действие первого, как в случае с сидящим на корабле: он движется движением корабля и покоится его покоем. Действие по принуждению – это, к примеру, движение камня, брошенного вверх [233, т. 2, с. 768]. Тело действует либо акцидентально, либо самостно; самостно – либо принудительно, либо непринудительно; непринудительно – либо по воле (тогда действует *нафс* / душа), либо не по воле (тогда действует *ṭаб‘* / природа).

968 Наподобие движения камня, брошенного вверх.

969 Волительные действия людей и животных могут расходиться с требованием их телесной природы, как в случае с движение вверх.

970 От его телесной формы.

971 Т. е. это было бы как раз тем, что требуется доказать.

972 «Первый» – ближний. См. примечание 985.

973 Трех альтернатив для отрешенного.

974 Впоследствии преимущественно употребляется форма *дā'имū*.

975 Например, охлаждение водой и нагревание огнем.

976 Всегда, перманентно.

977 Что и требуется доказать.

978 В гл. 1.13 раздела «Общая физика» [10, с. 62–63].

979 Препятствие объясняет, почему действие происходит в большинстве случаев, а не всегда.

980 Действующее в большинстве случаев есть действующее по природе.

981 Значит, действие – принудительно или случайно, иначе оно было бы постоянным или превалирующим.

982 Нежели неисхождение данного действия или исхождение противоположного ему.

983 Действит. причастие *муйассир*; в смысле *мураджжиḥ*, делающий предпочтительным исхождение действия [233, т. 2, с. 771].

984 Два типа: собственно акцидентальное и принудительное (акцидентальное в широком смысле слова).

985 С помощью отдаленной / имматериальной причины (Деятельного разума и душ небесных сфер). Или сначала эманируется от этой причины, чтобы потом действие исходило от них обеих; или потенция выступает посредиком между этой причиной и действием – таким образом именно она (а не отдаленная причина) служит ближним (*қарūб*) принципом [действия] [233, т. 2, с. 771].

В «Спасении» [32, с. 529] далее говорится: от этой потенции исходят все телесные действия, такие как локализации (ед. *таḥаййуз*) в естественных местах и естественные конфигурации (ед. *ташаккуль*). Естественная фигура – круглая.

986 Выше было показано, что возникающие вещи, такие как действия и движения, имеют производящие (*фā'илийй*) принципы (причины) – волительные или естественные потенции; ниже обосновывается тезис о наличии у таких вещей также материальных принципов.

В гл. 12.2 МА говорится, что всё изменяющееся имеет материю; здесь «возникновение–уничтожение» представлено как один из четырех разрядов изменения.

987 Доказательства, данного выше – при критике учения об одновременности потенции и акта и при обосновании, что возникновению вещи предшествует наличие субстрата.

988 Т. е. возникшего во времени.

989 Носитель потенции обозначается еще как тело (*бадан*); такие названия соответствуют разным аспектам: субстрат – по отношению к акциденции, материя – к составленному из нее и из формы, гиле – к форме, телом – к душе [233, т. 2, с. 776]. Все указанные обозначения можно считать «материей» (*мāддā*) в широком смысле слова. См. К 4.1[6].

Сама же гиле – не возникающая, иначе ей предшествовала бы другая гиле и другая возможность в ней – тогда полагаемая гиле оказалась бы чем-то вроде формы! Кроме того, вторая гиле нуждалась бы в третьей – и была бы бесконечная регрессия! [233, т. 2, с. 777].

990 Ср. МА 9.8.

991 Из высказываний о предшествовании возможности бытия всякому возникающему, о потенциях как принципах действий и т. п.

992 Если взять тот или иной род возникающих–уничтожающихся, то потенция не будет первее акта (зерно, например, не предшествует колосу).

993 В частности, Первопринцип (Бог) и космические, деятельные разумы.

994 Ибо цепь причин–следствий не может следовать в бесконечность.

995 Так мы скорректировали текст, подозревая описку. В оригинале: «Поэтому в таких вещах полагать акт первее потенции не более имеет основания, нежели полагать потенцию первее акта».

996 Этот тип предшествования скорее следует отнести к разряду предшествования «по порядку».

997 О потенции к квадратности см. примечание 932.

998 Ср. МА 9.9.

999 Она не существовала бы.

1000 «Совершенное» (или цельное, полное, законченное, завершенное) – араб. *тāмм*; «несовершенное» (нецельное…) – *нāḳыṣ*; «сверхсовершенное» – *мā фаўḳ аттамāм*; «целое» – *кулль*; «целокупное» – *джамī‘*.
По замечанию аш-Ширази, данная глава следует после главы о потенции и акте, поскольку в некотором аспекте совершенное соответствует акту, а ущербное – потенции [233, т. 2, с. 789].

1001 Араб. *‘урифа*; возможное чтение: *‘уррифа*, «определялось».

1002 Араб. *завāт аль-‘адад*, букв. «имеющие число».

1003 Данное здесь толкование «совершенства» применительно к числу отлично от его трактовки в рамках триады «совершенное–избыточное–недостаточное» (о ней см. в примечании 663).

1004 Так, число 10 совершенно в аспекте десятиричности, но ущербно сравнительно с числом 20 и кратными ему.

1005 Во всех трех случаях число 2 не окажется совершенным.

1006 Любые два числа, например девятка и десятка, таковы, что у каждого из них есть начало и у каждого из них есть конец, так что два начала и два конца имеются у двух чисел, и нет смысла в том, чтобы у одного и того же числа было бы два начала или два конца.

1007 Вероятностных, необязательно достоверных.

1008 Так мы переводим здесь этот арабский термин, обычно выражающий смысл «сущность».

1009 Вставка согласно версии Бахманйара [109[a], с. 347].

1010 Имеются в виду космические разумы – управители небесными сферами и управитель подлунным миром.

1011 Т. е. движения небесных сфер.

1012 В гл. 9.2.

1013 В «Спасении» говорится просто о совершенном (*тāмм*). А само совершенство бывает в аспекте или завершенности (*камāль*) бытия, или действующей потенции (*ḳуввӓ фи‘лиййӓ*), или претерпевающей потенции (*ḳуввӓ инфи‘āлиййӓ*), или количества (*каммиййӓ*). Таковому противолежит ущербное (*нāḳыṣ*) [32, с. 540].

1014 В арабском оба слова *кулль* и *джамī‘* обозначают также совокупность, «весь».

1015 Терминами *кулль* и *джамī‘* обычно передавались греческие holon и pan, которые в русском переводе аристотелевской «Метафизики» переданы как «целое» и «целокупность». У Стагирита «целым» называется то, что при перемене положения его частей субстанциально изменяется (как в случае с частями животного), а «целокупностью» – то, что так не изменяется. Поэтому к воде приложим второй термин, но не первый. Оба термина применимы к вещи, чья природа, в отличие от внешней формы, при перемене положения остается одной и той же, – например воск [81, с. 174–175].

1016 Собирание, объединение.

1017 Мы читаем: *йа‘удду*; вместо фигурирующей и в каирском, и в кумском изданиях версии *йу‘адду* («исчисляемое»).

1018 Словарное значение: часть, некоторые.

1019 Фраза в скобках добавлена согласно некоторым рукописям и кумскому изданию.

Книга пятая

1020 «Общие вещи» – араб. *аль-’умӯр аль-‘āммā*; «манера бытия» – *кайфийат вуджӯд*. О первом обозначении см. примечание 833 к Приложениям и соответствующий основной текст.

1021 Араб. *куллӣ* обозначает также «универсальное», *джуз’ӣ* – «партикулярное» / «единичное».

1022 Универсалия и партикулярия соответствуют потенции и акту, поскольку сама универсалия существует потенциально, оказываясь актуально сущей лишь при становлении партикулярией, в случае присоединения индивидуации (*ташаххуṣ*) к ней [233, т. 2, с. 814–815].

1023 Араб. *’а‘рāḍ ḫāṣṣä би-ль-вуджӯд*. Универсальные сущности (ед. *māхиййä*) служат присущими (*ḫāṣṣä*) бытию самостными (*зāтиййä*), первичными (*’аввалиййä*) акциденциями, поскольку сущее как сущее способно стать человеком как таковым (человеком как универсалией), лошадью как таковой, разумом как таковым, душой как таковой и т. п., не будучи чем-то частным – физическим либо математическим; а более широкие (нежели «абсолютное бытие») понятия способны служить таковыми лишь при становлении сначала абсолютным сущим [233, т. 2, с. 815].

1024 В гл. 7.13 МА об общем говорится как о том, «что по своей природе присуще больше чем одному» [81, с. 213].

1025 Шестигранный же «дом» (в частности, пчелиные соты) есть универсалия, которая актуально сказывается о многом, т. е. универсалия в первом значении слова.

1026 «Солнце» – дневное светило; «земля» – сфера, расположенная в центре Вселенной.

1027 Для Аристотеля же солнце не является универсалией / общим понятием (см.: [81, 7.15, с. 218–219]).

1028 Особенно в первофилософии / метафизике. Модусы универсалии, ее пять делений (род, вид, дифференция, собственное и акциденция), а также деления каждой из последних (например, деление рода на отдаленный, промежуточный и ближайший, деление вида на подлинный и относительный) изучаются в логике как логические понятия, которые относятся ко «вторым интеллигибеллиям», а в метафизике – как естественные понятия, к которым привходят означенные понятия [233, т. 2, с. 817–818]. См. П 1.1[c].

1029 В смысле «понятия».

1030 О контрадикторности см. К 2.9.

1031 Например, «сущей», «единой» и т. п.; в таких вопросах речь идет о контрадикторных альтернативах, от одной из которых сущность (*māхиййā*) как таковая не бывает свободной.

1032 Одной из двух альтернатив.

1033 Пример вопроса с первой парой: «Является ли человек как человек сущим (*маўджӯд*) или не является сущим (*лайса би-маўджӯд*)?»; со второй: «Является ли человек как человек сущим или не-сущим (*лā̄-маўджӯд*)?»
Равносильность контрадикторным означает, во-первых, что истинность одного делает другое ложным; во-вторых, необходимость наличия субстрата [233, т. 2, с. 825].

1034 Т. е. которое отрицательно по своему смыслу, например «не-сущее». См. предыдущее примечание.

1035 Например, человечность.

1036 Абсолютное отрицание инаковости (*сальб муṭлақ ли-ль-гайриййā*), а не отрицание абсолютной инаковости (*сальб ли-ль-гайриййā аль-муṭлақā*), которое означает нумерическое единство [233, т. 2, с. 828].

1037 Во второй фразе «как человечность»

1038 Араб. *'анна-хā̄ фӣ Зайд ва-'анна-хā̄ аллятӣ фӣ Зайд*; в кумском издании: *'анна-хā̄ фӣ з̲āти-хā̄ аллятӣ фӣ Зайд*, «сама та, которая в Зайде».

1039 Т. е. указанный фрагмент словно содержит противоречие: человечность берется сама по себе, т. е. абстрагированно от чего-либо иного, тогда как ее бытие в Зайде означает, что она есть и человечность, и нечто иное, которое в Зайде, т. е. смешано с другой вещью [233, т. 2, с. 828–829]. Заметим, что такая интерпретация более соответствует кумской версии (см. предыдущее примечание).

1040 Содержащих оговорку типа «человечность *как* человечность», например: «Является ли человек, поскольку он человек, единым или множественным в Зайде и Амре?».

1041 В «неопределенном» (*мухмалӣ*) суждении не уточняется количество индивидов, относящихся к субъекту, – все они или лишь часть их.

1042 Так как здесь не действует закон непротиворечия, ибо отсутствует условие о единства субъекта [233, т. 2, с. 831].

1043 Тогда ответ сводится к одной из двух альтернатив.

1044 Т. е. не обращать внимания на тот факт, что данное суждение является неопределенным (*мухмалӣ*).

1045 Например, человечность.

1046 Человечность, которая в Зайде, тождественна человечности, которая в Амре, или же иная, нежели она.

1047 Такие акциденции воздействуют на сущность (*māхиййā*) в плане индивидуации и становления конкретно сущей, но не в аспекте собственно конституции (*қывāм*) [233, т. 2, с. 832].

1048 Вовне ума.

1049 Мы следуем версии чтения *лā̄-'анна-ху*, о которой упоминает редактор кумского издания, вместо версии *ли-'анна-ху*, фигурирующей в каирском и кумском изданиях.

1050 Животное в качестве безусловной природы, т. е. естественной универсалии.

1051 Т. е. в качестве одного из индивидуальных, конкретных вещей.

1052 В § 4.1 «Безусловная природа».

1053 Т.е. отрицательную частицу *гайр* («не») следует отнести к предикату (животное должно быть частным или [быть] не-частным), а не к связке/глаголу (животное должно быть частным или не [быть] частным). В арабо-мусульманской логике отрицание при связке (А не есть Б) обозначается как *сальб* («отрицание»), а при субъекте (не-А есть Б) или предикате (А есть не-Б) – *'удӯль* («отклонение, перестановка»; совр. – «метатеза», «метатетическое [отрицание]» – от греч. metathesis; здесь отрицание отклоняется от связки к субъекту или к предикату). Весьма неадекватен встречающийся в литературе на европейских языках перевод термина *'удӯль* словом типа “equipollence”.

1054 Животное как таковое.

1055 Под «условием» здесь подразумевается аспект рассмотрения в плане единого или многого, общего или частного и т. п.

1056 Т. е. вне ума.

1057 В первом случае оно [напрямую] создано (г. *'абда'а*), т. е. без посредства материи, времени и потенции (*исти'дад*); во втором – явлено к бытию через посредство таковых [233, т. 2, с. 842].

1058 Понятию.

1059 Об этом обозначении см. примечание 1020.

1060 «Универсальность» – араб. *куллиййа*; «целое» – *кулль*; «часть» – *джуз'*; «универсалия» – *куллӣ*; «партикулярия» – *джуз'ӣ*.
Как и предыдущая, настоящая глава практически не имеет параллели в МА; лишь данное в конце главы рассуждение о различии между близкими по звучанию *кулль* и *куллӣ* пересекается с гл. 26 кн. Δ.

1061 Сущность.

1062 Уме.

1063 По аш-Ширази, таково «универсальное», которое прилагается не в техническом, собственно логическом смысле, а, например, к человеку относительно его потомков (Али – алиды), или к стране относительно ее жителей (Египет – египтяне); а также обозначения типа «универсальный разум», «универсальная душа», «универсальная материя» [233, т. 2, с. 852].

1064 Как в этом нуждаются, например, видовые формы тел.

1065 Как в этом нуждаются человеческие души (хотя и не нуждаются в телесной материи для сохранности в бытии по разлучении с телом).

1066 К примеру, небесные тела, души и разумы. См. уточнение в П 2.3^{c}.

1067 Видовые отличия.

1068 В материи она не нуждается ни для явления к бытию, ни для сохранности в бытии.

1069 Т. е. может быть как материальной, так и имматериальной [233, т. 2, с. 854].

1070 Схожим образом дело обстоит с остальными тремя (из пяти) универсалиями – дифференцией, собственным и акциденцией, ибо каждая из них служит родом или видом по отношению к своим подлинным индивидам [233, т. 2, с. 854]. Об авиценновской трактовке принципа индивидуации см. П 2.3^{c} и К 1.5*.

1071 Видовое понятие, например – «человечность».

1072 Понятия, сущности.

1073 Араб. *маḳӯлӓ би-ль-ḳыйӑс*; вместо *маḳӯлӓ* порой фигурирует *ма ʻḳӯлӓ*, чему соответствует перевод: «умопостигаема в связи с».
В оговорке речь идет о соотнесенностях (ед. *ʼидӑфӓ*), например, бытие Зайда причиненным для некоторой причины или познанным для некоторого познающего. Такая предикация не требует соучастия в единой материи, в отличие от случая с утверждающимися акциденциями, такими как белизна и чернота [233, т. 2, с. 855].

1074 Здесь «знание» (*ʻильм*) берется как противоположность незнанию (*джахль*), т. е. в смысле наличия в уме формы, которая адекватно соответствует или не соответствует реальности, в отличие от «незнания» как просто лишенности / отсутствия (*ʻадам*) знания. Ибн-Сина приводит примеры с контрарными характеристиками, поскольку они самые яркие; но сказанное справедливо и в отношении других разрядов противолежания [233, т. 2, с. 854–855].

1075 В таком случае, помимо соединения в одной самости противоположащих акциденций (акциденций Зайда и Амра), соединились бы и самостные противолежащие – разумное и неразумное [233, т. 2, с. 855–856].

1076 «Человечность» есть единое понятие (*ма ʻнӑ*), у которого имеется единая дефиниция, в которой соучаствуют (*мушӑрак*) [многие], а не есть нумерически единое, в котором соучаствуют [многие]; так что при рассмотрении человечности не-с-условием она не берется в соотнесенности с вещами в плане общности (*ʻумӯм*) и соучастия (*ишӑтирӑк*), ибо сама по себе таковая не служит ни универсалией, ни партикулярией [233, т. 2, с. 856].

1077 В гл. 5.2 и 5.5 раздела «Психология».

1078 Уме.

1079 В начале предыдущей главы.

1080 В смысле ума.

1081 Как понятию.

1082 Однородная с той.

1083 В «Книге знания» это положение иллюстрируется сравнением со множеством перстней-печатей, у которых один и тот же рисунок: когда кто-нибудь приложит их один за другим, то они оставляют одно и то же изображение [30[а], с. 121; 30[б], с. 251].

1084 Соответствие универсалии многим индивидам.

1085 Форм одного и того же вида.

1086 Сущностей, которые обретают указанные формы.

1087 Ум.

1088 Иррациональный корень (*джазр ʼаṣамм*), например, квадратный корень из 10, выражается только бесконечной десятичной дробью.

1089 Говоря о деятельности души по умопостижению, умопостижению умопостижения, и так до бесконечности.

1090 Иметь отдельное / самостоятельное бытие.

1091 Во второй главе седьмой книги, где доказывается невозможность такого бытия.

1092 К примеру, если человечность Зайда сочетается с материей и акциденциями Амра, то она будет Амром.

1093 Во всех четырех случаях фигурирует *шайʼ* («вещь / нечто»).

1094 Человек как человек существует вовне (*фӣ аль-’а‘йӑн*) бытием (*би-вуджӯд*) внешних (*хӑриджийӑ*) индивидов [233, т. 2, с. 865]. «Человек» в смысле человека, который составляет часть (*джуз’*) каждого конкретного индивида, а это и есть «человек», который предицируется (*маḥмӯль*) индивидам, – такой «человек» существует вовне (*фӣ аль-хӑридж*) [214, т. 1, с. 542].

1095 Наличный арабский оригинал этой строки и последующих строк настоящего абзаца не вполне понятен, встречается в разных версиях и допускает разные чтения. Мы ориентировались на толкование аш-Ширази.

1096 В некоторых рукописях добавлено: «и третьему», что, надо полагать, является опиской. Именно такая расширенная версия фигурирует в основном тексте как каирского, так и кумского изданий.

1097 В оригинале: аспекту (в ед.). В обоих означенных аспектах природа актуально не есть универсалия [233, т. 2, с. 865].

1098 Мы следовали версии одной из рукописей и кумскому изданию. Версию каирского издания* можно понять в том смысле, что во втором, третьем и четвертом аспектах природа не является сущей вовне!

* وهذه الطبيعة موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول ، وليست فيه كلية موجودة بالاعتبار الثاني والثالث والرابع أيضا في الأعيان

1099 Скорее подразумеваются второй и четвертый аспекты; см. предыдущее примечание.

1100 Третий аспект.

1101 Т. е. в уме. Согласно версии «Спасения», «универсалия» говорится, например, о «человечности» или безусловным образом (*би-лӣ-шарṭ*), или при условии, что она сказывается (*маḳӯлӣ*) о многом. Взятая в первом аспекте, универсалия актуально существует в вещах (*фӣ аль-’ашйӑ’*): она есть предицирующееся (*маḥмӯль*) каждой из них, но не как само по себе единое или многое, ибо таковое несвойственно ей как просто «человечность». Что касается второго аспекта, то дело обстоит двояко:

– во-первых, если она берется в аспекте потенции бытия (*аль-ḳуввӑ фӣ-ль-вуджӯд*), когда во [внешнем] бытии будет «человечность», и сама она (*би-‘айни-хӑ*) потенциально сказывается (*маḥмӯлӣ*) о каждом из индивидов, переходя от одного к другому, так что процесс уничтожения касается не ее самости (*зӑт*), а соответствующих индивидов – собственно же она (*би-‘айни-хӑ*) служит чем-то актуально единым в бытии, сказывающимся о каждом из них на некоторое время;

– во-вторых, если берется в аспекте потенции (*ḳуввӑ*), понимаемой в смысле возможности извлечь из нее умопостигаемую форму, которая одинаково относится ко всем индивидам – какой бы из них ни привходил первым к разуму, из него извлекается именно та форма.

Бытие [вовне] потенция имеет согласно второму аспекту, а не первому. Значит, «во [внешнем] бытии нет никакой общей универсалии (*куллӣ ‘ӑмм*); таковая актуально существует именно в уме – это форма, которая в уме и чье отношение (актуальное или потенциальное) с каждым [индивидом] одинаково» [32, с. 536–539].

1102 Отметим, что арабское *куллӣ*, обозначающее универсалию / универсальное, – субстантивированное прилагательное от кулл, обозначающее целое; таковы и сло-

ва *джуз'ӣ* и *джуз'*, обозначающие соответственно партикулярию / партикулярное и часть.

1103 Вовне, среди конкретов (*фӣ аль-'а'йāн*) [225, с. 661].

1104 Индивид слагается из вида и частных акциденций [168, т. 3, с. 95].

1105 О человеке можно сказать «живое», но о единице нельзя сказать «десяток».

1106 О разнице между понятиями *кулль*-«целое» и *джамӣ'*-«целокупное» было сказано в гл. 4.3.

Арабским *кулль* был переведен обсуждаемый в гл. 5.6 МА термин holon / «целое», и словом *куллӣ* был передан термин katholoy / «общее», который в указанной главе фигурирует в качестве одного из трех смыслов обозначения holon. Ибн-Сина словно игнорирует такую трактовку этих терминов.

1107 «Различие» – араб. *фаṣл*; «род» – *джинс*; «материя» – *мāддā*. В аристотелевской «Метафизике» различие между родом и материей упоминается лишь мимоходом и совсем кратко – в гл. 7.12 и 7.13 [81, с. 212, 213].

Как пишет аш-Ширази, в данной главе на примере рода иллюстрируется тезис о том, что понятие, на которое указывает каждое из слов, обозначающих пять универсалий («род», «вид», «дифференция / видовое отличие», «свойство / собственное» и «общая акциденция») таково, что на него данное слово указывает лишь в одном из аспектов, каковые это слово вообще имеет, а именно материя, субстрат, форма или непредицирующаяся акциденция. В частности:

– обозначение, которое в одном аспекте служит родом для своего вида, сказываясь о нем, в другом выступает для него как материя или материальная часть, а также материя для соответствующей дифференции;
– обозначение, которое в одном аспекте служит дифференцией, сказывающейся об индивиде конституируемого ею вида, в другом выступает как форма для материи вида (в другом аспекте служащей родом для него), а также формальная часть и формальная причина для вида;
– обозначение, которое в одном аспекте служит видом, сказывающимся о своих индивидах, в другом выступает как материальная часть для своих индивидов (ед. *шахṣ*), материя и субстрат для своих индивидуаций (ед. *ташахххуṣ*);
– обозначение, которое в одном аспекте служит собственной или общей акциденцией, сказывающейся о своих индивидах, в другом выступает как просто акциденция, которая не предицируется этим индивидам, а таковые служат не индивидами для нее, а субстратами [233, т. 2, с. 870–871].

Еще в части по логике отмечалось, что род служит для дифференции словно материя – для формы. См. К 1.3[б].

1108 См. главу 5.28 МА.

1109 В философии или собственно метафизике.

1110 На одну из пяти предикабилий / универсалий.

1111 Субстрат означенного логического смысла [233, т. 2, с. 868]. О естественном и логическом родах см. К 1.5[а].

1112 Понятие.

1113 В смысле их сущностей. Отчасти употребление арабского *наў'* в обоих смыслах связано с тем, что им было передано греческое eidos.

1114 См. примечание 1107.

1115 Затруднение возникает в связи с тем, что в физике, при обосновании бытия (*'иҫбāт*) естественной фигуры, естественного местоположения (*хаййиз*), естественного движения и прочих естественных вещей, говорится, что телесность есть видовая природа, общая для всех тел, и если бы она предполагала нечто, то таковое имелось бы у всех без исключения тел, а поскольку оно не наличествует у всех, то таковое обусловлено другой, особой природой; но иной раз говорится, что телесность есть род для всех тел – и простых, и составных! [233, т. 2, с. 871].

При постижении различия между телом и материей затруднение снимается: если телесная природа берется по отношению к тем индивидуациям, которые присущи ей в материях, то она будет видом, а если берется по отношению к дифференциям, которые присущи видам тел, то она будет родом [225, с. 664].

1116 Таких как чувство, питание и т. п.

1117 Но вместе с другими вещами.

1118 «И» – араб. *ва*; перевод сделан согласно версии некоторых рукописей и кумского издания; в основном же тексте каирского издания фигурирует *лā*, «без / не».

1119 Т. е. дозволяя наличие такового при существовании его (тела).

1120 Сказывающегося обо многих.

1121 В смысле способного к чувственному восприятию.

1122 Одной из его форм, формальной частью животного и человеческого организма [233, т. 2, с. 872].

1123 Человеку.

1124 Слова о трех модусах – «у коего» (*ля-ху*), «в коем» (*фӣ-хи*) и «вместе с коим» (*ма'а-ху*) – подразумевают три возможные альтернативы, ибо под «чувствующим» понимается:

или нечто, описуемое «чувством» (такая форма производного – «чувствующее» – может относиться как к совокупности описания и описуемого, так и к самому описуемому; здесь подразумевается второй случай, т. е. «чувство» не рассматривается как часть); тогда при допущении другого понятия, такого как рост или питание, это понятие будет «у него»;

(2) или тело, которое имеет рост, питание и чувство, например – животное; тогда понятие о росте и питании будет «в нем»;

(3) или субстанция / тело, у которого имеется свойство «чувство», тогда понятие о росте будет «вместе с ним» в животном [233, т. 2, с. 877–878].

1125 Рост, питание, величина и т. п.

1126 См также К 1.2в.

1127 А не привходящее к нему извне.

1128 Таково, например, «животное» по отношению к «человеку»: к «животному» можно присоединить такие дифференции, как «говорящее», «ржущее» и «ревущее».

1129 Как, например, «организм» человека: он является завершенным как тело, которое растущее и чувствующее; при добавлении к нему понятия «говорящее» оно уже будет внешним для него.

1130 Проблема состоит в следующем: часть есть то, бытие чего отлично и от бытия целого, и от бытия другой части; род же таков, что его бытие тождественно бытию вида и дифференции; как же возможно, чтобы одна и та же вещь была и ма-

терией, и родом; и как возможно, чтобы вещи, различные по бытию, сказывались одна о другой?! [233, т. 2, с. 880].

1131 В отношении простых самостей не возникает такая проблема (см. предыдущее примечание). В простом сущем, например в черноте, разум может различать понятия, одни из которых более общие сравнительно с другими, но все они имеют одно и то же бытие, например: качество, цветность и сужение зрительного луча. Разум может рассматривать их (1) одни без других, (2) одни при условии [наличия] других или (3) без такого условия. Если одно из них (например, цвет) принять за род, материю или вид, а другое (например, сужающее) – за дифференцию, форму или вид, то отсюда не следует, что по бытию его род отличается от его дифференции, или его материя – от его формы; такое отличие – сугубо ментальное [233, т. 2, с. 880].

1132 Не в смысле «рода» или «вида».

1133 Эта телесность как родовое понятие.

1134 У человека, например.

1135 При взятии тела в родовом смысле.

1136 И в таком случае бытие тела как родового понятия включает в себя телесность, взятую в первом смысле, а таковая оказывается частью его [233, т. 2, с. 881].

1137 А следовательно, во втором аспекте животность предшествует телесности.

1138 Виды и индивиды.

1139 Бытие родовой телесности.

1140 Видов.

1141 Наподобие дифференции.

1142 Часть не может сказываться о составном.

1143 По наличии его дифференции.

1144 В аспекте того, что родовая природа как таковая – неопределенна, в как таковой.

1145 Т. е. указанное в отношении родовой природы различие между ее бытием частью, которая не предицируется, и ее бытие собственно родом, имеет место и в отношении остальных четырех универсалий, но там непредицирующаяся часть не называется материей, но формой и др. [233, т. 2, с. 883]. См. примечание 1107.

1146 В смысле ума.

1147 Род для соответствующих качеств.

1148 Ибо оно сразу установлено, завершено для ума.

1149 Указания [как на «вот это»] на его индивидуальное бытие посредством одного из органов чувств, если он поддается чувству, или ментального указания.

1150 Любым индивидом.

1151 Например, сначала душа (ум) должна сделать цвет чернотой (присоединением понятия о сжатии зрительного луча), белизной или каким-либо другим видом [233, т. 2, с. 885].

1152 Помимо дифференций / видовых отличий, делающих его многими видами.

1153 Остается нумерически единым; это имеет место уже после его становления (через дифференции) данным видом.

1154 Они могут меняться или исчезнуть, а видовая природа остается единой.

1155 Т. е. относящейся к любой из [десяти] категорий, будь это сама категория или подчиненный ей род [233, т. 2, с. 886].

1156 Мы следуем версии кумского издания – *'аййа аль-'ашйā'и ши'нā*; в каирском издании фигурирует: *'аййа аль-'ашйа'и шай'ан*.

1157 Возражение исходит из сказанного о том, что ум может делать родовое понятие чем-то указываемым лишь после присоединения к нему других вещей; откуда можно подумать, будто видовому установлению рода препятствует именно его общность / неопределенность и будто любые вещи, которые каким-то образом сочетаются с ним, могут образовать некоторую видовую природу, которая будет подчинена ему [233, т. 2, с. 887].

1158 А таковое состоит в том, что – в отличие от материи – род как род не будет завершенным в аспекте своего понятия, покуда к этому понятию не присоединятся другие понятия [233, т. 2, с. 887].

1159 Условий, которым должны удовлетворять вещи, дабы они служили дифференциями для родов.

1160 Сущности / самости дифференций остаются неизвестными до тех пор, пока посредством доказательства (*бурхāн*) не будет постигнуто их бытие [233, т. 2, с. 888]).

1161 Выяснение означенных условий не входит в задачу данной главы; они будут обсуждаться ниже, в следующей главе.

1162 «Понятия» – *ма'āнū* (ед. *ма'нā*); «внешние» – *хāрджӣ*; «привход» – *духӯль*; «род» – *джинс*; «природа» – *ṭабū'ӣ*.

1163 От которых она зависит для видового установления, а не в своей дефиниции как рода или как материи [233, т. 2, с. 890].

1164 При делении тел на белое и черное.

1165 При делении его на виды или при других способах деления.

1166 Дихотомического деления по типу А и не-А.

1167 У Бахманйара добавлено: «Такое [деление осуществляется] как раз тем, что называется «дифференцией». В самом деле, если устранить дифференцию, то устраняется и род, не говоря уже о виде, поскольку род не переходит от одного вида к другому»* [109ª, с. 318].

1168 Альтернатива А. См. примечание 1166.

1169 Которое было бы более общим.

1170 Дифференция.

1171 Т. е. к роду дифференция не может привходить благодаря чему-то более частному.

1172 В предыдущем случае.

1173 «Разумное» и «неразумное» служат дифференциями для «животного», «белое» и «черное» – для «цвета».

1174 Хотя всякое привходящее со стороны материи не служит дифференцией, но отсюда еще не следует, что привходящее не со стороны материи непременно является дифференцией.

1175 Т. е. это деление по дифференции.

1176 См. второе правило.

1177 Например, при делении «субстанции» на «способную к движению» и «неспособную к движению», или делении «животного» на «способное к письму» и «неспособное к письму»: способность к движению неотлучна от способной к нему субстанции, хотя она и не служит дифференцией для нее, но является одним из конкомитантов ее дифференции, а именно бытия ее с тремя измерениями; точ-

но так же способность к письму есть конкомитант для «разумного», которое выступает дифференцией «человека» [233, т. 2, с. 901–902).

1178 Форму рода в начале движения и форму дифференции в конце его. Когда материя зерна / спермы следует в сторону формы растения / животного, то вначале она обладает родовой формой растения / животного – элементной / минеральной естественной телесностью [233, т. 2, с. 902–903).

1179 Порой может ее и уничтожить, как при сильном холоде или жаре (см. предыдущее примечание).

1180 Например, в аспекте количества, качества и прочих вещей, которые не входят в форму / сущность дифференции.

1181 Т. е. не относится к числу дифференций, поскольку дифференция есть завершенность / энтелехия – конечная или промежуточная [233, т. 2, с. 903).

1182 Качество (*кайфиййа*), благодаря которому сохраняется вид, соответствует форме (*ṣӯрā*), которой обусловлена конституция (*ḳывāм*) этого вида [233, т. 2, с. 904).

1183 Претерпевания / состояния, которые привходят к материям, и конкомитанты, которые сопутствуют дифференциям после их установления (*ḫусӯл*) [233, т. 2, с. 904).

1184 Естественных универсалий.

1185 Пяти универсалий.

1186 В шестой главе, посвященной дифференции.

1187 Араб. *та'ḫīд*, от. г. *'аḫḫада*, «единять / -ить»; как указывается в кумском издании, в некоторых рукописях фигурирует *та'ḫḫуд*, от г. *та'аḫḫада*, «единяться / -иться».

1188 Аш-Ширази полагает, что этот вопрос в целом касается именно единства рода и дифференции [233, т. 2, с. 905–906; см. также примечание 1195. Представляется, что речь идет о единстве рода и своих компонентов, как видообразующих, так и других. Подробнее о единстве рода и дифференции будет сказано в седьмой главе.

1189 Вовне (*фī аль-'а'йāн*) [233, т. 2, с. 906).

1190 Подробнее о единстве рода и дифференции

1191 Конституирующей дифференции, если таковая имеется [233, т. 2, с. 906–907).

1192 Для его делящей дифференции или для дифференций, которые под ним [233, т. 2, с. 907).

1193 Из этих дифференций; речь идет о материи их внешних форм [233, т. 2, с. 907], т. е. форм вовне. Различие между конкомитантом материи и конкомитантом дифференции – такое же, как между формой дифференции и самим его понятием, которое сказывается о виде; посему конкомитант материи есть акциденция (*'араḍ*) в ней, а конкомитант дифференции – акцидентальное (*'арадыī*), которое о ней сказывается акцидентально (*би-ль-'араḍ*) [233, т. 2, с. 907].

1194 Поскольку сопутствующее общему сопутствует и частному, контрадикторные совмещались бы в каждом из его индивидов, т. е. они совмещались бы в нумерически единой вещи! [233, т. 2, с. 908).

1195 Например, конкретного человека – Зайда; дифференции – чувство, питание, рост, воля, разумность и т. п.; акциденции – фигура, цвет и проч.

По замечанию аш-Ширази, понимающего второй вопрос как вопрос о единстве именно рода и дифференции (см. примечание 1188), для большей убедительно-

сти Ибн-Сина берет здесь пример с совокупностью, сложенной из рода, дифференций и акциденций: если такая совокупность представляет собой нечто единое, то еще более единым является сложенное из рода и дифференции, которые оба самостны для вида [233, т. 2, с. 910).

1196 Т.е. является субстанцией.

1197 Телесность может предицироваться ему как более сложному (нежели просто телу) существу.

1198 Как род

1199 Т. е. в смысле совокупности только материи и телесной формы, без чего-то дополнительного.

1200 Теле как роде.

1201 К примеру, род предицируется виду, в котором он не нуждается для своего понятия.

1202 Вида.

1203 Араб. *фӣ ан-наў‘*.

1204 В противоположность роду и дифференции. Это относится именно к подлинному виду, «виду видов» – последнему / низшему виду (см. К 1.5[а]). Таковой не имеет самостных отличий, но только акцидентальные, индивидуализирующие его.

1205 Например, через дифференции.

1206 Араб. *мушӑр[ан] ’иляй-хā*; мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в основном тексте каирского издания фигурирует *аль-мушӑр ’иляй-хā*, чему соответствует перевод: «…конкретизируется указанная (или: указываемая) природа».

1207 Простых форм, таких как форма огня, форма воздуха и др.

1208 Белизна, чернота и т. п.

1209 Их индивидуация и есть их бытие в данном субстрате / материи.

1210 Через субстрат (*маўдӯ‘*) простая форма или акциденция индивидуируется положением (*вад‘*), а также акциденциями этого субстрата, связанными с количеством, качеством и т. п. [233, т. 2, с. 915].

1211 Т. е. когда индивидуация вещи не сводится к ее соотнесенности с некоторым субстратом / материей.

1212 Такова, например, мужскость по отношению к мужчине.

1213 Как в случае со спецификацией через нахождение в данном месте.

1214 Определение, к какому из указанных двух разрядов относится тот или иной специфицирующий признак; это подобно трудности в выяснении того, является ли данная дифференция подлинной, [видообразующей], или нет [233, т. 2, с. 915–916].

1215 «Разъяснение» – араб. *ма‘рӣф*; «дифференция» – *фаṣл*; «верификация» – *таḥḳыḳ*.

1216 Напомним, что араб. *фаṣл* может обозначать как дифференцию / видовое отличие, так и просто отличие / отличающее, различие / различающее, отделение / отделяющее.

1217 Об этих терминах см. К 1.2[в].

1218 Собственно логическая дифференция – как одна из пяти универсалий.

1219 Разумность Зайда выступает индивидом в отношении разумности вообще.

1220 Например, от «разумности» – «разумное».

1221 Род «животное» способен стать «разумным».

1222 Род, вид и дифференция.

1223 Мы следовали кумскому изданию; в каирском же издании вместо *би-ль-фаṣл* фигурирует *би-ль-фи‘ль* («актуально»).

1224 Ибо часть не сказывается о целом [233, т. 2, с. 927]. Ниже, говоря об атрибутах Бытийно-необходимого (в гл. 8.4), Ибн-Сина напоминает, что дифференция (а тем более акциденция) выступает причиной актуального, конкретного бытия рода, но никак не причиной его сущности (*māхиййä, ẖаḳīḳä*) – «разумность» не является конституирующим элементом живого существа; род «животное» становится сущим, т. е. «человеком», именно благодаря дифференции «разумное», однако разумность не является конституирующим элементом «животности» как таковой.

1225 Т. е. одна из десяти категорий, которые суть высшие роды.

1226 Например, «человек» и «лошадь» подчинены общему роду «животное»; понятие «разумное» служит дифференцией, обособляющей «человека» от «лошади», но это понятие не инаковое по отношению к самости / сущности «человека», посему не нуждается в другой дифференции.

1227 Применительно к человеку эти два обозначения – *ẕихн* и *‘аḳль* – Ибн-Сина часто употребляет синонимично, хотя в собственном смысле *ẕихн* понимается им как сама способность / предрасположенность души к обретению знания [32, с. 169; 5, 3.9. с. 259]. Как полагает аш-Ширази, разница между ними состоит, возможно, в том, что имеющееся в первом (*ẕихн*) понятие о вещи предполагает некоторый коррелят вовне, а во втором (*‘аḳль*) таковое не обязательно [233, т. 2, с. 931].

1228 В смысле понятия.

1229 «Животное» обычно определяется как субстанция, тело, растущее, ощущающее, волительно движущееся (*мутаẖаррик би-ль-’ирāдä*).

1230 Прежде всего, от других дифференций.

1231 И тогда оно нуждается в дифференции.

1232 В таком случае оно нуждается в дифференции.

1233 Соотнесенности воспринимающего и воспринимаемого.

1234 Под «бытием», например.

1235 Араб. *каўну-ху ẕа нафс нāтыḳä*.

1236 В пересказе аш-Ширази: из соотнесенности (*’иḍāфä*) [233, т. 2, с. 933].

1237 Этой субстанцией служит разумная душа.

1238 Данное понятие принадлежит двум категориям, посему оно не из числа подлинно (*мута’ṣṣылä*) сущих, у которых имеется дефиниция, составленная из рода и из делящей его дифференции; что же касается статуса такового, то оно не существует по самости, но только в чисто ментальном смысле (*би-ль-и‘тибāр*) [233, т. 2, с. 933].

1239 Имеется в виду деление «субстанции» как категории на пять субстанции – «разум», «душу», «материю», «форму» и составленное из двух последних «тело». Четыре простые из этих субстанций имеют, по умственному анализу, дифференции, но не наподобие дифференций составных [субстанций], которым соответствуют формы вовне, ибо несоставное не имеет вовне ни материи, ни формы, но его самость есть его форма, если эта самость актуальна (*би-ль-фи‘ль*), а не как материя, у которой потенция (*ḳуввä*) тождественна акту (*фи‘ль*) [233, т. 2, с. 933].

1240 Это относится и к количеству, и к остальным категориям.

1241 В смысле понятия.

1242 Логическая дифференция.

1243 Под «дифференцией по словообразованию» понимается, например, «животная душа» в отношении «ощущающего», «разумная душа» в отношении «разумного», а также все видовые формы естественных дифференций тела [233, т. 2, с. 934].

1244 Собственно логической.

1245 Дифференциям вида не обязательно соответствуют видовые формы вовне [233, т. 2, с. 935].

1246 Составные субстанциальные виды таковы, что род каждого из них взят из некоторой материи, а дифференция – из некоторой формы; у простого же вида субстанции (например, разум, душа и т. п.) и род его не соответствует какой-то материи, и дифференция его не соответствует какой-то форме; форма – это дифференция по словообразованию [233, т. 2, с. 935].

1247 Без уточнений типа «животное» или «субстанция».

1248 «Разъяснение» – араб. *та‘рīф*, «соответствие» – *мунāсабā*; «дефиниция» – *ḥадд*; «дефинируемое / дефинированное» – *маḥдӯд*.
В настоящей главе показывается, как части дефиниции (род и дифференция), каждая в отдельности и вместе взятые, тождественны (*‘айн*) дефинируемому, и как возможно, чтобы дефиниция была множественной, а дефинируемое – единым [233, т. 2, с. 955].

1249 Метафизики или логики.

1250 В некоторых рукописях – «часть».

1251 В некоторых рукописях отсутствует слово «части / часть».

1252 Т. е. само дефинируемое также должно состоять из двух частей, обозначаемых родом и дифференцией.

1253 Род служит частью вида.

1254 Суть ответа: если существует вид, то его бытие включает в себя бытие какой-то дифференции; а не так, что бытие этой дифференции присоединяется к нему извне; отсюда явствует, что дефиниция составлена из рода и дифференции, в отличие от дефинируемого – рода, хотя в бытии дефиниция тождественна дефинируемому [233, т. 2, с. 938–939].

1255 Аш-Ширази замечает, что раньше была указана разница между родом-дифференцией и материей-формой; вид составлен из материи и формы, а не из рода и дифференции [233, т. 2, с. 937].

1256 Не животное, которое, наряду с бытием животным, есть еще нечто другое – разумное.

1257 Как род.

1258 Оно устанавливается лишь при добавлении к нему некоего другого – разумного.

1259 Без конкретизации, каково это восприятие – посредством чувства, воображения или разума.

1260 Т. е. различает животных, которые имеют только чувство, от тех, которые имеют также и воображение, и от тех, которые еще имеют разум.

1261 Будь это сказывающимся по соименности или по словообразованию [233, т. 2, с. 939].

1262 А не бытие имеющим чувство [233, т. 2, с. 940].

1263 Ибо он есть нечто бытийное вовне, тогда как имена и дефиниции, по которым определяются вещи, относятся к универсальным атрибутам и характеристикам [233, т. 2, с. 940].

1264 Т. е. как общее прилагается к частному, а не как целое – к части.

1265 В логике; см. К 1.1[г].

1266 Указывающих на бытийную суть душ.

1267 Вставка согласно толкованию аш-Ширази [233, т. 2, с. 941].

1268 О подлинных дефинициях и самостных дифференциях.

1269 Приложением к ним имен, произведенных от их конкомитантов.

1270 В связи с этим аш-Ширази замечает, что вовне есть вещи, бытие которых установлено аподиктическим доказательством (*бурха̄н*), но вместе таковые не могут наличествовать (*хуṣӯл*) в нашем уме, – например, Бытийно-необходимое; так обстоит дело и с некоторыми подлинными дифференциями: они скрыты для ума, но по их конкомитантам и последствиям доказательство указывает на них [233, т. 2, с. 942], на их бытие.

1271 Для человека.

1272 Т. е. в смысле вида, который завершен (*та̄мм*) в аспекте бытия или составляет материальную часть другого вида, более завершенного по бытию [вовне] и по установлению [умом] (*маҳаṣṣул*) [233, т. 2, с. 943].

1273 Например, разумное или ощущающее.

1274 При сопутствии речь идет о двух разных вещах, тогда как род и дифференция суть словно едина вещь.

1275 Соединение материи рода с материей вида или его формой или соединение материи одного из них с формой другого, и наоборот [233, т. 2, с. 943].

1276 Благодаря некоторой форме или ей подобному.

1277 Наподобие соединения органов в организме.

1278 Как в случае соединения элементов в естественных составных вещах – минералах, растениях и животных; считается, что в таких смесях элементные формы сохраняются, а превращения касаются их качеств [233, т. 2, с. 945].

1279 Пример соединения субстрата с акциденцией.

1280 Еще более слабым выступает соединение, при котором единство не есть нечто реальное (форма или устойчивая акциденция), а относительное (*и‘тиба̄рӣ*), как в случае с единым городом или единым войском [233, т. 2, с. 946].

1281 Во внешнем бытии.

1282 Бытие второй не добавляется к бытию первой.

1283 Животное, например, может стать человеком, лошадью и ослом.

1284 По смыслу.

1285 Например, разумное.

1286 Устанавливает. Мы следовали версии кумского издания – *йу‘аййну вуджӯда-ху*; в каирском издании дано: *та‘аййана вуджӯду-ху*, «бытие которого конкретизируется».

1287 Бытие разумного, т. е. человеческая форма, и есть само бытие животного как животного вообще; а не так, что у животности есть некоторое бытие, у разумности – другое бытие, и эти два бытия, соединившись, стали бытием человека [233, т. 2, с. 947].

1288 Вставка согласно компендиуму Бахманйара [109[a], с. 319].
1289 Линией, например.
1290 При этом условии.
1291 Все общее, будучи специфицировано в своей общности, уже перестает быть общим [109[a], с. 319].
1292 Из трех – линией, поверхностью или объемом / телом.
1293 Допускает равенство.
1294 Величина.
1295 И о каждом из трех (линии, поверхности и объеме) говорится как о величине; и о величине в каждой из них говорится как о самой этой вещи: о линейной величине сказывается, что собственно данная линия есть величина, а собственно данная величина есть линия, без какой-либо инаковости между ними – ни вовне, ни в представлении [233, т. 2, с. 948].
1296 Как универсальное понятие, общее между тремя, – «нечто, которое допускает равенство».
1297 Делимость в одном направлении, двух или трех.
1298 В качестве или линии, или поверхности, или объема / тела.
1299 И бытие данной величины величиной есть то же самое, что и ее бытие линией, и наоборот; так обстоит дело и в отношении поверхности и тела [233, т. 2, с. 949].
1300 Первых трех разрядах соединения – в них нет означенного единства рода и дифференции. Животное, например, таково, что его материя и форма различны по своему бытию, тогда как бытие соответствующих рода и дифференции едино [233, т. 2, с. 949].
1301 Не-определенного.
1302 Например, линия есть установленная видовая вещь, отличная от поверхности и тела; ее можно рассматривать и как линию, т. е. величину, делимую в одном направлении, и как просто величину, без дополнительного условия [233, т. 2, с. 950].
1303 В аспекте простоты и составленности.
1304 Из материй и форм.
1305 К примеру, три величины (линия, поверхность и тело), простые субстанции (формы, души и др.).
1306 Только ментально.
1307 Родовая природа установится только как уже варьируемая по видам, у рода нет иного бытия кроме бытия дифференции [233, т. 2, с. 951].
1308 Универсальных природ.
1309 Мы следуем версии кумского издания – *тан ʻату*; в каирском издании и соответствующих рукописях: *таби ʻат*, *таб ʻасу*, *танба ʻису*, *ли-ба ʻс*.
1310 Определяя / дефинируя ее.
1311 О человеке.
1312 Если рассмотреть дефиницию как дефинируемое.
1313 Не говоря уже о внешнем бытии.
1314 Из животного как рода и из разумного как дифференции.
1315 Уме.
1316 Араб. *би-ʼанна-ху хува.*

1317 В сущности дефинируемого – человека.

1318 Понятия «животное» и «разумное» отличны друг от друга, и по своему смыслу ни одно из них не есть сложенное из них – «человек».

1319 Т. е. этим мы не хотим сказать, что понятие животности в данной вещи [тождественно] понятию разумности, но только то, что бытие животности в ней завершилось и установилось бытием разумности [233, т. 2, с. 953].

1320 Араб. *фӣ аль-ḥадд*. «Модуляция» – *ташкӣк* (см. К 2.1[б]). Сказанное в этой главе о модуляции дефиниции применительно к субстанции и акциденциям отчасти соответствуют гл. 7.4–7.5 МА; о тождестве–нетождестве дефиниции и дефинируемого – гл. 7.6 (при значительном отличии авиценновской трактовки от аристотелевской); о том, что единичная вещь имеет сущность, но не дефиниции – гл. 7.10 и 7.15.

1321 Дефиницией.

1322 Т. е. модулированно. О предшествовании–последовании см. К 2.10[а].

1323 Точнее: простую субстанцию.

1324 Без посредства чего-либо.

1325 Акциденции, а также вещи, составленные из субстанции и акциденции или из материи и формы.

1326 Их бытие зависит от чего-то иного, нежели от них самих.

1327 Путем предикации [233, т. 2, с. 957].

1328 Поскольку акциденция определяется через субстрат.

1329 Субстанция.

1330 Об этом примере см. гл. 7.5 МА.

1331 В отличие от русского «курносый» араб. *’афṭас* (ж. р. *фаṭсā’*) не содержит в себя слова «нос», но применяется только в отношении носа.

1332 С излишком.

1333 Когда в дефиниции не берется во внимание отсутствие или наличие излишка [233, т. 2, с. 958].

1334 Как в случае с номинальными определениями.

1335 Из части по логике.

1336 Вставка согласно аш-Ширази [233, т. 2, с. 958].

1337 Абу-Усман Амр ибн Бахр аль-Кинани аль-Басри, более известный как аль-Джахиз – филолог-энциклопедист, представитель мутазилитской школы калама (ум. 869).

1338 И акциденций.

1339 Дефиниция простого точно (без излишка) совпадает с его самостью; здесь «простое» означает не имеющее частей и не зависящее от чего-либо; «сущность» – дефиницию; «самость» – суть вовне (*хувиййа хāриджиййа*) [233, т. 2, с. 959].

1340 Но сущность принимающего была бы больше сущности принимаемого. У аш-Ширази далее следует: «ибо самость (*зāт*) его (принимающего) составляло бы или само (*нафс*) принимаемое, или составленное из принимающего и принимаемого; если само принимаемое, а всякое принимаемое – форма, принимаемое служило бы формой…» [233, т. 2, с. 959].

1341 Ибо бытие ее (вещи) зависит от чего-то иного, нежели оной (формы) [233, т. 2, с. 959].

1342 Это вторая альтернатива (см. примечание 1340) – когда самость принимающего есть составленное из принимающего / материи и принимаемого / формы.

1343 В этой дефиниции материя оказывается взятой дважды, в двух аспектах: во-первых, поскольку она составляет одну из двух частей составного; во-вторых, поскольку ею конституируется другая часть – форма [233, т. 2, с. 959].

1344 Из сказанного о том, что дефиниция не соответствует ни составному, ни форме, и что форма составного не есть его самость [233, т. 2, с. 959].

1345 Или: между сущностью в составном [и сущностью в простом], а также между формой [в составном и формой в простом]. По аш-Ширази, первая версия чтения более подходящая, хотя и тезис, соответствующий второй версии, тоже требует рассмотрения [233, т. 2, с. 959].

1346 Вовне.

1347 Другая вещь – материя.

1348 У Бахманйара сказано: и «самость» есть один из конкомитантов составного, наподобие «вещи» (*шай'*), и «родовость» (*джинсиййа*) [109[a], с. 321].

1349 Например, Зайд.

1350 При абстрагировании от наличия излишка сравнительно с дефинируемым.

1351 Т. е. прилагающиеся ко многим вещам, общие / универсальные.

1352 Например, видением воочию или осязанием.

1353 В смысле набожного, благочестивого, святого.

1354 Или чувственного указания [233, т. 2, с. 963].

1355 Но тогда это не будет дефиницией или умственным определением (*та'рīф*) [233, т. 2, с. 963].

1356 Т. е. вид представлен одним-единственным индивидом, как в случае с небесными реалиями (разумами и телами соответствующей сферы).

1357 Так в оригинале. Текст (со слов «Вместе с тем»), видимо, дефектен. Если связать его с рассуждением о перманентном единственном индивиде данного вида, как то делает аш-Ширази, то текст понимается так: разум способен к описанию (*расм*) такого индивида в его специфичности (*би-хуṣūṣы-хи*) посредством универсальных квалификаций (ед. *на'т*), ибо его индивидуация (*ташаххуṣ*) есть один из конкомитантов его вида, посему его описание сохраняется в бытии, а не уничтожается; но нет уверенности в бытии описуемого и перманентности сказывания о нем описания, разве что посредством умственного довода (*далīль*), который универсальным способом заключает о его (индивида) перманентности [233, т. 2, с. 963]. При такой идентификации последняя фраза «разум порой ведает о сроке его продолжительности» подразумевает умственное заключение о перманентности.

Но текст можно связать с рассуждением о переходящих множественных индивидах, и тогда означенная фраза понимается в буквальном смысле.

1358 См. предыдущее примечание о двух идентификациях.

1359 Араб. *йу'раф*; возможное чтение: *йу'арраф* («определяется»).

1360 Перманентно.

1361 Араб. *'ибḳā'и-хā*; по свидетельству аш-Ширази, в некоторых рукописях фигурирует версия *'ūḳāни-хā* («сделать их истинными / достоверными») [233, т. 2, с. 965].

1362 «Соотношение» – араб. *мунāсабā*; «дефиниция» – *ḫадд*; «части» – *'аджзā'* (ед. *джуз'*). В настоящей главе показывается, как у некоторых дефиниций имеются части, каковые представляют собой части дефинируемого [233, т. 2, с. 955]; как части дефиниции могут быть последующими (*мута'ххиррā*) сравнительно с дефинируемым, в отличие от частей дефинируемого, которые никак не бывают таковыми [233, т. 2, с. 970].

Проблематика данной главы составляет часть проблематики главы 7.10 МА.

1363 Как части дефиниции при дефинировании вида.

1364 Не служат бытийными частями для него, ибо вид не имеет частей: и род есть сам он (*'айну-ху*), и дифференция есть сам он [233, т. 2, с. 970–971].

1365 Но в континуальных количествах (например, величинах) это имеет место потенциально, а в дискретных количествах (числах) – актуально [233, т. 2, с. 971].

1366 Как в случае с телами (ед. *джисм*), у которых есть материя и форма: например, животное, состоящее из души и тела (*бадан*), каковые служат двумя частями для вида и каковым соответствуют растущее тело и ощущающее тело, которые служат частями для дефиниции [233, т. 2, с. 971].

1367 Араб. *зāхир аль-ḫāль*.

1368 У Бахманйара сказано: части дефиниции должны предшествовать дефинируемому [109[a], с. 322]. Дефиниция производится через самостные (*зāтиййāт*), а таковые первее дефинируемого [233, т. 2, с. 971].

1369 Араб. *қыṭ'аṭ ад-дā'ирä* (букв. часть круга / окружности). Напомним, что слово *дā'ирä* обозначает и круг, и окружность. Возможно, речь здесь идет о дуге (*қаўс*) окружности, и именно так этот пример воспроизводится у аш-Ширази [233, т. 2, с. 971–972].

1370 Как его часть.

1371 Здесь дефинируемое первее (*'ақдам*) частей дефиниции, ибо вещь дефинируется через то, частью чего она служит [233, т. 2, с. 971].

1372 Ибо должно быть, чтобы целое дефинироваось через свою часть, а не часть – через свое целое.

Отметим, что у Бахманйара все три означенных примера иллюстрируют некорректную дефиницию. Как он указывает, в случае с пальцем и человеком ошибка возникает из-за того, что нечто акцидентальное принимается за нечто самостное, а в случае с острым углом и сегментом – из-за того, что нечто потенциальное принимается за актуальное [109[a], с. 322].

1373 В некоторых рукописях, а также в кумском издании и у аш-Ширази, вместо слова *наў'* («вид») фигурирует *маўдӯ'* («субстрат»).

1374 Круга.

1375 Вставка согласно толкованию аш-Ширази [233, т. 2, с. 974].

1376 Круг.

1377 Как отмечает аш-Ширази, это не противоречит сказанному выше о том, что индивид (*шаҳ̣с*) как индивид не имеет дефиниции, ибо там подразумевалось, что индивид не имеет дефиниции в аспекте его индивидуальности (*шаҳ̣сыййā*), а не то, что у него нет дефиниции в аспекте его видовой (*наў'ийā*) или разрядовой (*ṣынфийā*) самости. Например, у Зайда есть дефиниция в аспекте его человечности, которая служит основой его сущности, и у него есть дефиниция в аспекте его бытия завершенным со стороны органов, черным, знающим и т. д.; но,

конечно, дефиниция или дескрипция образуется только из универсальных интеллектных представлений (ед. *таṣаввур*) [233, т. 2, с. 976–977].

1378 Завершенный человек.

1379 Окружность и прямой угол.

1380 Но только потенциальной.

1381 *Вахм* и *фарḍ* порой употребляются синонимично; при различении их *вахм* обозначает воображение (включая эстимацию), *фарḍ* – собственно ум.

1382 Суть различия: для круга понятие о части является соотносительным (*'иḍāфӣ*), а для прямого угла – нет.

1383 Как вовне, так и в уме.

1384 Видимо, в смысле определения / *та'рӣф*.

1385 Соотнесенность с прямым углом.

1386 Или: «и не указывает [разъяснение]».

1387 Араб. *фӣ 'идхāли 'иḍāфатин би-ль-фи'ли*, букв. «во введении соотнесенности в акте». Конструкция проблематична; текст, возможно, дефектен. Но о том, как потенциально указывается на соотнесенность, будет сказано далее.

1388 Сказанное ниже относится и к телесному / пространственному углу, но Ибн-Сина берет именно плоскостной, поскольку он наиболее известный [233, т. 2, с. 980].

1389 Одной линии относительно другой.

1390 Когда одна линия будет словно продолжением другой.

1391 На фоне указанного соединения, по сравнению с ним.

1392 Линии, от которой отчитывается отклонение.

1393 Ибо она не соединена.

1394 По объяснению аш-Ширази, линия, которая полагается отклоняющейся от таковой, вместе с ней будет словно одной прямой линией, и у одной и той же линии нет отклонения от самой себя [233, т. 2, с. 982].

1395 При различении примеров с сегментом и острым углом указывалось, что оба таковых суть части потенциально, но сегмент появляется из целого, которое актуально суще, а острый угол существует без прямого; тогда возникает следующий вопрос: определение (*та'рӣф*) острого как меньше прямого оказывается определением вещи через нечто, у которого нет установления (*ḫуṣӯл*), а такое определение ложно [233, т. 2, с. 983].

1396 Т. е. не существует актуально.

1397 Как отдаленная потенция.

1398 Араб. *манийй*^{ан}; мы следуем версии кумского издания; в каирском издании фигурирует *маййит*^{ан} («мертвым»).

1399 Не через такой же острый угол.

1400 Все три термина могут обозначать одно и то же; прямой угол отличается тем, что его индивиды равны в аспекте количества. Обычно термин *мусāвāт* обозначает единство в аспекте количества, а *мумāṣалӣ* – единство в аспекте вида / видовой сущности (см. ниже, главу 7.1). По аш-Ширази, здесь *ваḥданиййа* / единство охватывает оба предыдущих видов единства. Кроме того, поскольку угол принадлежит или к категории количества согласно одним философам, или к категории качества, свойственного количеству, согласно другим, то его единство

по количеству и служит для него единством по виду либо предполагает таковое [233, т. 2, с. 984].

1401 Возможно, таково высказывание оппонента, по которому на сей манер можно было бы определять острый и тупой углы, не прибегая к прямому [233, т. 2, с. 984].

1402 Отсылка проблематична. Аш-Ширази считает, что речь идет о сказанном в начале части по логике касательно сущности (*māхиййā*) и ее частей [233, т. 2, с. 985], подразумевая, надо полагать, главу 1.7 в первом разделе «Введение», посвященную сущности.

Заметим, что слово *māддā* / «материя» в указанном тексте Ибн-Сины может быть опиской от слова *māхиййā* / «сущность».

Книга шестая

1403 «Разряды» – араб. *’аḳсāм* (ед. *ḳысм*); «причины» – *‘иляль* (ед. *‘илля̄*); «характеристики» – *’аḫвāль* (ед. *ḫāль*). В редких случаях вместо термина *‘илля̄* Ибн-Сина употребляет *сабаб* (мн. *’асбāб*). Данная глава соответствует гл. 5.2 МА.

1404 В части по логике (в частности в гл. 2.9 и 4.4–4.5 раздела «Доказательство») и особенно в части по физике (в гл. 1.10–1.12 первого раздела – «Общая физика»).

1405 В близком смысле Ибн-Сина употребляет обозначения *māддā* («материя») и *хайӯля̄* / («гиле»); см. К 4.1[6].

1406 Эти четыре разряда выделены в гл. 5.2 МА.

1407 Оговорка «в которой находится потенция бытия этой вещи» призвана исключить из материальной причины таковое, о каковом можно подумать как о принадлежащем ей, например: четверка – для четности, огонь – для теплоты [233, т. 2, с. 993].

1408 Или производящей / действующей (*фā‘илиййā*) причиной.

1409 Т. е. по своей самости производитель не может служить вместилищем для вещи, которая является формой для него; что же касается вмещающегося (*ḫалль*), которым вместилище не оформляется (например, акциденции), то вместилище может служить производителем для него: главное, чтобы аспект действия и аспект восприятия были разными [225, с. 685–686].

1410 Как в случае с врачом, когда он лечит самого себя.

1411 Араб.: (فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله).

1412 Т. е. действующая причина как действующая не может служить одновременно и конечной / целевой причиной – той, ради чего совершается данное действие. Если случается такое совпадение, то в разных аспектах, как, например, если строитель дома (его производящая причина) окажется также одним из людей, для которых строится дом (его конечной причиной): здесь строитель служит конечной причиной дома не как строитель, а как будущий обитатель.

1413 Сказанное о производителе как о вызывающем бытие.

1414 Или целевой (*гā’иййā*) причины; иначе – перфекционной (*тамāмиййā*) причины.

1415 Примером первой служат деревянные доски по отношению к ложу, примером второй – к его облику (*шакль*, *та’лӣф*) [32, с. 519].

1416 Упомянутая выше (при альтернативе 1.1) гиле также является элементом (*‘унṣур*).

1417 См. К 4.1[6].

1418 В смысле причин.

1419 Такой принцип собственно и называется «субстратом» [109[a], с. 324].

1420 От гиле.

1421 Т. е. в аспекте принятия (*қабӯль*). См.: [109[a], с. 324].

1422 В «Спасении» излагается несколько иная дедуктивная схема причин, с фактическим выделением шести их разрядов. Согласно этой схеме, принцип бывает или (1) словно частью для причиненного, (2) или нет. В первом случае он служит либо (1.1) частью, актуальное бытие которой не влечет за собой актуальное бытие причиненного, и таковой есть «элемент» (*ʻунсур*), [точнее – гиле для составного (*мураккаб*); см. ниже], (1.2) либо частью, актуальное бытие которой непременно приводит к актуальному бытию причиненного, и таковой есть «форма», [точнее – форма для составного]. Если же причина не схожа с частью, то (2.1) либо эта причина разлучена (*мубайин*) с самостью причиненного, (2.2) либо она соединена (*мулāқӣ*) с ней. При первой альтернативе или (2.1.1) причина квалифицирует (г. *наʻата*) причиненное, и таковая есть форма для гиле; (2.1.2) или причина квалифицируется причиненным, и таковая есть субстрат для акциденции. При альтернативе 2.2 причина будет (2.2.1) либо вещью, от которой исходит бытие причиненного, но не ради которой [реализуется] это бытие, и таковая есть «действователь»; (2.2.2) либо вещью, от которой не исходит бытие, но ради которой [реализуется] данное бытие, и таковая есть «цель». Значит, причины бывают гиле для составного, формой для составного, субстратом для акциденции, формой для гиле, действователем и целью [32, с. 518–519].
Далее следует такое уточнение. Гиле для составного и субстрат для акциденции объединяет то, что оба они суть такая вещь, в которой имеется потенция (*қуввӑ*) бытия причиненного; форму для составного и форму для гиле объединяет то, что они суть такая вещь, благодаря которой причиненное делается актуально (*би-ль-фиʻль*) сущим, не будучи разлучным (*гайр мубайин*) [32, с. 519].

1423 Элемент как гиле.

1424 Из элемента / гиле и формы.

1425 Араб. *би-ль-ʻарад*; в некоторых рукописях – *ли-ль-ʻарад*, «для акциденции». В таком случае речь идет о субстрате как причине для акциденции.

1426 У Бахманйара сказано: потенциальная вещь как таковая не выступает в качестве начала / принципа для бытия (*вуджӯд*) – иначе небытие (*ʻадам*) должно было бы служить причиной бытия. Вот почему тело (*джисм*) не может быть причиной какого бы то ни было бытия. Ведь тело состоит из гиле и формы, а форма без гиле не совершает никакого действия, поскольку без нее она не существует. Форма действует посредством материи / *мāддӑ* (потому что всякое действие может проистекать от действователя только после его индивидуации, индивидуация же тел обусловливается положением, а положение опосредствуется материей), так что материя служит ближайшей причиной. Если же тело служило бы причиной бытия, то небытие давало бы бытие, материя предшествовала бы форме!… Словом, тело состоит из существующих гиле и формы, так что бытие его по отношению к той и другой выступает как нечто последующее. Поэтому если бы одно тело выступало по отношению к другому в качестве причины, то оно прежде всего должно было бы служить причиной для материи и формы, что, однако, невозможно [109[a], с. 324; в цитируемом переводе вместо «гиле» фигурирует «первоматерия»].

1427 См. примечание 1425.

1428 Аристотель также говорит о четырех разрядах как о видах [81, 5.2, с. 147]. Не совсем ясно, однако, употребляется ли термин «вид» обоими философами в строгом смысле.

1429 Субстрат выступает в качестве причины по отношению к акциденции, будучи причиной ее конституции (*қывāм*), и по отношению к сложенному из него самого и акциденции, будучи его частью [109[a], с. 325]; причиной бытия он служит для акциденции, но не для составного [225, с. 690].

1430 Сложенного из материи и формы.

1431 Грамматически слова «обе они» могут относиться как к форме и материи, так и к указанным двум сторонам рассмотрения; скорее речь идет о втором, и именно такой идентификации придерживается аш-Ширази [233, т. 2, с. 999].

1432 В качестве причины для составного.

1433 Своему причиненному, составному.

1434 Отделенный (*муфāриқ*) принцип – производящий; прежде всего – Деятельный разум.

1435 В причиненном как его часть; и к этому собственно и сводится ее роль в качестве причины.

1436 В качестве фактора бытия материи.

1437 Материи.

1438 Тот же отделенный принцип – см. примечание 1434.

1439 Причиненное – материю.

1440 По толкованию аш-Ширази, «…через нее таковой…» [233, т. 2, с. 999].

1441 Версия Бахманйара: если бы она (форма) существовала актуально без материи [109[a], с. 325].

1442 В гл. 9.5.

1443 Равным образом, материя есть материальная причина для составного, материя для формы, но не материальная причина для нее [233, т. 2, с. 1000].

1444 Природа (*ṭабīʻä*) здесь понимается как видовая форма, рассматриваемая в качестве принципа движения и покоя.

1445 О действующей причине см. также К 4.1.

1446 «Возможность / контингентность» – араб. *ʼимкāн*; «возникновение» – *ҳудӯс*. Так озаглавлена соответствующая глава в «Спасении», но с добавлением в конце: «как сие воображают слабые мутакаллимы (*ду'афā' аль-мутакаллимūн*)». Для мутакаллимов возникновение есть явление к бытию после небытия; в отличие от них, Ибн-Сина считает, что «действователь не выступает в качестве причины возникновения, [но в качестве причины бытия]» [109[a], с. 327; вставка согласно арабскому оригиналу – 109, с. 526].

1447 Букв.: «не было».

1448 В смысле позитивной / экзистенциальной причины.

1449 Не всякое небытие может быть отнесено к какой-то причине; в частности, бытийно-невозможное (*мумтани' аль-вуджӯд*) само по себе – соучастник Бога, совмещение контрадикторных свойств и тому подобное: небытия таковых не восходят к какой-либо причине; равным образом, сам факт бытия вещи именно после не-бытия не имеет производителя / причины [233, т. 2, с. 1004].

1450 Араб. *каўну вуджӯди-хи*.

1451 А значит, оно возможно / контингентно, а таковое нуждается в причине.
1452 Абстрагированно от того факта, что оно после небытия.
1453 Т. е. сам факт бытия вещи именно после небытия не вызывает потребности в производителе: в нем таковая нуждается лишь со стороны того, что она контингентна.
1454 Посему нуждается в производителе.
1455 И о предшествовавшем бытии нельзя говорить, что оно может служить до бытия и не служить таковым [233, т. 2, с. 1005].
1456 При обсуждении вопроса о возможности (*'имка̄н*) вещи и последующей ее потребности в производителе [233, т. 2, с. 1005].
1457 И нет причины у возможного / контингентного (*мумкин*), которое перманентно (*ба̄кы̄*) [наподобие небесных реалий] или продолжающееся (*мустамирр*) наподобие человеческих душ [233, т. 2, с. 1006].
1458 А значит, не может не существовать.
1459 По явлении вещи к бытию.
1460 Букв.: «а бытие вещи [таковой, что] у нее реализовалось возникновение» (*каўну аш-шай'и ḳад ḥаṣала ля-ху аль-ḥудӯṢу*).
1461 Во вторую альтернативу; Ибн-Сина обосновывает истинность именно третьей альтернативы.
1462 Свойства, относительно которых предполагается, что после возникновения сущность стала необходимой благодаря им.
1463 Тогда как она полагалась возникшей!
1464 Возникновением.
1465 Ибо покуда вещь не будет необходимой сама по себе, она не может стать причиной необходимости другой вещи [233, т. 2, с. 1008].
1466 Свойством возникновения.
1467 Которая сама по себе абсурдна [233, т. 2, с. 1008].
1468 В гл. 1.6.
1469 Прежде всего, речь идет о Боге как творце / делателе мира.
1470 Вначале не был производящим, а потом стал таковым.
Если, например, в отношении вещи, описывающейся свойством белизны, ставить перед понятием о таком описании условие о неописуемости этим описанием, т. е. если при полагании ее белой полагать еще и не бытие ее белой, то она не будет белой в том аспекте, в котором она белая [233, т. 2, с. 1009–1010].
1471 Например, желание производить.
1472 Всякое имеющее сущность – контингентно, а значит, нуждается в причине, но не в его предшествующем небытии [233, т. 2, с. 1011].
1473 Нуждается в причине.
1474 В «Спасении» говорится, что в своей подлинно действующей причине причиненное нуждается не только для явления к бытию – для возникновения (*ḥудӯṢ*), но и для сохранения в бытии (*Ṣаба̄т аль-вуджӯд*) [32, с. 570–576].
1475 «Люди истины» – араб. *'ахль аль-ḥаḳḳ* (речь идет о философах, прежде всего перипатетиках); «причина» – *'илля̄*; «причиненное» – *ма'лӯль*; «разъяснение сущности» – *таḥкы̄к аль-каля̄м*; «действующая причина» – *'илля̄ фа̄'илийя̄*.
Как земечает аш-Ширази, сказанное в предыдущей главе о том, что нужда вещи в причине вызвана возможностью / контингентностью (*'имка̄н*) данной вещи,

а не ее возникновением (*ḫудӯс*), а исходящее от производителя действие (*'аҫар*) – это само бытие (*вуджӯд*) вещи, а не факт бытия вещи возникшей, – это сказанное достаточно для обоснования означенного положения; но Ибн-Сина возвращается к нему, поскольку у широкой публики много путаницы, когда не [подлинно] производящее принимается за таковое [233, т. 2, с. 1012].

1476 О ней будет сказано ниже.

1477 Это деятельные разумы (разумы небесных сфер), особенно ближайший к Земле, который именуется также Дарителем форм.

1478 Ниже, в гл. 8.1.

1479 Например, бесконечное число вращений небесных сфер в прошлом или же отцы в бесконечной генеалогической цепочке.

1480 Именно через такие причины осуществляется связь (*иртибāṭ*), возникшего-[причиненного] (*ḫāдиҫ*) с извечным-[причиной] (*ҡадӣм*) [233, т. 2, с. 1016], т. е. исхождение изменяющегося от постоянного. Как указывается ниже (в основном тексте) эта связь реализуется благодаря движению (точнее – круговому движению неба), которое и постоянно / перманенто, и изменяющееся. Порой к движению добавляют [обусловленное им] время.

1481 Ибо сама эта причина – возникшая, а для возникновения возникшее должно стать необходимым, прежде будучи не-необходимым.

1482 Постоянные, вечные.

1483 Почему возникло очередное возникшее.

1484 «Соединение» – араб. *иртибāṭ*. Таким извечным выступает, в частности, Деятельный разум.

1485 О смежности говорится в гл. 3.2 раздела «Общая физика».

1486 В книге 3 раздела «Общая физика» было доказано, что как тело, так и время и движение, не состоит из неделимых частиц, атомов (для времени – моментов / *āнāт*).

1487 Начальный.

1488 К тому же, добавляет аш-Ширази, при таком предположении не получим требуемую связь [возникшего с извечным], ибо сама совокупность этих причин также будет возникшей, а посему нуждается в некоторой причине ее возникновения, тогда как вне нее нет причины, т. е. будем иметь возникшее, которое явилось к бытию без актуально вызывающей причины [233, т. 2, с. 1018].

1489 Которое непрерывно (а не на атомарно) по своей природе.

1490 Состоянии атомарного типа.

1491 Атомарным образом.

1492 Причины, которая предполагает возникшее.

1493 Как это имеет место при атомарности.

1494 В гл. 9.1.

1495 Об этом более подробно говорится и в гл. 3.11 раздела «Общая физика».

1496 Ибо всякое возникшее нуждается в материи и в предшествующем предрасположении, таково и предшествующее предрасположение [233, т. 2, с. 1024].

1497 Вставка согласно толкованию аш-Ширази [233, т. 2, с. 1024].

1498 В «Указаниях и напоминаниях» *'ибдā'* определяется как дарование вещи бытие без посредства материи, орудия (*'āлӣ*) или времени [34[6], § 5.10].

1499 Арабское *ляйс* считается образованным от *лӣ* («не») и *'айс* («бытие, существование»); отсюда г. *'айяаса*; д. *та'ӣпс*. Ниже, в данной главе, *'айс* передается нами

как «существование», *вуджӯд* – как «бытие»; соответств. Глаголы – «осуществлять» и «[даровать] бытие».

1500 О переводе термина и его однокор. см. примечание 827 к Приложениям.

1501 Когда вещь не существовала.

1502 Без предшествования материи и внешнего / временно́го небытия.

1503 Т. е. такие прилагают термин «[вневременное] творение» только к первому произведенному / разуму, а не к прочим извечным реалиям – космическим разумам и небесным телам.

1504 «Формальное бытие» – бытие, которое умопостигаемо само по себе, а не посредством другой формы, полученной / [абстрагированной] от него; таковы имматериальные субстанции [233, т. 2, с. 1034].

1505 Первое сотворенное или последующие (опосредствованные им) сотворенные.

1506 Как в случае с небесными телами.

1507 Таким образом Ибн-Сина, выделяя два типа произведения – *’ибдā‘* («[вневременное] творение») и *таквӣн* («[временно́е] творение»), прилагает первое ко всем космическим разумам и небесным телам / сферам, а второе – к реалиям подлунного мира; если же термин *’иҳдāс* («явление, [дарование] возникновения») берется без условия о временно́м предшествовании небытия, то оно охватывает оба указанных типа. В «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях» выделяются также *ҳудӯс замāнӣ* («явление / возникновение временно́е») и *ҳудӯс ẕāтӣ* («явление / возникновение самостное»). Подробнее о термиологии см. П 2.3[в].

1508 Начинать действовать, прежде не действовав.

1509 Будь это привхождение связанным с изменением в самости действователя или же с изменением в вещи, которая подвергается его действию [233, т. 2, с. 1035].

1510 Как при смене одной субстанцией другой или при наделении фигур.

1511 В категориях количества, качества, «где» и «когда».

1512 Без предшествующего действователя.

1513 О силах и их типах говорится в разделе «Общая физика» (в частности, в гл. 1.5; см. К 4.1[г]), более подробно – в разделе «Психология» (кн. 1); о них говорится и в гл. 4.2 настоящего раздела «Теология».

По-видимому, здесь Ибн-Сина подразумевает не силы вообще, а силы в данном контексте рассуждения о модусах действователя. Об этом и вообще о других модусах / разрядах действующей причины см. К 4.1.

1514 «Соответствие» – араб. *мунāсабā*; «действующие причины» – *’иляль фāʻилийā*; «причиненное» – *маʻлӯль*.

1515 Даруя некоторый конкретный модус бытия.

1516 Схожее по сущности.

1517 Когда, например, огонь воспламеняет вещь, с которой он соприкасается.

1518 Араб. *ҳаракā*; мы следовали некоторым рукописям и кумскому изданию; в оригинале – *ҳарāрā* («тепло»); при последнем чтении второй пример иллюстрирует первую альтернативу.

1519 Такой тезис выдвигается в гл. 2.1 МА, прилагаясь к аспекту истинности бытия [81, с. 95].

1520 Здесь «бытие» и «сущность» – синонимы. Речь идет о даровании самой сущности (например, тепла вообще), а не некоторой ее частной разновидности (кон-

кретного тепла) – во втором случае картина будет более сложной [233, т. 2, с. 1039].

1521 Знание, могущество и всякое прочее совершенство сущего как сущего в большей мере должны принадлежать дарующему, нежели одаряемому, но при условии, что дарующее не превыше того, чтобы иметь означенную природу (как в случае с Деятельным разумом, дарующим, например, сущность огня) [233, т. 2, с. 1039].

1522 Пример второй альтернативы.

1523 Видовая форма (в данном случае – огненность) не допускает вариации по интенсивности.

1524 Например, дрова.

1525 Материя причины и причиненного [233, т. 2, с. 1041].

1526 Для принятия огненной формы.

1527 Значит, и в таком случае причиненное не будет превосходить причину. Версия аль-Исфахани: при полагании причиной превосходства совокупность причины и следствия, причина окажется лишней [168, т. 3, с. 117].

1528 Дарованное.

1529 В плане понятия о данном аспекте, общем между причиной и причиненным.

1530 «Бытие» здесь понимается в обычном смысле, в противоположность «сущности».

1531 Бытие оказывается означенной дефиницией.

1532 Данная здесь вторая классификация, построенная на основе предположительного мнения (*занн*), призвана содействовать выяснению, в отношении каких разрядов причиненное может быть равным причине в плане бытия [233, т. 2, с. 1043].

1533 Вкратце о таких разрядах говорится в гл. 5.2 МА [81, с. 147–148].

1534 Т. е. видовая сущность.

1535 «Внешнее», ибо эти причины не суть подлинно действующие.

1536 Подлинно действующая причина для форм – Деятельный разум («Даритель форм»). Вот почему указанный способ рассмотрения охарактеризован как «снисходительный»: означенные причины не суть подлинно действующие.

1537 В рамках рассуждения о качестве в разделе «Категории».

1538 Субстанциально препятствующего или акцидентально противоположного [233, т. 2, с. 1046].

1539 В гл. 9 раздела «Возникновение и уничтожение», где говорится о качествах четырех стихий; см. также примечание 964 к Приложениям.

1540 В данном случае нет препятствия, ибо по своей природе вода – холодная и влажная.

1541 Чернота волос противолежит их седине, но исчезает при таковой. По аш-Ширази [233, т. 2, с. 1046], более показательным служит пример, приведенный Ибн-Синой чуть ниже: готовность воды стать огнем под воздействием огня.

1542 Альтернативы (бб), (баб), (бааа), (бааб) и (баав).

1543 Непонятная отсылка. Как разъясняет аш-Ширази, вещи, которые едины по видовой сущности, могут нумерически различаться только через материальные акциденталии; ибо их инаковость и множественность не может обусловливаться сущностью или некоторым ее неотлучным признаком (*лязим*) – иначе ни одна из них не существовала бы. Посему множественность должна вызываться отлученными акциденциями, а всякая допускающая отлучение акциденция нуждается в материи [233, т. 2, с. 1046].

1544 Как в случае с каждым из разумов небесных сфер.

1545 Аш-Ширази касается других альтернатив: (1) невозможно, чтобы причина была материальной, а причиненное – имматериальным (будь то оба единого вида или разного), ибо телесная сила действует при участии положения (*вад‘*), посему не может действовать на вещь, не имеющую положения по отношению к ней; (2) возможно, чтобы причина была имматериальной, а причиненное – материальным, но при условии их видовой инаковости [233, т. 2, с. 1047].

1546 У аш-Ширази [233, т. 2, с. 1048] последние два описания отнесены к предрасположенности.

1547 Здесь речь идет о сфере огня, которая расположена внутри сферы Луны, примыкая к ней.

1548 Сфера огня / эфира движется вследствие движения сферы Луны.

1549 Таков пример равенства действующего и претерпевающего, когда во втором нет ничего препятствующего; примером же неравенства служит свет Солнца и возникающий на поверхности Земли свет [168, т. 3, с. 118].

1550 Материя четырех стихий одинаково предрасположена к принятию любого из них; таковая варьируется по предрасположенности после обретения той или иной формы.

1551 Охлаждающая природа воды.

1552 См. примечание 1539.

1553 В данном разряде у претерпевающего непременно имеется нечто, которое противолежит-препятствует принимаемому этим претерпевающим, иначе имела бы место полная предрасположенность.

1554 Производящая нагревание (у огня) или охлаждение (у воды).

1555 Раз претерпевающеене имеет природы огня или, соответственно, воды.

1556 Интерполяция согласно аш-Ширази [233, т. 2, с. 1051].

1557 В смысле веществ.

1558 Т.е. смешения.

1559 Араб. *фа-би-мā*; так мы читаем вслед за версией,данной в одной рукописи и у аш-Ширази [233, т. 2, с. 1051]; в каирском и кумском изданиях – *фа-мā* («пока не»).

1560 Частицами воздуха.

1561 При таковых воздействие на принимающее оказывается сильным благодаря либо наличию сильного воздействующего, либо многочисленности слабых воздействующих, либо длительной продолжительности времени воздействия слабого воздействующего [233, т. 2, с. 1064].

1562 По аш-Ширази [233, т. 2, с. 1064], – более сильное сравнительно с расплавленным [предметом]; здесь дается ответ на такой вопрос / возражение: если расплавленный [предмет], который является претерпевающим, сильнее воздействует сравнительно с огнем, который является действующим, то почему огонь от кузнечного меха сильнее расплавленного [предмета]?

1563 Его не пронизывает поступающий извне воздух.

1564 Ибо он способен превратить [в огонь] первоначально смешанный с ним [воздух] [233, т. 2, с. 1065].

1565 Произведенный эффект возрастает пропорционально длительности времени действия действователя.

1566 По возрастанию действия, произведенного за данное количество времени.

1567 Время бесконечно делимо, посему и при многократном увеличении данного количества времени продолжительность может остаться очень малой.

1568 Поскольку сомнение в истинности общего правила (согласно которому претерпевающее не может равняться действующему по произведенному действию, если их материи объединены некоторой предрасположенностью; в аспекте которой претерпевающее уступает действующему) обычно возникает в отношении случаев, связанных с осязательным ощущением.

1569 Т. е. хотя эффект, вызываемый причиной в причиненном, иногда может оказаться равным или у причиненного он оказывается сильнее, чем у самого агента.

1570 Аспекта, в котором рассматривается соответствие между причиной и причиненным; в данном случае речь идет о даровании бытия в смысле сущности, как в случае с огнем, вызывающим огонь.

1571 В гл. 6.1. Если причина не производит сам аспект, взятый в плане бытия этого же аспекта (а производит его в плане какой-то его индивидуальной особенности), то и при допущении равенства между причиной и причиненным по допускающему бóльшую-меньшую интенсивность признаку причина будет иметь самостное первенство со стороны бытия.

1572 Первый тип деления (а) в § 2.1.

1573 В оригинале, букв. «причина и принцип»; речь идет о действующей причине и действующем принципе.

1574 Т.е. сущность (*māхиййā*).

1575 В общем смысле слова.

1576 Как единственно общего.

1577 Но только первее того.

1578 У Бахманйара вместо *'аḳалль* («меньшее, менее») фигурирует *'акмаль* («совершеннее, полнее») [109, с. 529; 109[a], с. 330]; скорее *'аḳалль* – описка от *'акмаль*.

1579 Т.е. причиненного.

1580 Т.е. причиненного.

1581 Трем модусам различения бытия, о которых говорится в начале настоящего параграфа.

1582 См. гл. 2.1 АМ [81, с. 95]. О двух смыслах обозначения «*ḥаḳḳ* / истина» было сказано в гл. 1.8.

1583 Нежели то, чему Он дарует истинность.

1584 Араб. *аль-'ильм би-ль-ḥаḳḳ муṭлаḳ*[ан].

1585 Араб. *аль-'ильм аль-ḥаḳḳ муṭлаḳ*[ан].

1586 В главе о действующей причине у Бахманйара приводится ряд дополнительных положений об этой причине: (1) Причиной тела должно выступать нечто интеллектное; (2) Тело, телесная форма или акциденция не могут служить причиной бытия души, разума, телесной формы или телесной материи; (3) Акциденция не может быть причиной для бытия субстанции, составное – для бытия простого; (4) посему тело не может быть причиной для разума или души, чувственно воспринимаемое – для умопостигаемого; (4) всякое имеющее сущность (*māхиййā*) – причинено; (5) абсолютно простая вещь не выступает в качестве причины по отношению к двум вещам вместе (речь идет о совместности по природе); (6) от универсальной воли или универсального мнения (*ра'й*) не может исходить конкретное, [единичное / партикулярное] действие [109, с. 524–

534; 109[а], с. 326–332]. Рассуждения, близкие к первому и пятому положениям, фигурируют в гл. 9.4 раздела «Теология», к шестому – в гл. 9.2.

1587 «Причины» – араб. *ʻиляль* (ед. *ʻилля*); «элементная» – *ʻунсурийя*; «формальная» – *ṣӯрийя*; «целевая» – *гāʼийя*.

1588 О материи см. также К 4.1[б]–4.1[ж].

1589 Становление воска статуей есть движение в отношении «где» и (вследствие этого) в отношении положения; становление мальчика взрослым мужчиной – движение в отношении количества.

1590 Или земля по отношению к рубину [233, т. 2, с. 1083].

1591 Полемика с Аристотелем, по которому предпосылки для вывода суть его причины в значении «того, из чего состоит» [81, 5.2, с. 147; 89, 2.3, с. 88]. В разделе «Общая физика» дана более подробная критика [10, 1.10, с. 51–52].

1592 Скорее посылки схожи с действующей причиной, – говорит Ибн-Сина в гл. 1.10 раздела «Общая физика» [10, с. 51].

1593 В уме.

1594 Т. е. элемент может быть простым (*басӣṭ*) или составным (*мураккаб*).

1595 Разряд № 1 согласно предыдущему перечню.

1596 Например, тело по отношению к акциденции.

1597 Наподобие пребывания формы.

1598 Разряд № 4.

1599 У Бахманйара здесь фигурирует оговорка: «при толерантном отношении [к терминологии] (*ʻаля сабӣль ат-тасāхуль*)» [109, с. 532; 109[а], с. 332[*]]. В отношении «субстанции» невозможно «движение» в строгом смысле слово, но только «возникновение–уничтожение».

1600 Разряды № 2–7.

1601 Как вещи предрасположенной.

1602 Разряд № 3.

1603 Без преобразования в качестве. Разряд № 9.

1604 Разряд № 8. В гл. 1.10 раздела «Общая физика» Ибн-Сина выделяет четыре модуса / разряда соотношения между материей (*мāддā*) и тем возникающим из нее, в котором она составляет часть: материя для принятия (*қабӯль*) возникновения (*каўн*), [т. е. для облачения в форму]; для принятия [качественного] превращения (*истиҳāля*); для принятия сложения (*иджтимāʻ*) и соединения (*таркӣб*); для принятия соединения и превращения [10, с. 51–52].

1605 Араб. *ʼустуқусс* (версии: *ʼустуқус*, *ʼистақыс*, *ʼистақс* и др.) – от греч. stoicheion.

1606 На которые делится составная вещь в аспекте ее составленности [233, т. 2, с. 1086].

1607 На формы, различные по сущности; так что стихия может быть только простым телом, например: огненная или водянистая часть в минерале [233, т. 2, с. 1086].

1608 При этом определении исключаются такие составляющие тела, как гиле / материя, телесная форма и видовая форма, ибо каждая из них сначала должна наличествовать актуально, дабы потом от нее и другой образовалась некоторая вещь [233, т. 2, с. 1086–1087].

1609 С их точки зрения.

1610 Вставки согласно интерпретации аш-Ширази; арабский текст допускает такое чтение.

1611 Т. е. именно индивиды служат принципами для бытия видов, а виды (через свои дифференции) – причинами для видов [233, т. 2, с. 1088].
В некоторых рукописях и в кумском издании вместа слова *вуджӯд* («бытие») фигурирует *ваḥдӣ* («единство»).

1612 Видимо, здесь «писатель» (*кāтиб*) означает просто умеющего писать, владеющего грамотой.

1613 В смысле существенного изменения.

1614 Тогда, как замечает Ибн-Сина в «Физике» [10, 1.2, с. 18–19], предлог «из» (*‘ан*, *мин*) означает «после» (*ба‘да*).

1615 Если нет позитивного имени (как в случае «слепоты» для отсутствия зрячести).

1616 «Дверь возникла из не-двери». В «Общей физике» автор замечает, что употребление таких предлогов зависит от конкретного языка и что его отношение к таким вещам снисходительно [10, 1.2, с. 20].

1617 Субстратом для двери может служить дерево, железо и др.; поэтому отнесение к такому субстрату определяет ее, в отличие от писательства, субстратом для которого выступает только человек.

1618 От «писательства» – «писатель».

1619 Как в случае с гиле / первоматерией.

1620 Субстрат может быть и частным. О таких разрядах субстрата / материи см. К 4.1*.

1621 От действующего принципа.

1622 Т. е. речь идет не только об известных четырех элементах подлунного мира, но и о [субстрате / материи] небесных тел [233, т. 2, с. 1093].

1623 А не исходят из отделенной причины; например – движение камня вниз или огня вверх.

1624 Полемика с Аристотелем – см. [81, 7.9, с. 202, 203].

1625 В частности, в гл. 2.1 раздела «Общая физика» [10, с. 87–88].

1626 Здесь, помимо сказанного в «Общей физике» и других разделах.

1627 Форма наст. Времени – *йаф‘аль*; в кумском издании – йу‘ḳаль, «мыслиться, быть умопостигаемым».

1628 Т. е. деятельные разумы, разумы небесных сфер.

1629 Речь идет о множественной вещи, у которой нет подлинно формальной части. В таком случае это метафоричское употребление термина [233, т. 2, с. 1102].

1630 О других модусах см. К 4.1*.

1631 О других соотнесенностях формы см. К 4.1e.

1632 Из гл. 1.11 раздела «Общая физика»; см. К 4.1e.

1633 В самости действователя, особенно если таковой действует ради некоторой цели или волительно / сознательно, непременно должна иметься форма причиненного [233, т. 2, с. 1105].

1634 «И именно так обстоит дело с исхождением вещей от бытийно-необходимого самого по себе» [109a, с. 332], т. е. от Бога.
Для своей действенности совершенный действователь не нуждается в материи, а в таковой может нуждаться причиненное, поскольку его ущербное (*нāḳыṣ*) бытие требует материи и предрасположенности [233, т. 2, с. 1105].

1635 Выше.

1636 Более возвышенный.

1637 Естественные силы действуют не самостоятельно, но словно подчинены вышестоящим силам.

1638 В следующей главе, при доказательстве наличия целей у действий – как естественных, так и волительных.

1639 В гл. 1.10 раздела «Общая физика» говорится, что целью служит благо / добро (*хайр*) – подлинное или предполагаемое. Ибо любое движение, самостно (а не акцидентально) исходящее от действователя, непременно стремится к чему-то, что по отношению к этому действователю представляется добром; сие и в действительности может быть добром, но может лишь полагаться таковым [10, с. 52].

1640 Здесь: в приемлющем (*қābиль*).

1641 Как перемещение из одного места в другое, более подходящее для природы данного организма [233, т. 2, с. 1107].

1642 Когда целью движения служит некоторое совершенство (*камāль*), но не для действующего по природе, а для самой материи, как в случае с исходящим от растительной силы души движением в аспекте количества: это движение направлено на увеличение величины, которое есть совершенство для тела / субстрата, но не для производителя роста, ибо сама растительная душа не подвержена увеличению или уменьшению [233, т. 2, с. 1107].

1643 См. также К 4.1*.

1644 «Доказательство бытия» – араб. *'иṣбāт*; «возражение» – *шакк*; «цель» – *гāйä*; «необходимое» – *ḍарӯрӣ*; «определение» – *та'рӣф*.

1645 Темрин *гāйä* обозначает и «цель», и «конец, предел». Ср. в русском: целевая / конечная причина.

1646 Слово *'абаṣ* первоначально имело смысл «игра, забава» (порой с оттенком «пустая»), как в случае с теребленим бороды – примером, который Ибн-Сина приводит ниже; в Коране указывается, что Бог не создал людей ради забавы (*'абаṣ*[an]; 23:115). Порой термин прилагается и к преднамеренному, но бесполезному / безуспешнему действию; позже он стал выражать и понятие «бессмыслица, абсурд».

1647 См. примечание 1645.

1648 В такой цепочке силлогизмов вывод очередного силлогизма служит посылкой для последующего.

1649 Смысл возражения: существовала бы целевая причина, одна и та же вещь предшествовала бы самой себе несколькими рангами (ед. *мартабä*) и причиненное чем-нибудь оказалось бы причиной для причины своей причины [233, т. 2, с. 1135].

1650 В гл. 13 и 14 книги 1 раздела «Общая физика»; см. К 4.1[3].

1651 В мышлении – общая форма, в воображении – частная.

1652 Как в небесной сфере.

1653 Здесь и ниже – в смысле «исходящее от души».

1654 В гл. 4.4 этого раздела.

1655 Например, теребление бороды [109[a], с. 337].

1656 Как и близкое к нему *'абаṣ* (см. примечание 1646) термин *джузāф* имеет более широкий спектр значений; порой оно имеет смысл риска и необдуманности; Ибн-Сина подчеркивает в нем момент безрезультативности.

1657 Поскольку в «напрасном» объект имагинативного стремления совпадает с тем, на чем заканчивается движение [109ª, с. 337].

1658 Разница между тем, что получается в результате привычки, и тем, что получается благодаря искусству (*ṣынā'ä*), состоит в том, что второе зависит от выбора (*ихтийāр*) создателя, а первое не зависит от намерения (*ḳаṣд*) действователя [109ª, с. 337].

1659 О них говорится в гл. 1.13 раздела «Общая физика»; см. К 4.1ᵃ.

1660 К необходимому.

1661 Мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском – *гāйä* («цель»).

1662 Например, огонь способен сжечь и одежду бедняка [109ª, с. 338].

1663 Подробнее об этом будет сказано в гл. 9.6.

1664 Т. е. их виды как таковые.

1665 Вида как универсалии; не путать со следующим ниже омонимом.

1666 Мы следовали версии кумского издания; в каирском – *'араḍ* («акциденция»).

1667 В кумском издании – *'араḍыī* («акцидентальный»).

1668 Таковые суть единственные индивиды соответствующих двух видов.

1669 Партикулярная природа, связанная с данным индивидом, заботится только о бытии этого индивида.

1670 Или: эманируется; араб. *фā'иḍä фī* – согласно кумскому изданию; в каирском: *ḳābиḍä мин* («держащая из»?).

1671 Божий промысел.

1672 В гл. 9.2.

1673 Т. е. самостно имеется одно движение.

1674 В разделе «Общая физика».

1675 В гл. 9.2.

1676 Цель перманентного движения небесной сферы состоит в выведении возможных положений (ед. *ваḍ'*) из потенции в акт. А таково есть единое понятие, но поскольку это невозможно осуществить, кроме как через чередование партикулярных положений, то чередующиеся [движения] служат акцидентальными целями [233, т. 2, с. 1134].

1677 Мы следовали кумскому изданию; в некоторых рукописях вместо слова *'илля* («причины») фигурирует *гāйä* («цель»); в каирском издании фигурируют оба слов: *'илля гāйä тамāмийä*.

1678 Об этих понятиях было сказано в гл. 1.5 настоящего раздела; см. также: П 2.1ᵇ. Версия «Спасения»: есть разница между вещностью и бытием вовне, поскольку понятие (*ма'на*) имеет и бытие вовне, и бытие в душе / [уме], и нечто общее (*муштарак*) [между обоими] – вещность [32, с. 519–520].

1679 В частности, из главы 1.5.

1680 Уме.

1681 Ниже будет уточнение касательно причиненности по бытию.

1682 Чтобы актуально действовали как причины (а не чтобы существовали).

1683 В собственно разумной части души или в имагинативной и эстимативной силах.

1684 Это на манер того, как бытие порой входит в сущее, как в случае с бытием слагаемых составного (например, бытие материи и бытие формы), а в другой раз

оно привходит к нему, наподобие акциденции по отношению к субстрату [233, т. 2, с. 1138].

1685 Араб. *йатаҳаддаду* – согласно кумскому изданию; в каирском – *йатаджаддаду* («обновляется»).

В рассуждении о сущности (в гл. 5.8) отмечалось, что порой у дефиниции имеется излишек сравнительно с дефинируемым; например, в дефиницию пальца (каковая есть субстанциальная форма) входит человек, а в дефиницию курносости (каковая есть акциденция) – нос [233, т. 2, с. 1139].

1686 Для бытия тех форм и акциденций, дефиниция которых не зависит от тел, от каковых они зависят в своем бытии [233, т. 2, с. 1139].

1687 Шара, цилиндра и т. п. Смысл текста не совсем ясен. По толкованию аш-Ширази, речь идет об ошибочном полагании, будто и в своих дефинициях такие объекты нуждаются в естественных телах [233, т. 2, с. 1139].

1688 Эта оговорка связана с тем, что форма может рассматриваться двояким образом: (1) как входящая в конституцию сущности составного и формальная причина, благодаря которой оно становится актуально завешенным (*кāмиль*) – в этом аспекте форма не ведет к другой вещи, к некоторой цели; (2) как ведущая к другому совершенству – тогда она служит причиной, предшествующей бытию цели [233, т. 2, с. 1141].

1689 Уме.

1690 В книге 9. Речь идет о космических разумах.

1691 Ее сущности.

1692 Кроме того, прочие причины становятся актуальными причинами ради цели, тогда как цель не бывает ради чего-то другого [109[a], с. 339].

1693 В смысле исходных положений, которые в данной науке не доказываются, а постулируются.

1694 Речь идет о цели, которая в мире возникновения.

1695 Ибо всякому возникшему должна предшествовать некоторая материя.

1696 Материи действия.

1697 Т. е. естественная форма человека.

1698 Осуществляемое через двигательные силы действие по подготовке материи к принятию данной формы.

1699 Формой дома.

1700 Обитание – цель для строителя как двигателя, но благо для него как совершенствующегося им [109[a], с. 340].

1701 Текст в скобках проблематичен; по аш-Ширази, речь идет о возмещениях как или субстанциях, или акциденциях, находившихся в чувственных субстратах, или иных нечувственных вещах, наподобие благодарности, похвалы и т. д. [233, т. 2, с. 1153].

1702 Точнее: цель с выгодой и для действователя. Не путать слово *гарад* с термином *гāйā*, который в этом отношении нейтрален и употребляется при обозначении цели как одной из четырех причин; см. примечание 905 к Приложениям и соответствующий основной текст.

1703 Личную цель.

1704 Модусах.

1705 Относящегося к интересам / модусам самости.

1706 В книге 9. Речь идет о небесном отзыве на мольбу.

1707 Араб. *ʻāṣ̄ы̄*; мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском – *ʻāмиль* («делающий»).

1708 Такие аффекты (ед. *инфиʻāль*) невозможны в отношении Бога [47, с. 139]. Эпитет «милосердный» (*раḥ̄м*) и подобные ему описания прилагаются к Творцу в ином (нежели к тварям) смысле, более возвышенном [233, т. 2, с. 1157].

1709 Доставление.

1710 Мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском – без отрицательной частицы.

1711 Недвижным вещам и математическим объектам.

1712 Арабский оригинал (со слов «И это…») – проблематичен [225, с. 743]; возможно – дефектен. Согласно пересказу аш-Ширази, четыре причины составляют предмет / искомые метафизики, поскольку они суть первичные деления сущего как такового – не всякое же деление сущего должно быть делением на противолежащих [233, т. 2, с. 1159].

1713 Не обязательно, чтобы все они присутствовали во всех науках; и распределение их по различным наукам требует изучения их именно в метафизике как науке, в которой разъясняются принципы частных наук [225, с. 744].

1714 Обосновать.

1715 Сущностям; таковые контингентны / возможны.

1716 В действующей причине.

1717 Вовне.

1718 Математических форм.

1719 Равномерность (*иʻтидāль*) – это бытие вещи таковой, каковая она есть (а не больше или меньше), чтобы обладать требуемым от нее свойством; как, например, плоскость по отношению к поверхности, прямая – к ломанной, прямой угол – к острому и тупому.

Детерминированность (*таḥдūд*) – наличие у фигуры одного или нескольких пределов (ед. *ḥадд*), благодаря чему ее бытие оказывается завершенным; как в случае с тремя пределами у треугольника, четырьмя – у квадрата, одной – у круга.

Упорядоченность – как в случае с числами, бытие каждого из видов которого оказывается завершенным при расположении его индивидов в данном порядке [233, т. 2, с. 1160–1161].

1720 В отношении цели движения.

1721 Далее следует другое обоснование наличия целей в математических объектах.

1722 В некоторых рукописях и кумском издании – *мабāдиʼ* («принципы»).

1723 Например, поскольку из фигур с данным периметром круг является наиболее емкой.

1724 Для физики и математики.

1725 Метафизики.

1726 Метафизика.

1727 Акциденталии, через которые, прежде других спецификаторов, партикулярии специфицируются, например дифференции видов данного рода, служат самостными акциденталиями для того общего, что словно род [233, т. 2, с. 1163].

1728 И если [вещь,] к которой привходит акциденталия (*маʻрӯḍ*), еще не стала в процессе деления объектом частной науки – физической или математической. Это

схоже с рассмотрением состояний принципов, свойственных естественному телу – например, материи и форме; ибо последние служат самостными акциденталиями для абсолютного (*мутлақ*) бытия до его становления естественным телом, способным к движению и покою; так что исследование их (материи и формы) и рассмотрение их состояний служит исследованием принципов естественной науки и вопросом (*мас'аля*) для универсальной-божественной науки, а субъект (*маўдӯʿ*) вопроса – принципом для объекта естественной науки и акциденталией для общего объекта [233, т. 2, с. 1163].

1729 Была бы для каждого из четырех разрядов причин.

1730 Под «данной наукой» понимается или первофилософия как наука, изучающая все четыре причины; или отдельная наука, которая выделилась бы для исследования этих причин [233, т. 2, с. 1165].

У Бахманйара добавлено: лучшая часть мудрости – «когда целевые причины в доказательстве используются в качестве средних терминов» [109[a], с. 341].

Книга седьмая

1731 «Акциденталии» – араб *лявāҳиқ* (ед. *ляҳиқ*); «единство» – *ваҳдā*; «тождество» – *хувиййā* (в некоторых рукописиях и кумском издании – *хува-хувиййā*; вместо *хува* порой читают *хӯ*); «деления» – *'аḳсāм* (ед. *ḳысм*); «множество» – *каṣрā*; «инаковость» – *гайриййā*; «различие» – *ҳиляāф*; «разряды» – *'аṣнāф* (ед. *ṣанф*); «противолежание» – *таḳābуль*.

В гл. 3.2 были выделены модусы единого, которые служат для него «словно видами», а с ними и соответствующие модусы-виды для многого / множественного. Здесь же рассматривается последующий разряд модусов единого и многого – «словно акциденции».

1732 См. предыдущее примечание.

1733 В свете последующего перечисления разрядов тождества можно заключить, что в данном контексте этот термин (*мувāфаḳā*) выражает понятие о тождестве по аналогии / соотношению. Правда, как видно из приведенного далее рассуждения о добре–зле и контрарности, пара *мувāфаḳā–мухāляфā* может также выражать гармонию–дисгармонию.

1734 В некоторых версиях и в кумском издании – *хува-хӯ* (порой читают: *хӯ-хӯ*).

1735 У Аристотеля «сходное» употребляется и в более широком смысле (см.: [81, 5.9, с. 158–159]).

1736 Здесь термин *'иḍāфā* употреблен не в строго техническом смысле, т. е. не в значении «отношения / соотнесенности» как одной из десяти категорий.

1737 Ср. со следующим примечанием.

1738 См. примечание 203. В книге «Спасение» *мушāкаля* обозначает единство по виду [32, с. 545].

1739 Т. е. несходное, неравное и т. д. Абстрактные образования от приведенных в тексте терминов на арабском звучат как *хува-хувиййā*, *мушāбахā*, *мусāвāт, мунāсабā, муджāнасā, мумāṣаля*, *мушāкаля*. Отрицательная же форма образуется через частицу *гайр* (*гайр аш-шабīҳ*, *гайр аль-мусāвī* и т. д.) или через частицу *ля*(*аль-ля-мушāбахā*, *аль-ля-мусāвāт* и т. д.).

1740 Абстрактная форма: *гайриййā*.

1741 Например, лечащее и лечимое.

1742 Кроме обозначения *мух̲ā́лиф*, встречается также однокор. *х̲илā́ф*. Абстрактные формы: *мух̲ā́ляфä*, *х̲илā́ф*.

1743 Для нумерически нетождественного.

1744 А не чем-то дополнительным; таковы, в частности, сущее и не-сущее.

1745 У Аристотеля указываются и другие значения «другого» и «различного» [81, 5.9 и 10.3, с. 158–159, 257–259].

1746 По количеству, качеству, положению и прочим родам акциденции.

1747 Например, теплота и сладкость.

1748 Как в случае с чернотой и белизной.

1749 Само отношение – *таḳā́буль*.

1750 Точнее: в гл. 7.1–7.3 раздела «Категории»; см. К 2.9.

1751 Лишенность подчиняется отрицанию как частному случаю (как отрицание вместе с предрасположенностью); противопоположность же не подчиняется лишенности как частное: первая есть нечто бытийное, которому просто сопутствует лишенность [225, с. 750].

1752 Напомним, что араб. *ʻадам* обозначает и «лишенность», и «небытие».

1753 Так, «разумность» бывает у рода «живое», но не у каждого такого существа.

1754 Индивида.

1755 По-видомому, речь идет соответственно о разряде (1) и подразрядах (2.1)–(2.3). В логике же лишенность берется только как (2.3.2) – см. К 2.9.

1756 Как в случае с камнем, когда ему не дают падать вниз.

1757 Например, «не-зрячий» (*лā́-баṣы́р*) сказывается о «слепом» (*ʼаʻмā*).

1758 Противоположные друг другу вещи таковы, что одна требует лишенности другой, но каждая из двух имеет свое бытие; в отличие от обладания и лишенности, ибо лишенность не имеет бытия.

1759 Например, в гл. 4.2 и 6.6. раздела «Категории» (см.: [2, с. 137, 234]).

1760 Т. е. по форме как дифференции / видовому отличию.

1761 Фактически – полемика с Аристотелем, который в «Категориях» говорит о благе и зле как о высших родах / противоположностях. См. К 2.9[г] (рубрика 2).

1762 Версия «Категорий»: в большинстве вещей добро и зло противополагаются друг другу на манер контрарности лишенности и обладания (*малякä*) [2, 6.3, с. 265].

1763 Например, здоровье и болезнь.

1764 Удовольствия не соучаствуют в роде добра, страдания – в роде зла.

1765 Как родов.

1766 Перипатетики, которые, не вникая в суть высказываний Аристотеля, учили о контрарности между высшими родами. См. К 2.9[г] (рубрика 2).
В арабо-мусульманской литературе обозначение *ʼахль аз-зāхир* обычно прилагается к литералистам / буквалистам, приверженцам внешнего смысла священных текстов.

1767 Мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском издании: …или разуму, другая дисгармонична, одна группа гармонирует с утверждением (*ʼӣджāб*), другая – с дифференцией, а некоторая дисгармонирует с одним из двух.

1768 А не конституенты.

1769 К примеру, сладкость и горькость суть подлинные роды, а они могут оказаться соответствующими или несоответствующими вкуса данного человека, так что

соответствие / сходство и несоответствие / различие не служат подлинными противоположностями, а только в аспекте указанной соотнесенности с воспринимающим.

1770 Две сущности.

1771 Чувству или разуму.

1772 Например, страдание.

1773 Соответствующие и несоответствующие вещи.

1774 Не совсем понятная отсылка.

1775 Фактически полемика с Аристотелем. См. К 2.9[r] (рубрика 2).

1776 В конце главы 3.6.

1777 В смысле наибольшего.

1778 У Бахманйара добавлено: поскольку видовое отличие (дифференция) бывает одним [109[a], с. 343].

1779 Например, какое-то тело может быть противоположностью одного тела в аспекте холода и теплоты, а другого тела – в аспекте белизны и черноты.

1780 Заключенный в скобки текст отсутствует в некоторых рукописях; скорее сначала это были комментарии на полях, а потом переписчик включил их в основной текст.

1781 Среднего между теплым и холодным.

1782 Тяжелое и легкое суть характеристики тел подлунного мира, начиная с четырех первоэлементов (вода и земля – тяжелые, воздух и огонь – легкие). Нетяжелым и нелегким является пятый, не однородный с теми элемент – эфир, лежащий в основе небесных тел.

1783 Пример привязанности к субстрату: человек бывает или слепым, или зрячим, т. е. человек есть или зрячий, или не-зрячий.

1784 См. К 2.9[r] (рубрика 3).

1785 «Эйдосы / идеи» – араб. *мусуль* (ед. *мисāль*); «математические принципы» – *мабāди' ат-та'лīмийāт* (букв. «принципы математики»). В самом тексте фигурирует сокращенное обозначение *ат-та'лимийāт*, которое переводится нами как «математические объекты». Тематика этой главы и последующей соответствует кн. 1, 13 и 14 МА.

С точки зрения Ибн-Сины (см. § 3 гл. 3.8), интеллигибелии, соответствующие естественным формам или математическим [объектам], не могут наличествовать сами по себе, отдельно от материи, но только в [космических] разумах или душах.

1786 Эйдосах.

1787 Вставка согласно версии от аль-Исфахани [168, т. 3, с. 134–135].

1788 Ср.: МА 1.6 (987[a]32–38), 1.9 (990[b]11–13) и 13.4 (1078[b]12–32; 1079[a]7–9).

1789 Свидетельство знакомства Ибн-Сины с преданием, по которому *Платон* («Широкоплечий») – это прозвище; настоящее имя философа было Аристокл, а прозвище было дано ему в молодости за мощное телосложение.

1790 Ср.: МА 13.1 (1076[a]17–19, 21–22); 13.9 (1086[a]2–3). Речь скорее идет о Спевсиппе и Ксенократе.

1791 Сущностям.

1792 См.: МА 1.6 (987[b]14–18); 7.2 (1028[b]18–27).

1793 В разделе же «Доказательство» из логической части говорится, что Платон утверждает отделенные интеллигибельные формы для любых вещей, включая

естественные, называя их «эйдосами» (*мусуль*), если они абстрагированы от материи, и «естественными формами» (*сувар ṭабӣ'иййа*), если соединены с ней [5, 2.10, с. 188]; откуда следует, что Платон учил об эйдосах не только касательно физических объектов, но и математических. Данное свидетельство более адекватно отражает мнение позднего Платона, отождествлявшего эйдосы с числами.

1794 Измерение полагалось отделенным; в то же время, оно должно быть неотделенным, ибо претерпевает действие со стороны материи.

1795 Три из четырех видов категории «качество» (см. К 2.7). Четвертый вид – это качества, присущие количествам; по-видимому, последние не упоминаются, поскольку очевидна их связь с количеством.

1796 Вставка согласно версии от аль-Исфахани [168, т. 3, с. 136].

1797 Ср.: МА 1.5, 6; 13.6, 8; 14.3.

1798 Т. е. запрета на соучастие иного.

1799 Из авиценновского изложения неясно, разделяют ли эти философы мнение тех, кто (подобно пифагорейцам) считает числа имманентными.

1800 Превосходящее или уступающее по количественному аспекту.

1801 В гл. 14.1 МА (1087^{b}3–18) говорится о философах, которые единое-равное как форму противопоставляют неравному (версии: многому и немногому; превышающему и превышаемому) как материи.

1802 «Область» – араб. *ҳаййиз*; в некоторых рукописях – *джуз'*, «часть». Речь идет, надо полагать, об обычно возводимом к Ксенократу мнении, по которому закаждой из трех величин (линией, поверхностью и объемом) закреплено свое число (двоица, троица и четверица, соответственно; ср.: МА 14.3 (1090^{b}13–24; анонимно). Об этом мнении Ибн-Сина анонимно упоминает также в гл. 3.1 (§ 2.3.3) и 7.3 (§ 4.3). Первое же мнение близко учению Спевсиппа о точке-единице как принципе всех трех величин.

1803 Речь идет о натуральных числах – греческие математики признавали только их.

1804 Частично аналогичная классификация встречается в гл. 13.6 МА (1080^{a}15–35; аристотелевская схема, заметим, не вполне четкая и допускает разные интерпретации). Как и Ибн-Сина, Аристотель говорит о первых двух модусах (правда, у Стагирита вместо обозначение «числовое число» фигурирует «эйдетическое число», или «число-эйдос»). Выделенный автором «Теологии» третий модус («через повторение») не обозначен в МА.

По сведениям Аристотеля, математическое число «счисляется» так, что за «одним» следует «два» через прибавление к предыдущему «одному» другого «одного», а «три» – через прибавление к этим «двум» еще «одного»; и так же остальные числа; посему здесь «ни одна единица никак не отличается от другой». Эйдетическое же число таково, что за «одним» следуют другие [особые] «два», без первого «одного», а тройка – без двойки; так же и другие числа [81, с. 331–332].

Как разъясняет Ибн-Сина в «Глоссах», числовое число, полагаясь эйдосом (*мисāль*) для числа, считается чем-то отделенным [от материи] (*муфāриқ*); математическое число соединено (*муқāрин*) с материей, [но берется] абстрагированно (*муджаррад*) от нее. Число через повторение (*аль-'адад би-т-такрāр*) – это когда одна единица / единство распространяется (*сāрийа*) по всем числам, сначала выступая в качестве «одного», затем «двух», «трех» и т. д., так что одно

и то же индивидуальное (*шах̲сыййä*), а не [просто] видовое (*наў'ийä*), будет утверждаться во всех образующихся числах. В случае же числового числа каждому числу присуща своя собственная единица / единство: первая единица отличается от каждой из двух единиц двоицы, от каждой из трех единиц троицы и т. д.; откуда следует, в частности, что никакое число не может образоваться от другого (например, 15 от 10 и 5) [47, с. 39–40].

1805 Ср.: MA 1.5, 6; 13.1, 6, 8; 14.3.

1806 Соединение единства и субстанции.

1807 Т. е. мы не имеем дело с единством!

1808 Между эйдосами и материальными вещами.

1809 В § 2.4; речь идет о Платоне.

1810 Пифагорейцев?

1811 По другому чтению – «исключают».

1812 Первые четыре относятся к платоновскому учению об эйдосах, пятая касается и этого учения, и учения о математических объектах как о принципах. На втором учении Ибн-Сина подробно останавливается в следующей главе.

1813 Вовне ума, во внешней реальности.

1814 Вовне ума.

1815 Близкое рассуждение было изложено в § 4.3 гл. 5.1.

1816 В смысле сущности.

1817 «И только», «просто», «сам по себе» – араб. *ваḥда-х*.

1818 Араб. *гайр мукāрин* – по некоторым рукописям; в основном тексте каирского издания – *гайр муфāрик*, что допускает двоякое чтение – *гайр^{у} муфāрик^{ын}* («не отделено») и *гайр^{ун} муфāрик^{ун}* («иное, [которое] отделено»; такая версия дана в кумском издании). По смыслу третья версия соответствует первой; вторая же версия, хотя именно она и приходит сразу на ум (и на нее ориентируются некоторые исследователи и переводчики), тем не менее, как представляется, трудно согласуется с последующим текстом; более того, при таком чтении всё рассуждение о смешанном оказывается бесполезным.

1819 Т. е. на манер отрицания предикации (оно не есть соединенное), а не на манер предикации отрицания (оно есть не-соединенное). Об этих двух типах отрицания см. примечание 1053 и соответствующий основной текст.

1820 Как видовая сущность.

1821 Араб. *'ададӣ*; вставка согласно некоторым рукописям и кумскому изданию.

1822 В частности, в гл. 5.1 и 5.2. настоящего раздела «Теология»; подразумевается мысль о нейтральности сущности как таковой по отношению к описанию в терминах «единое» и «многое».

1823 Т. е. если бы понятие (форма) человечности, имеющееся в материи Зайда, сначала пришло в материю Амра, находящуюся в том же состоянии, что и материя Зайда, от этого реализовалось бы то же понятие в лице конкретно Зайда.

1824 См. § 2.2 гл. 5.5 из раздела «Психология».

1825 Вставка согласно некоторым рукописям и кумскому изданию.

1826 Форма теплоты, будучи отличной от формы влаги, производит иное действие при чередовании в субстрате, тогда как формы человеческих индивидов тождественны друг другу.

1827 Как в каирском издании, так и в кумском фигурирует две фразы, разделенные точкой, которую мы полагаем излишней
(ولو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم. ذلك ما أضلهم).

1828 По сущностному понятию.

1829 В гл. 5.1 и 5.2.

1830 Под «человечностью» (*'инса̄ниййӑ*) понимается человечество как видовая сущность; вид вечен в смысле наличия в любой момент времени какого-нибудь его представителя-индивида.

1831 «Человека» как эйдоса / идей в платоновском понимании.

1832 Деятельный разум и другие имматериальные космические интеллекты.

1833 Возможно, здесь подразумевается дополнительный аргумент: математические объекты, будучи количествами, принадлежат к категории акциденции, посему не могут служить причинами для материальных субстанций.

1834 У геометрических фигур есть, выражаясь в платоновских терминах, «интеллигибельная материя». См. также рубрику 1.1[в] в Послесловии.

1835 «Математические [объекты]» – араб. *ат-та'лӣмиййа̄т*; «эйдосы» – *мусуль*.
При таком рядополагании скорее подразумевается учение о математических объектах как о принципах материальных вещей и учение о математических эйдосах (т. е. об отделенных / интеллигибельных сущностях, соответствующих чувственным математическим объектам). Сам Ибн-Сина, заметим, в заключающей предыдущую главу фразе говорит о переходе к обсуждению учения о математических объектах, без упоминания об эйдосах; последние не обозначены и в данной у аль-Исфахани версии заголовка настоящей (третьей) главы – «Опровержение учения [древних философов] о математических [объектах], числах (*'а'да̄д*) и монаде / единице (*ваҳдӑ*)» [168, т. 3, с. 138]. Как и предыдущая, настоящая глава тематически соответствует кн. 1, 13 и 14 МА.

1836 Математические эйдосы.

1837 Т. е. наличие, в чувственном мире, сферы, круга и т. п. Это было установлено выше, в гл. 3.9.

1838 Отдельно от чувственного.

1839 Т. е. отделенные эйдосы [80, л. 230].

1840 Прямое доказательство их бытия, не апеллирующее к наличию чувственного математического.

1841 Оказываются чувственными.

1842 По аль-Аляви [80, л. 230], приведенное далее обоснование касается выделенной выше «второй альтернативы» [80, л. 230] – (ба) или конкретно (баб).

1843 Ср.: МА 1.9 (991[a]8–19); 13.5 (1079[b]12–23).

1844 Чувственная математическая природа. По аль-Аляви (см. примечание 1842), таковая рассматривается как тождественная по дефиниции с отделенными математическими объектами.

1845 Материальными акциденталиями, связанными с нахождением в чувственном.

1846 В эйдосах.

1847 Ибо природа чувственного и отделенного одинакова.

1848 Местоимение «та» может быть отнесено либо к первой вещи (отделенная математическая реалия имеет первенство перед чувственной математической реали-

ей, служа причиной для нее), либо к акциденталии (субстрат, к которому привходит нечто, первее привходящего).

1849 «Нужным» – араб. *муḥтāджат*^{ан} *'иляй-хā*; другая версия чтения / трактовки: «нуждающимися в ней», т. е. в материи / чувственном математическом – такова интерпретация аль-Аляви [80, л. 230].

1850 Т. е. если не акциденталия обусловливает нужду материи в отделенных.

1851 Араб. *вуджӯда-хā*; по аль-Аляви [80, л. 230] – «бытие их», т. е. отделенных.

1852 Напомним, что речь идет об акциденталиях, сопутствующих пребыванию в чувственном.

1853 Отделенных и чувственных; см. примечание 1844.

1854 Вставка согласно толкованию аль-Аляви [80, л. 230].

1855 Сравнительно с материальными; поскольку они не являются причинами, то от них не исходят действия.

1856 Араб. *сā̄ид̲ж* / *сā̄д̲ж*; свободная от материи.

1857 Ср.: MA 13.2 ($1077^{a}20$–24).

1858 Но они не учат о такой силе [80, л. 230].

1859 Ср.: MA 13.2 ($1077^{a}31$–36).

1860 Реальному, физическому.

1861 Для поверхности и объема (математического тела).

1862 Поверхность представляет собой предел / границу тела; она также получается при разрезании его. Так обстоит дело и с линией по отношению к поверхности.

1863 О трех разрядах числа – математическом, числовом и «через повторение» было сказано в § 2.7.2 предыдущей главы.

1864 См. MA 13.8 ($1084^{a}21$–25).

1865 В смысле численности.

1866 Например, число три существует в числе четыре.

1867 Человек и лошадь.

1868 Так во многих рукописях и кумском издании. В версии, воспроизведенной в основном тексте каирского издания, добавлено: «отсюда следует включенность некоторых различных (*мутабайинā̄т*) [видов] в другие, что нелепо».

1869 Такое соотнесениенижеследующего фрагмента с предыдущим –наша интерпретация. Ср. с аристотелевским обоснованием тождества единиц в гл. 13.8 MA ($1083^{a}1$–17).

1870 По сущности (*мāхиййā*) [168, т. 3, с. 139].

1871 Например, число шесть отличалось бы от числа четыре на число два, которое есть часть числа четыре. В этом случае, при увязке фрагмента с предыдущим, еще более острой становится апория со стиранием неколичественных различий между материальными предметами.

1872 При таком взгляде на единицы снимается апория с нивелированием неколичественных различий; Ибн-Сина как бы приводит возражение от имени критикуемых философов.

1873 Величина, например отрезок линии, – континуальна, а таковая потенциально делима до бесконечности, т. е. потенциально слагается из точек.

1874 Ср.: MA 13.8 ($1083^{b}36$–$1084^{b}2$).

1875 Другое возможное толкование: «…его заканчивание на данном пределе, а не на другом». Мы следовали толкованию аль-Аляви [80, л. 231] и аль-Амули [22ª, с. 331, примечание 3]. См. также следующее примечание.

1876 По разъяснению аль-Аляви, раз множество сущих полагаются соучаствующими в отделенной видовой сущности, то в плане потенциального [приумножения] такое множество нельзя ограничить тем или иным числом; вот почему [для фаласифа] вид каждого из [управляющих небесными сферами] отделенных интеллектов представлен одним-единственным индивидом [80, л. 231].

1877 Единицы.

1878 Единица, которая в случае присоединения к двум единицам двоицы образует троицу.

1879 Араб. *муташāкилӣ*; по-видимому, здесь обозначение не имеет строго терминологического значения; о смежном термине *мушāкиль* см. примечание 203 и соответствующий основной текст.

1880 Например, природа двоицы, рассматриваемой самой по себе, и природа ее как части троицы.

1881 Араб. *фа-ли-за̲лика* – согласно некоторым рукописям; в основном тексте каирского и кумского изданий – *фа-ка-з̲алика*, «точно так же».

1882 Разная трактовка слова *ваḥдā* в двух фразах – вслед за толкованием аль-Аляви [80, л. 231].

1883 Т. е. десятерицы.

1884 Аль-Аляви комментирует: «И вообще, пятерица десятерицы отличается от пятерицы одиннадцати, поскольку десятерица составляет часть одиннадцати»! [80, л. 231].

1885 Пятерицы как самостоятельного числа.

1886 Мы следуем некоторым рукописям и кумскому изданию (…وأن يأخذ تركيب); в основном тексте каирского издания –…وإن لم يأخذ تركيب, «даже если не…».

1887 Поскольку числовой ряд бесконечен, а каждому числу соответствует некоторый природный вид.

1888 Во внешней реальности, в природном мире.

1889 Т. е. сущностно.

1890 В гл. 3.8 раздела «Общая физика».

1891 Т. е. при индивидуальном единстве принципа-единицы: в обычном же числе (математическом) единство принципа – видовое, а не индивидуальное; и единицы, составляющие то или иное число, суть индивиды данного единства; в случае же образования числа через повторение одна-единственная единица порождает все числа, без присоединения к ней других единиц. Напомним, что араб. *ваḥдā* одновременно обозначает и единицу, и единство. Версия чтения *аль-ваḥдā аль-вāḥидā* – по некоторым рукописям и кумскому изданию; в основном же тексте каирского издания – *аль-ваḥдā ли-ль-вāḥид*, «единицу / единство для единого».

1892 Другого числа.

1893 По своей индивидуальности.

1894 Версия «Глосс»: «Ведь по индивидуальности (*би-ш-шаx̲с*) единство в первом иное (*гайр*), чем во втором; это (единство) есть то (единство) по виду (*наў‘*) [47, с. 39]. Наличие двух единств противоречит тезису данной группы философов, конструирующих число на манер повторения.

1895 «А не» – араб. *лā ’анна-хā*; по некоторым рукописям и кумскому изданию. В основном тексте каирского издания – *’иллā ’анна-хā*, «но оно повторилось»!

1896 Нежели первое.

1897 Как доказывалось в § 6 гл. 1.5, уничтожившаяся вещь не возвращается к бытию в своей самости / индивидуальности.

1898 Т. е. без посредства времени и уничтожения.

1899 В «Глоссах» сказано: «В таком случае в бытии сохраняется та же конкретная (*би-’айни-хā*) самость, хотя бы она и повторялась сотни раз; и отсюда следует, что единство становится иным, что нелепо, ибо вещь не становится иной, нежели собой» [47, с. 40].

1900 Возможно, текст дефектен – цитируемый тезис оставлен Ибн-Синой без комментария!

1901 См. § 2.7.3 в предыдущей главе. О схожем возражении Аристотеля против пифагорейцев см. МА 13.8 ($1083^{6}13$–16).

1902 Мнение Ксенократа (см. примечание 1802 к § 2.7.1 в предыдущей главе). Ср.: МА 13.9 ($1085^{a}35$-$^{b}4$).

1903 Тело в смысле объема, или, по авиценновской терминологии, «математического тела».

1904 Вставка согласно некоторым рукописям и кумскому изданию.

1905 О большести–меньшести как разряде соотнесенного см. § 3.1 гл. 3.10.

1906 С единством единства / единицы как принципа.

1907 В § 2.6.1 предыдущей главы схожее мнение Ибн-Сина атрибутирует некоторым пифагорейцам.

1908 Т. е. множественность.

1909 Арабский оригинал, переданный последней фразой («то…»), не совсем понятен (فستقف على ما يقصد بالكلام). Скорее всего, здесь подразумевается, что в случае причиненности гиле самой собой следует тот же вывод, что и при обсуждаемой ниже альтернативе о ее непричиненности.

1910 Т. е. форма.

1911 Благостью.

1912 Гиле.

1913 Рассуждение, приведенное в пункте (бб).

1914 См.: МА 1.8 ($990^{a}12$–14); 14.3 ($1090^{a}30$–35).

1915 У Аристотеля вместо «благого» фигурирует «прекрасное» (МА 13.3 ($1078^{a}36$-$^{b}2$).

Книга восьмая

1916 В некоторых рукописях отсутствует эта информация о числе глав. В кумском издании говорится о восьми главах: седьмая глава в каирском издании здесь разбита на две.

1917 В некоторых рукописях и кумском издании – без слов «всего бытия и Его атрибутов». «Познание» – араб. *ма‘рифā*; «первопринцип / первоначало» – *аль-мабда’ аль-’аввал*ь; «бытие» – *вуджӯд*; «атрибут» – *ṣыфā*.

1918 «Конечность» – араб. *танāхī*; «действующие / производящие» – *фā‘илийā*; «приемлющие» (т. е. материальные) – *кābилийā*.

1919 *Шарīк* (мн. *шуракā’*) и *нидд* (мн. *’андāд*) – типичные коранические термины, которыми обозначаются идолы-божества, помимо Бога / *Аллāх*а почитаемые у ара-

вийских язычников; о первом см., например, айаты 6:22, 163; о втором – айаты 2:22, 165.

1920 Араб. *бурха̄н аль-васаṭ ва-ṭ-ṭараф*. Соответствующее рассуждение фигурирует в гл. 2.2 МА (текст см. в примечании 871 к Приложениям).

1921 Об этом было сказано в гл. 6.2 настоящего раздела.

1922 Особенностью быть и причиной, и причиненным.

1923 Один из крайних элементов сохраняет свою особенность быть только причиненным, другой – причиной всех элементов, что после него.

1924 Близкое к авиценновскому изложение аристотелевского доказательства конечности каузальных серий встречается у Ибн-Рушда в его кратком комментарии к «Метафизике» Стагирита [142, с. 119–120].

1925 Возможно, авиценновское замечание относительно некорректности гипотезы о бесконечности срединных звеньев при двух крайних является скрытой полемикой с Аристотелем (см. его текст в примечании 871 к Приложениям.

1926 Будучи своей именно для метафизики-теологии. Это иное (нежели доказательство «от середины и края») обоснование конечности всякого имеющего естественный порядок изложено в гл. 3.8 раздела «Общая физика» [10, с. 212–219]. См. также соответствующую главу в «Книге знания»: [30[6], с. 266].

1927 Материальные.

1928 Ибо материя воды стала материей воздуха.

1929 В этом, третьем, значении «от» последующий может продолжать существование при уничтожении предыдущего. Поэтому данный случай не рассматривается здесь при изучении конечности причин.

1930 Как в случае становления воды воздухом.

1931 В гл. 3.8 раздела «Общая физика», где показывается невозможность актуальной бесконечности [10, с. 212–219].

1932 Физические – араб. *мик̣да̄риййӑ*, ментальные – *ма‘навиййӑ*. Под последними понимаются части, подобные роду или дифференции (видовому отличию).

1933 Конечность в отношении числа видов, но не индивидов, поскольку последние, как будет сказано ниже, могут не иметь ни начала, ни конца.

1934 В плане сущности вода не служит принципом / причиной для воздуха.

1935 О конечности и вещей, и их частей (в плане делимости).

1936 В книге 3 раздела «Общая физика».

1937 Субстрат (*маўдӯ‘*) мальчика и есть субстрат мужчины.

1938 «Возражения» – араб. ед. *шакк*. Данная глава не имеет параллели в МА.

1939 В доказательстве конечности четырех разрядов причин в предыдущей главе и в последующей / третьей.

1940 Араб. *ат-та‘лӣм аль-’авваль*, т. е. у Аристотеля («Первоучителя»).

1941 Вторая книга МА.

1942 «Превращение» скорее употреблено здесь не в строго техническом смысле (как движение / изменение в аспекте качества); ибо в предыдущей главе второй тип возникновения четко обозначен как возникновение–уничтожение, т. е. возникновение, при котором вещь лишается нечто сущностного, субстанциального.

1943 Т. е. достигшей своего совершенства / завершенности.

1944 Примером первого способа служит образование воздуха из воды, примером второго – образование мужчины от мальчика; см. § 3.1 в предыдущей главе.

1945 В арабском языке не различаются виды причастия как – совершенного и несовершенного вида.

1946 Т. е. версию (аа). Версии (б) и (аб) соответствуют (1) и (2) в аристотелевском изложении (см. § 3.1 в предыдущей главе).

1947 Т. е. этот процесс не подпадает под выделяемые Аристотелем два случая. Как замечает аль-Исфахани, здесь нет превращения, при котором что-то уничтожается у исходной вещи [168, т. 3, с. 147].

1948 По качествам.

1949 Сущностным, субстанциальным.

1950 В гл. 6–7 раздела «Возникновение и уничтожение»; см. П 4.1[e].

1951 Лишенности как члена оппозиции «обладание–лишенность» (см. гл. 7.1).

1952 По аль-Хавансари, здесь «смесь» (*мизāдж*) берется не в строго терминологическом смысле, ибо таковая [есть качество, которое] возникает из чистых качеств [элементов]; скорее речь идет о появляющейся [по смешивании] композиционной (*таркīбиййā*) форме [образующегося тела] или о смешивании [в широком смысле слова] (*имтизāдж*) [225, с. 765].

1953 Элемент / материя.

1954 Как возникающего из него.

1955 Т. е. когда у предрасположенного как предрасположенного нет названия.

1956 Т. е. Аристотель рассматривает не тот субстрат (материю), который самостоятельно служит носителем (*хāмиль*) для [актуального] бытия-конституции (*вуджӯд* и *ḳывāм*) возникающего, как в случае с материей небесных тел, а изучает элемент (материю) собственно возникновения (*каўн*), полагая в нем форму, противоположную имеющейся в возникающем из него, как в случае с материей тел подлунного мира, которая вначале служит носителем только потенции (предрасположенности) быть [элементом для] данной вещи, а потом становится элементом конкретно для нее [80, л. 230].

1957 Т. е. в аспекте теплоты, став холодным.

1958 Пассивного, т. е. влажности.

1959 По аль-Хавансари, более корректна такая формулировка: «…не обязательно, чтобы раз вода превращается в аспекте своего активного качества, становясь воздухом, то и воздух превращается в аспекте того же качества, возвращаясь [в] воду – возможно, чтобы он превращался в аспекте другого качества, становясь элементом для огня» [225, с. 766].

1960 Каждый из четырех элементов может превращаться в два других элемента, разделяющие с ним одно из двух качеств. Вода (холодная и влажная) может стать либо воздухом (горячим и влажным), либо землей (холодной и сухой); точно так же воздух (горячий и влажный) может стать либо водой (холодной и влажной), либо огнем (горячим и сухим). Поэтому вовсе не обязательно, что если вода превращается в воздух (согласно выделенной Аристотелем альтернативе «возникновение–уничтожение»), то воздух, в свою очередь, превращается в воду, возвращаясь к исходному началу: он может превратиться в огонь.

1961 Не как в случае с белым телом: оно есть субстанция, к которой привходит белизна, каковая не служит ни конституентом его субстанции, ни совершенством для нее.

1962 Наподобие возникновения воздуха из элемента воды.

1963 Как в случае с возникновением мужчины от мальчика или возникновением человека из спермы.
1964 Араб. *мутлақ*[ан], (букв. «абсолютно»), т. е. без условия о совершенстве.
1965 Как в случае, когда ремесленник придает материалу определенную фигуру.
1966 В широком смысле слова, т. е. включая субстрат (см. примечания 1963–1964 и соответствующий основной текст).
1967 Наподобие материи в теле.
1968 Такое, как нахождение в «естественном месте» для тела, мужескость для мальчика, человечность для спермы.
1969 Элемент (материя) есть часть совершенствующейся вещи, а не самого совершенства.
1970 Другой формы.
1971 И появляется другая субстанция – возникшая из данного субстрата вещь.
1972 Т. е. в плане постепенного движения, а не возникновения–уничтожения.
1973 Во вторую альтернативу [80, л. 237].
1974 К первой альтернативе [80, л. 237].
1975 Возникающей и исходной.
1976 Элемент, материя.
1977 Как принимающий.
1978 Возникающему из него и из формы.
1979 Аль-Исфахани добавляет: движется таковой или нет [168, т. 3, с. 148].
1980 При учете только самостного возникновения.
1981 Точнее – две альтернативы.
1982 О конечности серии материальных причин.
1983 В аспекте качества.
1984 Возможность бесконечной регрессии.
1985 Суть последующего рассуждения: здесь сначала возникает качество – собственно смесь (входит в первую альтернативу), а потом форма, например животности (входит во вторую альтернативу).
1986 К смеси как качеству.
1987 Т. е. возникновение подпадает под вторую альтернативу.
1988 В обычные элементы как простые компоненты.
1989 Материей, субстратом.
1990 Каковыми обычно бывают четыре элемента, а не как включающие в себя животность.
1991 Простота находится в данном элементе, взятом самим по себе, а смешивание – в аспекте сочетания этого элемента с другим.
1992 В рамках смеси элементы сохраняют свою субстанциальность (включая форму), частично (но не радикально) изменяясь в аспекте своих качеств.
1993 С возникновением смеси из простых элементов и возникновением, например, животной формы из этой смеси.
1994 Араб. *вуджӯб ат-танāхӣ*. Ближайшая возможная трактовка: каждый по-своему должен быть конечным в плане каузальной серии. На это возражает аль-Хавансари: первый случай относится к разряду естественных превращений (*истиҳāлāт ṭабӣ‘иййа*), а таковые, по приведенным выше словам того же Ибн-Сины, могут образовать бесконечные серии [225, с. 768].

По толкованию аль-Аляви, на свой манер каждое из двух возникших [структурно] заканчивается на элементах, служащих для него в качестве простых [компонентов] (*басā'иṃ*): животная форма, например, возникает из огненной и водяной форм, но на манер превращения как возникновения–уничтожения, когда материи этих элементов облачаются в животную форму (первая альтернатива у Аристотеля); или же она возникает из соответствующей ей смеси, [на манер совершенствования] (вторая альтернатива у Аристотеля) [80, л. 238].

1995 Возникновение животного / смешивание.

1996 По становлении мальчика мужчиной некорректно уже сказать, что от него возникает мужчина.

1997 Например, имя «человек» (в смысле разумного животного существа вообще), если оно берется для обозначения субстрата, предрасположенного к мужескости.

1998 В арабском оригинале: *аль-ḳаўль* (словарное значение – «слово, речь, высказывание»); мы следовали данному у аль-Амули толкованию обозначения как *ма'на* [22[a], с. 359, примечание 6].

1999 Если бы имя «человек» прилагалось к субстрату в плане его предрасположенности к мужескости.

2000 Пример со следованием Олимпийских игр после Истмийских (см. МА 1.2, 994[a]22–23).

2001 Самостный элемент возникновения акцидентален для конституции, и наоборот.

2002 Как в небесном мире, так и в подлунном.

2003 Неподверженная возникновению–уничтожению материя небесных тел (эфир).

2004 Философию или собственно метафизику / теологию.

2005 В основном тексте каирского издания: ولا يشكل تناهي الأمور... في شيء موجود بالفعل. على мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания: без точки после *би-ль-фи'ль*, а вместо *фа-'иннамā* – *ва-'иннамā*.

2006 Конечность.

2007 Т. е. различаются по степени потенциальности стать той вещью, которая возникает из них (например, сперма, эмбрион, ребенок и мальчик по отношению к мужчине).

2008 В разделе «Возникновение и уничтожение» из части по физике?

2009 Между четырьмя элементами имеются шесть пар взаимных переходов: три прямые (земля↔вода; вода↔воздух; воздух↔огонь); две с одним опосредствующим звеном (вода↔земля, через воду; вода↔огонь, через воздух); одна с двумя опосредствующими (огонь↔земля, сначала через воздух, а затем через воду). При бесконечном количестве переходов от одной противоположности к другой имеется одна-единственная материя, в которой чередуются разные формы.

2010 «Установление» – араб. *'ибāнā*; «конечность» – *танāхӣ*; целевые – *гā'ийӣ*; «формальных» – *сӯрийӣ*; «причины» – *'иляль* (ед. *'илля*); «доказательстве бытия» – *'исбāт*; «первопринцип / первоначало» – *аль-мабда' аль-'аввал*; «абсолютного» – *мутлаḳ*[ан]; «ограниченно» – *муḳаййад*[ан].

2011 В гл. 6.5 настоящего раздела. Заметим, что араб. *гāйā* («цель») имеет значение именно конечной цели.

2012 В гл. 1.6–1.7 о необходимом и возможном.

2013 Скорее речь дальше идет о вечных вещах.

2014 Араб. *Муҳдаṣ* – страд. причастие от глагола *'аҳдаṣа*, которая, в свою очередь, является переходной формой от глагола *ҳадаṣа*, «возникать».

2015 А не по времени.

2016 Небытие для возможного.

2017 «Первейшие атрибуты» – араб. *аṣ-ṣыфāт аль-'ӯля*; «принцип / начало» – *аль-мабда'*; «бытийно-необходимое» – *аль-вāджиб аль-вуджӯд*.

2018 В гл. 1.6–1.7.

2019 В гл. 3.10.

2020 В гл. 1.5 настоящего раздела; возможно также, что речь идет о главе 1.5 раздела «Введения» из части по логике (см. примечание 375 к Приложениям).

2021 В возможных / контингентных вещах.

2022 Среди древних философов. На этом Ибн-Сина останавливается в гл. 1.4 раздела «Общая физика».

2023 В гл. 1.4 раздела «Общая физика» философ называет имена Парменида и Мелисса. См.: [89, 1.2].

2024 Если необходимость бытия берется в абсолютном смысле, без увязки с чистым бытием, привходящим к сущности, то сущность не может квалифицироваться необходимостью бытия, ибо она отличается от бытия, и тогда нет посредника для квалификации ее бытием, так как посредником квалификации ее необходимостью служит бытие, и как может сущность квалифицироваться необходимостью, если необходимость берется без привязки к бытию?!

2025 Установиться как сущность-*ҳаḳыḳä*.

2026 В оригинале фигурирует форма двойственного числа.

2027 Тогда следуемое, т. е. сущность, была бы сущей.

2028 Точнее: позитивных / утверждающих описаний.

2029 Араб. *аль-вуджӯд аль-муṭлаḳ аль-муштарак фӣ-хи*; таково бытие как общее для всех сущих.

2030 Вовне ума.

2031 Со свойством быть объектом соучастия.

2032 В случае с условием отрицания, т. е. применительно к Необходимому.

2033 Поскольку она – без условия о чем-то.

2034 Во всем другом сущем бытие прибавлено к сущности.

2035 Если он берется в качестве материи и без условия.

2036 Поскольку оно непременно предполагается Его самостью.

2037 Смысл последующего рассуждения таков: данный род есть сущность, которая описывается как сущая не в субстрате, поэтому бытие в нем иное, нежели сущность; но у бытийно-необходимого нет сущности, отличной от бытия.

2038 Т. е. наличие «не» в субстрате.

2039 «Сущее» и «субстанция».

2040 «Единство» – араб. *таӯҳӣд*; «бытийно-необходимое» – *вāджиб аль-вуджӯд*; «отрицающие атрибуты» – *ṣыфāт сальбиййä*.

2041 В «Спасении» в смысле «равного» употребляется также араб. *миṣль* [32, с. 556]. По айату 42:11, «Нет ничего, подбного (*ка-миṣль*) Ему» (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). О термине *нидд* и нижеследующем близком термине *шарӣк* см. примечание 1919.

2042 Т. е. конкретные представители.

2043 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 561].

2044 Мы читаем *фадл*[ан] вместо *фасл*[ан] («отличием»).

2045 Т. е. в случае, когда без означенного дополнения не отсутствует сама сущность необходимости бытия.

2046 Араб. *‘айн маўджўдä би-ль-вуджўд*.

2047 Дополнительная характеристика каждого из двух рассматриваемых индивидов.

2048 С родом и т. п.

2049 Для бытия.

2050 Но лишь привходящими.

2051 В версии «Спасения» [32, с. 557–566] подробнее разбирается альтернатива, когда необходимость бытия выступает не как конституент сущности – род, вид или дифференции, а как конкомитант из числа свойств или общих акциденций. Во втором случае конкомитант будет чем-то последующим (*тāби‘*), последующее же – причинено, так что необходимость бытия оказывается причиненной, тогда как речь идет о бытийно-необходимом самом по себе!

2052 Под «материей» здесь скорее подразумевается субстрат (*маўдўў‘*); и именно таковой фигурирует в версии «Спасения» [32, с. 556] и «Указаний и напоминаний» [34[6], § 4.26]. Заметим также, что подлинные противоположности должны иметь и общий род (гл. 7.1 «Теологии»).

2053 В «Указаниях и напоминаниях» говорится и о «противоположном» в понимании широкой публики (*джумхўр*), т. е. как равносильное-препятствующее (*мусāвī фī аль-қуввä мумāни‘*), а невозможность такового доказывается следующим образом: всё, кроме Первого, – причиненное, а причиненное не может равняться Первопринципу-Необходимому; поэтому у Первого не может быть такого противоположного [34[6], § 4.26].

2054 Араб. *та‘āля ва-джалля*.

2055 Нет подлинного, причинного (*лиммī*) доказательства. См. К 3.3[6].

2056 Поскольку Первое – причина их. Видимо, аллюзия на айат 41:53 – «Разве недостаточно, что Господь есть всему свидетель (*шахīд*)?!» (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ); см. П 3.1[в].

2057 Скорее здесь слово *далīль* обозначает бытийное (*’иннī*) доказательство. См. К 3.3[6].

2058 Т. е. свойств, которыми Оно описывается вследствие соотнесенности с творениями в качестве их принципа / причины.

2059 «Совершенное» – араб. *тāмм*; «сверхсовершенное» – *фаўқ ат-тāмм*; «благое» – *ẖайр*; «одаряющее» – *муфīд*; «истинное» – *ẖақīқ*; «чистый ум» – *‘ақль маẖḍ*; «умопостигает» – г. *‘ақаля*; «познает» – г. *‘арафа*; «самость» – *зāт*; «универсалии» – *куллиййāт*; «партикулярии» – *джуз’иййāт*; «постигает» – г. *’адрака*.

2060 О понятиях «совершенное», «сверхсовеншенное» и смежных с ними было сказано в гл. 4.3. В «Спасении» атрибуту «совершенство» посвящена глава «О том, что Необходимое совершенно (*тāмм*) и у Него нет ожидаемого состояния (*ẖāлä мунтазарā*)». Как здесь сказано, Бытийно-необходимое-само-по-себе является бытийно необходимым со всех сторон. Следовательно, от Его бытия не отстает (г. *та’ахха̲ра*) какое-либо ожидаемое состояние, но все, что возможно для Него, необходимо присуще Ему, посему нет у Него ожидаемой воли, ожидаемой природы, ожидаемого знания и т. п. [32, с. 553].

2061 В «Спасении»: и мы увидим [32, с. 555].

2062 С атрибутом «благость» тесно связан атрибут «великодушие / щедрость» (*джӯд*). В настоящей, восьмой книге, о последнем упоминается ниже, в седьмой главе. На самом же понятии «великодушие» Ибн-Сина останавливается раньше, в пятой главе шестой книги, в связи с рассмотрением целевой причины.
В «Книге знания», как и в «Указаниях и напоминаниях», вместо атрибута *хайр*-«благо» выделяется *джӯд*-«щедрость / велиеодушие».

2063 Араб. *ҳаққ* по форме выступает и как прилагательное («истинное» / «реальное»), и как существительное («истина» / «реальность»).

2064 Слова из айата 28:88 (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ).

2065 Ибн-Сина обыгрывает здесь однокоренные слова *ʾаҳаққ* и *ҳаққ*.

2066 Или «потенциальный интеллект», араб. *ʻақль би-ль-қуввӓ*.

2067 Или «актуальный интеллект», араб. *ʻақль би-ль-фиʻль*.

2068 Версия «Спасения» добавляет: в таком случае вещь будет чувственно или имагинативно воспринимаемой; а по преодолении этого препятствия она становится умопостигаемой сущностью [32, с. 587].

2069 Будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян.

2070 Здесь «сущность» (*хувийӓ*) имеет смысл «нечто».

2071 Далее обосновывается положение о том, что.

2072 Это положение доказывается в гл. 2.1 раздела «Общая физика» [10, с. 87–88].

2073 «Движимое» – араб. *мутаҳаррик*; это слово собственно обозначает «движущееся», но здесь скорее употребляется в смысле «движимое».

2074 Бытие одного члена соотнесенности иным, нежели другим.

2075 В «Спасении» нижеследующие рассуждения о характере Божьего знания / разумения (вместе с фрагментом о единстве атрибутов между собой) перенесены в конец данной книги, после общего обзора атрибутов.

2076 Версия «Спасения» добавляет: как увидим ниже [32, с. 593]. Об этом будет сказано в следующей, девятой книге.

2077 Для каждого из них.

2078 Аллюзия на айата 10:61
(وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ).

2079 В «Глоссах» добавлено: Первое ведает об индивиде (*шаҳс*), его индивидуальных модусах (ед. *ҳāль*), индивидуальном времени (*вақт*), индивидуальном месте (*макāн*) [47, с. 137].

2080 Т. е. представлен множеством индивидов.

2081 Аллюзия на айат 6:59 – «У Него ключи Тайного / Невидимого и только Он ведает их» (وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ).
Согласно данному у аль-Бухари хадису [110, № 4777], в этом айате подразумеваются пять тайн, упоминающихся в айате 31:34 – «Воистину у Бога знание о [судном] Часе; | Это он насылает дождь; | Знает, что в утробах; | Ни одна душа не знает, | Что случится с ней завтра; | Ни одна душа не знает, | В какой земле умрет она; | Бог [же] всеведущ (*ʻалӣм*), всеосведомлен (*ҳабӣр*)»*.
* إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

2082 Этот эпитет имеет также значения «мощный», «недосягаемый», «славный» и др.

2083 Из айата 64:18 (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).

2084 «Отношение» – араб. *нисбā*; «интеллигибелии» – *ма‘қӯлāт*; «утверждающие / положительные / катафатические» – *’иджāбиййā*; «отрицающие / отрицательные / апофатические» – *сальбиййā*; «атрибуты» – *ṣыфāт*; «огромнейшее изящество» – *аль-бахā’ аль-’а‘зам*; «высочайшее величие» – *аль-джалāль аль-’арфа‘*; «бесконечная слава» – *аль-маджд гайр аль-мутанāхī*; «интеллектуальное блаженство» – *аль-ляззā аль-‘ақлиййā*.
В Кумском же издании последняя часть этой главы выделена в самостоятельную главу – «О том, что Оно по своей самости любимо (*ма‘шӯқ*) и любяще (*‘āшиқ*), наслаждающее (*ляззӣз*) и наслаждающееся (*мультаззз*), и что наслаждение (*ляззā*) есть постижение подходящего блага (*аль-хайр аль-мулā’им*)». На сей манер этот фрагмент выделен и озаглавлен в версии «Спасения» [32, с. 590].

2085 См. главу 5.6 «Психологии».

2086 Об этих двух типах умопостижения говорится в гл. 5.6 раздела «Психология». В «Книге знания» они определены также как «деятельное» (*фā‘иль*) знание и знание «претерпевающее» (*инфи‘āлī*) [30[6], с. 289–290].

2087 Уме или душе.

2088 С бесконечной регрессией.

2089 Араб. *аль-‘āлям ар-рубӯбī*; другое возможное чтение: *аль-‘āлим ар-рубӯбī*, «божественный занющий».

2090 Версия «Глосс»: всякое действие, которое исходит от действователя и не противоречит (*гайр мунāфī*) ему, волимо (*мурāд*) им [47, с. 12].
Здесь [47, с. 11], как и в «Книге знания» [30[6], с. 294–295], дается и такое обоснование воли: действие бывает естественным, волительным или акцидентальным; Божье действие обусловлено знанием, посему не является ни естественным, ни акцидентальным. Обусловленность же Его действия знанием следует из того, что всякое волительное действие основывается либо на знании (*‘ильм*; например, действия геометра или врача), либо на предположении (*занн*; например, остерегание от предполагаемого вредным), либо на воображении (*тахайййуль*; стремление к сходному с желаемым и отвращение от сходного с неодобряемым). Действие же Бытийно-необходимого не может вытекать из предположения или воображения, ибо и то, и другое – акцидентально изменяющееся, а таковое не свойственно Ему.

2091 В «Глоссах» вместо «интеллектная (*‘ақлиййā*)» «фигурирует «когнитивная (*‘ильмиййā*)» [47, с. 11].

2092 О близости терминов *файд* и *джӯд* сказано в П 4.1[а]. «Каковая и есть» – араб. *ва-хува*; согласно одной из версий «Спасения» [32, с. 601–602], – *ва-залика хува*, «сие и есть».

2093 В пятой главе шестой книги.

2094 Араб. *би-ль-қаўль*.

2095 О термине *ляззā* и других смежных обозначениях см. П 3.3[д].

2096 В десятой книге.

2097 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 593]. Отметим, что в русскоязычных переводах некоторых сочинений Ибн-Сины и аль-Фараби арабское выражение типа *‘ушиқа ’ам лям йу‘шақ* («любят Его или нет») передано некорректно. Таковы, в частности, переводы: «распространяется ли Его любовь на других, или

не распространяется» [34[a], с. 365]; «к Нему привязаны, а Он – нет, Его любят, а Он – нет» [218[a], с. 224].

Книга девятая

2098 В некоторых рукописях отсутствует эта информация о числе глав. В кумском издании говорится о восьми главах: первая глава в каирском издании здесь разбита на две. См. примечание 2100.

2099 «Исхождение» – *ṣудӯр*; «Первопромысел» – *ат-тадбӣр аль-'авваль* (в некоторых версиях – *аль-мабда' аль-'авваль*, «Первопринцип»); «возвращение» – *ма'ād*. В «Спасении» – *аль-мудаббир аль-'авваль*, «Первопромыслитель» – см. следующее примечание.

2100 Каирское издание дает настоящей главе такое название: «О способе деятельности Первопринципа (*фӣ ṣыфат фā'илийат аль-мабда' аль-'авваль*)». В Кумском же издании она подразделена на две главы – «О способе деятельности Первопринципа» и «О доказательстве извечности (*давāм*) движения, сначала общим рассуждением (*каўль мужмаль*), а затем подробным (*каўль муфаṣṣал*)». Соответственно этому данная часть в Кумском издании состоит из восьми глав, вместо семи – в Каирском. Первой главе в кумском издании соответствует параграф «Напоминание…». Такие две главы выделены и в «Спасении» [32, с. 604], притом вторая – с тем же названием «О доказательстве…», а первая озаглавлена: «Об исхождении вещей от Первопромыслителя (*аль-мудаббир аль-'авваль*) и о возвращении (*аль-ма'ād*)» (в некоторых рукописях – без упоминании о возврате).

2101 В гл. 8.1–8.4.

2102 В гл. 8.5 и 8.7 (§ 2).

2103 О единстве как полноте /совершенстве существования говорится в рамках рассуждения как о разрядах единства (гл. 3.2, § 5.3), так и о совершенстве (гл. 4.3, § 2).

2104 В смысле отрицания множественности или делимости.

2105 В разделе «Общая физика», гл. 3.10–3.11; см. также: [10, 4.9 и 4.15, с. 301, 331].

2106 Для небесного, кругового движения.

2107 В гл. 8.6 и 4.3.

2108 В гл. 4.1 и 6.2.

2109 Это положение обосновывается в гл. 4.2. И всякое возникшее нуждается в действователе / делателе.

2110 К обсуждению этих альтернатив Ибн-Сина вернется ниже.

2111 Суть его: у всякого возникшего непременно есть предшествующее ему возникшее (некоторое движение), которое приближает к нему его действующую причину.

2112 Араб. *вуджӯб*; в одной рукописи, а также в «Спасении» – *вуджӯд*, «бытие» [32, с. 605].

2113 Т. е. возникшее возникло в силу некоторого фактора, которое приближает это возникшее к его причине.

2114 Т. е. движение появляется только посредством возникшего, благодаря которому завершается причина, и это возникшее – каким бы оно ни было, появляется только посредством движения, соприкасающегося с данным движением, откуда следует перманентность действия.

2115 Далее рассматриваются указанные выше (§ 2.1) четыре альтернативы касательно соотношения действующей и принимающей причин. Ибн-Сина не останавливается на первой альтернативе – о возникновении и действующего, и принимающего, поскольку само это возникновение требует некоторого движения.

2116 В «Спасении» соответствующий фрагмент озаглавлен как «Другое разъяснение (*байāн*)» [32, с. 609].

2117 Всех вещей как возможных / контингентных.

2118 Скорее речь идет о некоторых мутазилитах, считающих Божью волю возникшей.

2119 Мутакаллимы.

2120 Аллюзия на ашаритскую критику мутазилитского учения о Божьей воле как возникшей: возникновение таковой требует другой воли, чтобы первая явилась к бытию; эта другая – третьей; и так до бесконечности!

2121 «От чего-то возникшего» – перевод согласно версии некоторых рукописей (*‘ан аль-ẖāдиṯ*); в каирском и кумском изданиях фигурирует *гайр аль-ẖāдиṯ*, «иное, нежели возникшее».

2122 В версии «Спасения» нижеследующий фрагмент озаглавлен: «О том, что это [возникновение] происходит из-за ожидания (*интизāр*) определенного момента времени (*вақт*), но один момент не предпочтительнее (*’аўля*) другого» [32, с. 612–613].

2123 Так озаглавлен соответствующий фрагмент в «Спасении» [32, с. 613–615].

2124 Видимо, после уничтожения творений к концу света.

2125 Т. е. допускающее «больше» и «меньше».

2126 В «Спасении» нижеследующий фрагмент озаглавлен: «О том, что оппоненты должны полагать за [каждым] моментом (*вақт*) момент, и так до бесконечности, а также время (*замāн*), которое простирается в прошлом до бесконечности; и это есть диалектическое рассуждение, которое при углубленном рассмотрении тяготеет к аподиктическому» [32, с. 616–617].

2127 Об этом порицательном прозвище см. примечание 924 к Приложениям и соответствующий основной текст.

2128 Араб. (هؤلاء المعطّلة الذين عطّلوا الله عن جوده); в «Указаниях и напоминаниях» говорится о «лишении Бытийно-необходимого того, чтобы Он проявлял [Свою] благость (*ẖайр*) и щедрость (*джӯд*)» (تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود) [34, с. 290; 34[6], § 5.12].

2129 Что нелепо.

2130 Араб. *ẖāль*; возможно также: время, момент времени.

2131 Видимо, аллюзия на айаты 41:9–10, где говорится, что при сотворении неба и земли Бог сказал им: « – Предстаньте [передо Мною] | Добровольно иль насильно! | – По доброй воле предстанем мы, – ответили те»*; а также на айат 55:6 о «поклонении» (*суджӯд*) неба (*ан-наджм;* букв. «звезда / звезды») [Богу]**.

*فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

**وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

Последнему айату аль-Кинди посвящает трактат «Разъяснение причины поклонения (*суджӯд*) небеснего тела и его повиновения Богу» (*Фӣ аль-’ибāнā ‘ан суджӯд аль-джирм аль-’аḳса ва-ṭā‘ати-хи ли-Лля̱хи ‘азза ва-джалля*). [169, т. 1, с. 244–261]. Отметим, что слово *наджм* в данном айате трактуется также как кустарник.

2132 «Ближний двигатель» – *муḫаррик ḳарӣб*; «дальний» – *ба‘ӣд*; «небесные» – *самāвийӣāт*; «природа» – *ṭабӣ‘ӣ*; «разум» – *‘аḳль*; «душа» – *нафс*.

2133 «Небесное движение» – араб. *аль-ḫаракā аль-фалякийӣā*; движение, свойственное каждой из «небесных сфер» (ед. *фаляк*).
Напомним, что движение может быть или естественным (*ṭабӣ‘ийӣā*), или принудительным (*ḳасрийӣā*), или по акциденции (*би-ль-‘арад*), или по воле (*’ирāдā*) / выбору (*ихтийāр*).

2134 В книге 4 раздела «Общая физика». В некоторых рукописях начальная фраза звучит так: у всякого движения есть двигатель, посему у данного движения есть двигатель; и двигателем этого движения не может выступать естественная сила, ибо в [части по] физическим…

2135 Т. е. от естественного состояния.

2136 Движение небесного тела – круговое и непрестанное, бесконечное.

2137 *Тасхӣр* – поставить на службу. Согласно Корану, в услужение (г. *саххара*) людям Богом поставлены солнце, луна и звезды (7:54; 16:12; и др.); ночь и день (14:33; 16:12); облака (2:164); реки и моря (14:32; 16:14; и др.); и т. д.

2138 Т. е. небесным.

2139 Араб. *гарӣбун*; мы следуем версии некоторых рукописей и кумскому изданию; в каирском – *аль-гарӣби*, чему соответствует перевод: «…того чужого тела». Последняя версия фигурирует и в «Спасении», но в некоторых рукописях дается *аль-ḳарӣби*, «ближнего» [32, с. 620].

2140 Версия Бахманйара: данное движение, следовательно, не является естественным; тогда тем более оно не является насильственным или акцидентальным* [109ª, с. 390].

2141 Волительное движение может быть как психическим, так и интеллектным; ниже доказывается невозможность второй альтернативы.

2142 Так как не уничтожается сама эта воля.

2143 Предшествующее движение уже перестало быть, а последующее еще не явилось к бытию.

2144 Аналогия с затмением, приведенная в рамках рассуждения о характере Божьего знания в гл. 8.6.

2145 Суть нижеследующего рассуждения такова: у волительного движения должен быть наделенный волей двигатель, а такой двигатель движет сообразно представлению, которое бывает или универсальным, или партикулярным; но от универсального не может проистекать партикулярное движение, а движения небесной сферы партикулярны; следовательно, они исходят от обновляющихся партикулярных представлений, и таковые имеются у души, а не у разума. От

универсальной воли исходит партикулярная воля, связанная с партикулярным представлением. Примером тому служит человек, который бродит в темноте со свечой, которая освещает ему путь лишь, скажем, на расстояние шага. И поэтому он представляет свое движение как шаг за шагом. Из такого представления и универсальной воли к движению исходит партикулярная воля для осуществления каждого конкретного шага.

2146 Т. е. от этой воли или никакого движения не исходит, или исходят все данные движения.

2147 О другом обосновании бытия этого разума см. в нижеследующем параграфе.

2148 Из главы 3.10 раздела «Общая физика» [10, с. 223–232].

2149 Разум – двигатель души, каковая есть двигатель сферы.

2150 В «Спасении» нижеследующий фрагмент озаглавлен так: «Глава о том, как движет перводвигатель; что он движет на манер стремления [движимого] к уподоблению его статусу (*ʾамр*), а не к актуальному обретению (*иктисāб*) возжеланного (*муташаввақ*)»; версия: «…статусу, обретения подобия разуму» [32, с. 626].

2151 Отрешенные разумы выступают в качестве неподвижных двигателей, а такие двигатели движут только путем любви, наподобие того, как возжеланное движет возжелающим.

2152 Мы следуем толкованию ан-Нисабури [188, с. 357].

2153 Заметим, что слово *ихтийāр* однокоренное со словом *хайр*, которым обозначается «благо».

2154 Араб. *мухāйль* – согласно версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском вместо буквы *х* фигурирует *х̱* (*мух̱аййаль*? – «воображаемое»).

2155 Такое движение прекращается по достижении желанного.

2156 Примером первого блага служит знание – ищущий знание движется посредством возжелания этого знания, а добываемым является обретение самого знания; примером второго выступает учитель – он возжеланный для студента и двигатель его в том смысле, что студент стремится уподобиться ему.

2157 Прекратилось бы по обретении данного совершенства.

2158 Оговорка «или» связана с тем, что круговое движение небесного тела Ибн-Сина относит к движению в отношении категории расположения, а перипатетики традиционно относят к местоположению / «где».

2159 Разуму соответствующей сферы.

2160 Раз невозможно совместить все положения / места по числу (ибо планета не может быть одновременно во всех частях орбиты), то остается сохранить эти положения / места по виду, – наподобие того, как человек не может актуально сохраниться как индивид, но Богом устроено так, чтобы он сохранил себя как вид, путем последовательной смены.

2161 В естественном для данного тела месте (*макāн*).

2162 Блага.

2163 Т. е. богослужение ангела / разума и души или тела небесной сферы. Богослужение (*ʿибāдä*) – это приближение (*тақарруб*) к Богу, стремление стать близким к Нему – по атрибутам, а не по месту.

2164 Аристотель.

2165 Во-первых, природа, по которой она движется, не расходится с другой природой в ее теле; во-вторых, в ней есть стремление (*майль*), которое необходимо вызывает движение [188, с. 366].

2166 В одной рукописи, а также в «Спасении» нижеследующий текст озаглавлен: «Глава о том, что у каждой частной [небесной] сферы (*фаляк*) имеется перводвигатель (*муҳаррик 'авваль*), который сам по себе отделенный (*муфāриқ*) и движет как возжеланный (*ма'шӯқ*); и что Перводвигатель всего [неба] (*аль-кулль*) есть принцип для всего этого» [32, с. 634].

2167 Греч. Pan; лат. Universum; рус. Вселенная.

2168 См. § 3 в следующей главе.

2169 Речь идет о трактате «О принципах всего / универсума» [78], атритибутируемом Александру Афродизийскому и сохранившемся только в арабском переводе.

2170 Фемистий; так указывается на полях одной из рукописей «Спасения» [32, с. 635].

2171 Т. е. из астрономии; араб. *сынā'ат аль-маджисṭы*; *аль-Маджисṭы* / Альмагест – название сочинения античного астронома Птолемея (ум. ок. 170). Этим словом у Ибн-Сины обозначается и астрономия как часть математики.

2172 «Манера» – араб. *кайфиййа*; «исхождение» – *ṣудӯр*; «действие» – *фи'ль*; «высшие принципы» – *аль-мабāди' аль-'āлийā*; «отрешенный» – *муфāриқ*; «умопостигаемый» – *ма'қӯль*; «возжеланный» – *муташаввақ*; «двигатель» – *муҳаррик*.

2173 Т. е. положения, высказанного в конце предыдущей главы.

2174 Так озаглавлен нижеследующий текст в «Спасении» [32, с. 636]

2175 Араб. *фāḍыль аль-мутақаддимūн*; на полях одной рукописи уточняется: Александр Афродизийский.

2176 Если бы речь шла о выборе одного из двух противоположных друг другу направлений, такой выбор мог бы состояться и касательно движения и не-движения.

2177 Движения и не-движения.

2178 Оговорка «если обе взяты как таковые» подразумевает возражение, по которому, если возжеланная вещь лучше возжелающей, то пастух будет достойнее пасомых овец, учитель – ученика, пророк – своей общины. Ответ на это возражение таков: пастух как пастух менее достойный сравнительно с пасомыми овцами, но пастух как человек – более достойный. Ведь как человек он призван не только быть пастухом, и если он ограничится только этим делом, то он менее достойный, чем стадо. Это схоже с примером собаки, охраняющей стадо: та несомненно менее достойна пасомых овец, если у нее нет иных характеристик, кроме как сторожа овец. Но если окажется, что она пригодна, допустим, и для охоты, то будет более достойна, чем овцы. Так обстоит дело и в случае с учителем и пророком [30[a], с. 173*].

2179 Деятельный разум.

2180 Стремление бывает умственным (*'аклӣ*), вообразительным (*таҳаййулӣ*) или зрительным (*'айнӣ*) [188, с. 376].

2181 В гл. 6.5.

2182 В «Глоссах» сказано: все эти расположения (ед. *ваḍ'*) и «где» (ед. *'айн*) естественны для [небесной] сферы (*фаляк*) [47, с. 119].

2183 Т. е. сохранности вида в отношении положений и мест. Как сказано в «Глоссах», движение небесной сферы схоже с покоем (*ṣабāт*) в естественном месте у тел, движущихся прямолинейным движением [47, с. 127]. См. также предыдущее примечание.

2184 В подлунном мире.

2185 Араб. *'иллā* – мы следуем версии некоторых рукописей и «Спасения» [32, с. 643]; в каирском и кумском изданиях фигурирует *лā* («не»).

2186 К Первому, Бытийно-необходимому.

2187 Так весь оставшийся текст данной главы озаглавлен в «Спасении» [32, с. 644].

2188 По этому мнению, каждая сфера уподобляется вышестоящей, а крайняя сфера – Первому, Бытийно-необходимому [188, с. 387].

2189 Араб. *мин 'аḫдāṣ аль-мутафальсифā аль-'ислāмиййā*.

2190 Как указывает издатель книги «Спасение», на полях некоторых рукописей отмечается, что такова точка зрения арабо-мусульманского философа Абу-ль-Хасана аль-Амири (ум. 992).

2191 По достижении этой цели.

2192 Т. е. четырем элементам – воде, воздуху, земле и огню.

2193 Земных и небесных.

2194 Араб. *нафси-Хи*; другое возможное значение: к ее душе.

2195 Араб. *'анфуси-нā*; другое возможное значение: к нашим душам.

2196 Ср. примечание 2168 и соответствующий основной текст.

2197 Т. е. пять планет – Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн.

2198 Араб. *'анфуси-нā*. См. примечание 2354.

2199 Или: Активным интеллектом. См. примечание 936 к Приложениям.

2200 Не считая первого, неподвижного двигателя, их насчитывается 47 или 55 [81, 12.8, с. 313]. Подробнее о них и об их количестве по Ибн-Рушду см.: [141[a], с. 510].

2201 Ибн-Сина, надо полагать, отсылает к разделу об астрономии. Но в наличном тексте данного раздела говорится о числе движений, а не самих интеллектов, и без указания общего их количества. См. предыдущее примечание.

2202 «Порядок исхождения» – араб. *тартīб вуджӯд*; «разумы» – *'уḳӯль (ед. 'аḳль)*, мы следовали версии кумского издания и «Спасения» [32, с. 649], в каирской фигурирует форма ед. числа; «небесные души» – *нуфӯс самāвиййā*; «горние тела» – *'аджрāм 'улювиййā*; «Первопринцип» – *аль-мабда' аль-'авваль*.

2203 Араб. *аллязӣ 'ан-ху*; действующая / производящая причина.

2204 Араб. *аллязӣ фī-хи*; материальная причина.

2205 Араб. *аллязӣ би-хи*; формальная причина.

2206 Араб. *аллязӣ 'иляй-хи*; целевая / конечная причина.

2207 Т. е. стремлению к чему-то внешнему, доставляющему некое совершенство.

2208 Т. е. в отношении разумов небесных сфер. Об этом говорится в предыдущей, третьей главе.

2209 В «Глоссах» говорится: «Если воля (*'ирāдā*) не руководствуется [внешним] мотивом (*дā'ī*), то действия, исходящие от волящего, будут по необходимости (*люзӯм*). Необходимость же бывает двоякая. Во-первых, это когда одна вещь

необходимо следует (*лязим*) от другой по природе и субстанции последней, как в случае со следованием света от светящего или нагревания – от горячего. Во-вторых, это когда вещь следует от другой в том смысле, что первая следует знанию (*ʻильм*) второй о своей самости и что вторая знает, что от нее будет исходить первая. Такой необходимостью выступает необходимость следования от Творца (*аль-бāрū*), ибо в Своей самости Он вполне совершенен (*кāмиль тāмм*) и возжеланный (*маʻшӯқ*) и по Своей самости Он знает, что Ему присуща слава (*маджд*) и возвышенность (*ʻулӯ*) и что эти возникающие от Него сущие необходимо следуют от Его знания о Своей самости, от Его славы и возвышенности и от Его благости (*ẖайриййā*), а не так, что благость есть нечто, отличное от Его самости» [47, с. 121].

2210 В смысле явления к бытию.

2211 Т. е. небесные реальности (разумы, души и тела), которые перманентны, не подвергаются возникновению и уничтожению. О «творении» (*ʼибдāʻ*) и его отличии от «создания» (*ṣунʻ*) было сказано в гл. 6.2.

2212 Таков эманационистский принцип «От единого исходит только единое» (*аль-вāẖид лā йаṣдур ʻан-ху ʼилля вāẖид*), к обоснованию которого Ибн-Сина приступает здесь.

2213 По реальному, самостоятельному существованию.

2214 В конце предыдущей главы.

2215 Араб. *аль-джирм аль-ʼақṣā*; последняя (от Земли) небесная сфера.

2216 От предполагаемой материальной формы.

2217 Или: нашими душами; араб. *ʼанфуса-нā*.

2218 Так озаглавлен соответствующий текст в «Спасении» [32, с. 657]; это другое обоснование эманационистской схемы. «Имматериальный» – араб. *муфāриқ*.

2219 Тело небесной сферы.

2220 Мы следовали версии некоторых рукописей, кумского издания и «Спасения» [32, с. 657]; согласно каирскому изданию, – «…и она не двигалась бы иначе, как на манер возжелания».

2221 Таковы форма телесности и видовые формы.

2222 Не душа в принятом смысле слова.

2223 Т. е. душа.

2224 Такой подзаголовок фигурирует в «Спасении» [32, с. 659]; это еще одно обоснование эманационистской схемы.

2225 В подлунном мире.

2226 По уничтожении соответствующих тел.

2227 В гл. 5.3 и 5.4 раздела «Психология».

2228 Араб. *аль-ʼӯля*; мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском (и в некоторых рукописях, как указывает редактор кумского издания) – *аль-ʼавваль,* «Первое» (Бог).

2229 В каирском и кумском изданиях фигурирует *аль-ʼӯля*; в некоторых рукописях, как указывает редактор кумского издания, – *аль-ʼавваль*, «Первое» (Бог). См. предыдущее примечание.

2230 С каждым космическим разумом.

2231 «Способ» – араб. *ḫāль*; «возникновение» – *такаввун*; «стихия» – *устукусс*; «первые причины» – *аль-ʻиляль аль-ʼавāʼиль*.

2232 Т. е. материя.

2233 С общим, а не специфическим предрасположением, о котором шла речь в предыдущих строках.

2234 От небесных круговых движений.

2235 Благодаря иной форме.

2236 В подлунном мире.

2237 В надлунном мире.

2238 Прежде всего – света и теплоты.

2239 Араб. *ка*; мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском – *би* («через», «посредством»).

2240 К философии или метафизике-теологии. Как указывает кумское издание, на полях одной рукописи отмечается, что таково мнение аль-Кинди и Абу-Бакр ар-Рази [22ª, с. 446]. В комментариях к авиценновским «Указаниям и напоминаниям» ат-Туси атрибутирует это мнение аль-Кинди и его последователям [214, т. 2, с. 850].

2241 Т. е. от Деятельного разума.

2242 Телесной форме и форме видовой.

2243 Небесной сфере.

2244 Мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском издании – «последовательным движениям».

2245 В смысле самостного, не чуждого.

2246 Т. е. состояниях.

2247 К центру мира.

2248 При наличии видовой формы.

2249 С четырьмя стихиями.

2250 Тяжелое стремится вниз (к центру), легкое – вверх (к периферии).

2251 Данная вода, данный огонь…

2252 Благодаря движению.

2253 Они могут возникать не в естественных для них местах. Например, капля – в воздухе, огонь – в недрах земли.

2254 Появилась.

2255 «Промысел» – араб. *ʻинāйā*; «привхождение» – *духӯль*; «зло» – *шарр*; «Божье предопределение» – *аль-ḳадāʼ аль-ʼиля̄хī*.

2256 Не только отсутствие нужного совершенства, но и осознание его отсутствия.

2257 Если организм нуждается в лучах солнца для согревания, то нехватку их он постигает посредством осязательной силы.

2258 Небытийная вещь – это отсутствие соединенности, бытийная – жара.

2259 В вышеприведенном примере жара сама по себе не является злом, а таковым она оказывается лишь в качестве причины расчленения органа.

2260 Незрячесть является злом в отношении глаза, но не камня.

2261 Мы следовали версии некоторых рукописей и кумского издания; в каирском издании фигурирует *маʻдӯм*, «не-имеющееся».

2262 Мы следовали версии кумского издания; в каирском – *хайр* («благо, добро»). О сущем и содержательном высказывании см. главу 1.5.

2263 Например, отсутствие жизни или зрения.

2264 Например, жизнь.

2265 Например, зрение.

2266 Когда было сказано: это лишь один из видов зла. Такова альтернатива (а).

2267 Видимо, речь идет, например, о лечении прижиганием.

2268 Они не просто выражают лишенность или отсутствие.

2269 Т. е. за проявлениями зла из четвертого разряда.

2270 Говоря о зле как о чем-то необходимом (*дарӯрӣ*) для реализации добра и подчиненном (*табӣ‘*) сему, Ибн-Сина в «Глоссах» приводит пример со старостью, учрежденной в качестве причины для очищения души и укрощении ее животных сил, а также со смертью – в качестве причины для бытия бесконечного числа индивидов и душ, заслуживающих бытия [47, с. 50]. Смерть индивида призвана освободить материю, необходимую для возникновения другого.

2271 Речь идет о приведенном выше примере, когда в огне горит рука аскета.

2272 В рамках реализации благопорядка в мире.

2273 Араб. *лям йа‘ба’ би-хи*, «не обращает внимание на него».

2274 У Бахманйара сказано: «А все предустановленное – предопределено (*куллю маḳḍыйун муḳаддарун*)» [109[a], с. 394]. Версия «Указаний и напоминаний» гласит: «Поскольку сие известно Первопромыслу (*аль-‘инайа аль-’уля*), то оно как бы является акцидентально (*би-ль-‘араḍ*) желаемым (*маḳсӯд*). Значит, в детерминацию (*аль-ḳадар*) зло входит акцидентально, словно [Первому] оно угодно (*марḍӣ*) привходящим образом» [34[б], § 7.23].

Напомним, что араб. *би-ḳадар* может также имел смысл: «согласно мере».

2275 В частности, ангелы, или космические интеллекты.

2276 Поскольку такие вещи не соответствуют Божьей всеблагости.

2277 Арабский текст первого* изречения / хадиса и второго**:

* خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ ، وَلَا أُبَالِي ؛ وَخَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ ، وَلَا أُبَالِي

** كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ

Второй хадис передают и аль-Бухари [110, № 4949], и Муслим [183, № 6733 / 2647]. Близкую к авиценновской версию первого хадиса передает Ибн-Ханбаль [155, № 17591*].

*... هَؤُلَاءِ فِي الْجَنَّةِ ، وَلَا أُبَالِي ؛ وَهَؤُلَاءِ فِي النَّارِ ، وَلَا أُبَالِي

У Муслима приводится хадис, по которому Бог, сотворив Рай и Ад, сотворил для того и другого обитателей [183, № 6767 / 2662*]; близкие версии фигурируют у Абу-Дауда [76, № 4713], Ибн-Маджи [137, № 67], ан-Насаи [185, № 1947] и Ибн-Ханбаля [155, № 24014].

* ... أَنَّ اللهَ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَخَلَقَ النَّارَ فَخَلَقَ لِهَذِهِ أَهْلًا وَلِهَذِهِ أَهْلًا

2278 Араб. *аль-ма‘ад*; речь идет о «возвращении» творений к Богу (т. е. их потусторонней, посмертной жизни), в противоположность *аль-мабда’* / «исхождению» их от Него. В Коране термин *ма‘ад* встречается единожды, в айате 28:85

(إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ).

2279 «Телесное» – араб. *джисмани*.

2280 Араб. *ли-ль-бадан ‘инда аль-ба‘с̲*; в «Руководстве» – *аль-бадан аль-маб‘ӯс̲* («воскрешенное тело») [42, с. 308; 42[а], с. 591].

2281 Соответственно: *набӣ*, *саййид* и *маўля*.

2282 صلّى الله عليه وعلى آله

2283 «Духовное» – араб. *рӯх̲ӑнӣ*.

2284 Т. е. через данное пророкам Божье откровение.

2285 На основе доказательства (*истиқрā’*) и по сообщениям (*тавāтур*), говорит Ибн-Сина в трактате «Исхождение и возвращение» [33, с. 112].

2286 Разом к такой душе эманируются все интеллигибелии [188, с. 459].

2287 В интеллектуальном плане.

2288 Т. е. силлогических доказательств. О средних терминах см. преамбулу в разделе К 3.

2289 Более оптимистически о судьбе таковых Ибн-Сина высказывается в «Указаниях и напоминаниях» (см. П 4.4[3]).

2290 О срединном нраве см. § 3 гл. 10.5.

2291 Т. е. у животных сил этот навык обусловливает модус возвышения и непретерпевания, а у разумной силы – модус покорности.

2292 В трактате «Исхождение и возвращение» философ добавляет: похоже, что со схожей мыслью явились и [богооткровенные] религии (*шарā’и‘*), ибо говорится: «Правоверный (*му’мин*) нечестивец (*фāсиқ*) не будет пребывать вечно в наказании» (إِنَّ الْمُؤْمِنَ الْفَاسِقَ لَا يُخَلَّدُ فِي الْعَذَابِ) [33, с. 113]. Такое положение, заметим, характерно для господствующей в исламе богословской доктрины.

2293 В атрибутируемом Ибн-Сине трактате «О счастье» [59, с. 275] цитируется широко известный (но внеканонический) хадис, согласно которому «большинство обитателей Рая – это простоумные» (أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ).

2294 По-видимому, здесь подразумевается аль-Фараби: так полагает ат-Туси, комментируя сходное высказывание Ибн-Сины в «Указаниях и напоминаниях» [34[6], § 8.17; 214, т. 2, с. 999]. Вместе с тем, сохранившиеся работы аль-Фараби не дают основания для такой идентификации.

2295 Т. е. свободны от дурных нравов.

2296 Материи небесных тел занимают промежуточное положение между телами подлунного мира, состоящими из четырех элементов, и высшими, отвлеченными от материи сущими, поэтому они подходят для соединения с этими душами.

В «Исхождении и возвращении» говорится о теле, образованном из воздуха (*хавā’*), пара (*’абх̲ирā*) и дыма (*’адх̲инā*) , т. е. соответствующем тому «духу / пневме» (*рӯх̲*), который собственно и считается (а не само человеческое тело – *бадан*) носителем души (*нафс*) [33, с. 115]. Дух / пневма – тонкое парообразное тело; о нем учил римский врач и естествоиспытатель Гален (ум. около 199).

2297 Согласно «Адхавийскому трактату», души будут созерцать, в частности, райские сады и дев-гурий, о которых говорится в книгах пророков [64, с. 157]. Русский перевод этого трактата [64[а]], сделанный с другого издания, неполный.

2298 Араб. *дараджат аль-‘иллиййӣн*; в некоторых рукописях, а также в версии «Спасения» [32, с. 698] – *дараджат ‘иллиййӣн*, букв. «ступень возвышенного [места]». Слово *‘иллиййӣн* (возможно, род. падеж от *‘иллиййӯн*) единожды встре-

чается в Коране (83:18), где противопоставляется слову *сиджжӣн* («тюрьма»), также единожды фигурирующему в Писании (83:7). Как здесь сказано, *ʻиллиййӣн* представляет собой «Книгу» (*китāб*) избранных, *сиджжӣн* – отверженных. В комментаторской литературе встречаются такие толкования: местоположения книг деяний тех и других; предписанные им конечные исходые; места посмертного пребывания душ до Воскресения и общего Суда. В «Адхавийском трактате» [64, с. 89; 64[a], с. 802*] обиталище блаженных обозначено как *аль-Джаннā*, *аль-ʻиллиййӯн*, а обиталище страждущих – как *аль-Джаḥӣм*, *ас-Сиджжӣн* (*аль-Джаннā* и *аль-Джаḥӣм* суть типичные коранические обозначения для Рая и Ада соответственно).

2299 Как отмечает Ибн-Сина в «Адхавийском трактате» [64, с. 154; 64[a], с. 853] и в «Исхождении и возвращении» [33, с. 115], потустороннее счастье блаженствующих (соответственно – страдания страждущих) возрастает по мере присоединения к ним других, подобных им людей. Блаженствующие наслаждаются таким соседством, каждый из них умопостигает и свою самость, и самость присоединившегося. В отличие от физических тел, которые при скоплении стесняют друг друга, здесь блаженствующие души собираются друг с другом наподобие интеллигибелий, чувствуя вокруг себя больше простора.

Книга десятая

2300 «Исхождение» – араб. *мабда'*; возвращение – *маʻāд*; «внушениях» – *'ильхāмāт*; «сновидения» – *манāмāт*; «внимаемые мольбы» – *даʻавāт мустаджāбā*; «небесные кары» – *'уḳӯбāт самāвиййā*; «пророчество» – *нубуввā*; «звездочетство» – *'аḥкāм ан-нуджӯм*. В нижеследующем тексте Божье откровение (прямое или через ангелов) обозначается двумя терминами – *'ильхāм* и *ваḥй*, которые здесь употребляются скорее как синонимы; об этих терминах см. рубрику (ав) в П 4.3.

2301 В некоторых рукописях и кумском издании – *ʻамалиййā*.

2302 Таковы «видовые» (*наў'ийй*ā) формы. Ибн-Сина не упоминает здесь о предшествующей этим формам телесной форме, ибо тело как просто тело (т. е. материя с формой телесности) физически не существует; материя облекается в телесную форму вместе с обретением видовой формы.

2303 Мы следовали версии некоторых рукописей; в каирском и кумском изданиях фигурирует *набāтāт* – слово, которым обычно обозначаются растения.

2304 Из растущих или из сущих на восходящей дуге.

2305 Версия «Спасения»: «…затем растущие; далее – животные; лучшее из них – человек» [32, с. 699].

2306 Об этой ступени разума см. главу 1.5 раздела «Психология».

2307 О них см. ниже, в пятой главе.

2308 Эти три особенности (*ḫаṣā'иṣ*, ед. *ḫаṣṣыййā*), о которых говорится в разделе «Психология», связаны соответственно с тремя силами души – умственной (способность соединения с Деятельным разумом (т. е. с ангельским миром) и обретения интеллигибелий от него; см. главу 5.6), имагинативной (способность представить Деятельный разум в виде ангела; см. главу 4.2) и двигательной (способность воздействия на материальные объекты; см. главу 4.4).

2309 В оригинале: *хийа* («они» – особенности); версия: *хува* («он» – пророк).
2310 См. примечание 2308.
2311 Букв. «тот, кому открывают»; *мӯҳа* – форма страдат. причастия от г. *’аӯҳа*, («открывать»); речь идет о пророке.
2312 Арабское обозначение имеет оттенок «столкновение». По ан-Нисабури, здесь *тасāдум* («столкновение») означает *иджтимā‘* («сочетание») [188, с. 521].
2313 Т. е. соединения земных сил следуют соединениям небесных; согласно другой возможной версии чтения: «…от соединений небесных действующих сил, а земные претерпевающие [силы] следуют соединениям небесных действующих сил».
2314 Согласно кумскому изданию; в каирском – *ва-тилька* («а тот»).
2315 Отдаленности или близости и т. п.; араб. *ташкīлāт*, *мунāсабāт*.
2316 Возможно, текст оригинала, соответствующий этому абзацу и предыдущему, дефектен; у аль-Исфахани [168, с. 191] же первый и второй разряды выделены так: (1) от природ их тел без какого-либо причинения (*сабаб*) со стороны земных вещей; (2) от их психических природ на тот же манер.
2317 Согласно некоторым рукописям, кумскому изданию и «Спасению» [32, с. 701]; в каирском издании – «второй».
2318 В смысле предметов, сил; араб. ед. *ҳāль*.
2319 А имагинативным.
2320 Не как, например, воля Божья в каламском понимании, которая может совершить данное действие, но может и отказаться от его совершения.
2321 Огонь, например, принуждает воду нагреваться.
2322 Как человек заставляет камень двигаться вверх.
2323 Одним из четырех элементов.
2324 Знание о причине ведет к знанию о причиненном.
2325 Разумы.
2326 Например, записывающий слова или диктующий их.
2327 В гл. 9.2 и 9.3.
2328 Земных.
2329 В смысле «сущих».
2330 Как следует из изложения ан-Нисабури [188, с. 524], именно эта деталь есть то, что было показано выше – [в гл. 9.2 и 9.3].
2331 Араб. مما هو أقدم ومما هو في أحد القسمين من الثلاثة غير هذا الثالث. По мнению же аль-Амули, под третьим делением подразумются отделенные разумы небесных сфер, под остальными двумя делениями – имматериальные (*муджаррадā*) и запечатленные (*мунṭаби‘ā*) души этих сфер [22[a], с. 483]. О двух типах небесных душ см. примечание 939 к Приложениям.
2332 Например, мольбы людей.
2333 Или: «…принадлежит принципам исхождения означенной [вещи] от небесных вещей».
2334 Ближние причины данной [вещи.
2335 Которой более подобает быть.
2336 В разделе «Психология» (например, в гл. 4.4).
2337 Как в случае с выздоровлением больного органа.

2338 Сведения.

2339 Др. чтение: *мустад‘ӣ* («проситель»).

2340 В гл. 8.6 и 8.7.

2341 Благодаря факту Божьего знания об этих мольбах и приношениях [188, с. 526].

2342 Т. е. имевших место частных случаев, прецедентов.

2343 Согласно кумскому изданию; в каирском и «Спасении» – *шарр* («зло»); в одной из рукописей «Спасения» – *шай’* («вещь, нечто») [32, с. 704].

2344 Т. е. внимаемых молебствий и т. п.

2345 Сохранившийся фрагмент – [69]; см. также: [301].

2346 Араб. *аль-ḥаққ кайфа йунẓару*.

2347 От небесных сил, а в конечном счете – от Бога.

2348 В деяниях людей.

2349 Небесного и земного.

2350 См. примечание 2312.

2351 Небесных и земных причин.

2352 Букв. ниспослано; в Коране *танзӣль* часто обозначает Божье откровение.

2353 Т. е. декрет – это простые причины (ед. *сабаб*), а детерминация направляет эти причины к их причиненным постепенно, путем соединения означенных простых [188, с. 530]. «[Пред]установление» и «первовеление» скорее употребляются здесь синонимично. О терминах *қаḍā’* и *тақдӣр* / *қадар* см. П 4.2[в].

2354 В религиозной литературе под «сокрытым» (гайб) подразумевается как относящиеся к потустороннему миру реалии (Бог, ангелы, Рай, Ад), так и будущие события. В данном случае же скорее говорится о последних.

2355 Араб. *‘адад*; в одной рукописи «Спасения» – *‘иляль* («причины») [32, с. 708].

2356 «Обоснование» – араб. *’иṯбāт*; «пророчество» – *нубуввā*; «проповедь» – *да‘вā*; «возвращение» – *ма‘āд*.

2357 Ноэтико-психологическое обоснование было дано в разделе «Психология». См. примечание 2308.

2358 Напомним, что под «городом / градом» у фалясифа подразумевается государственно-политическая единица.

2359 В Коране и Сунне о пророке Мухаммаде и других пророках.

2360 Фигурирующее в Коране близкое обозначение *Рӯḥ аль-қудус* (Дух святости, Дух святый(толкователи обычно относят к архангелу Гавриилу как передатчику Божьего откровения (см. П 4.1).

2361 Аллюзия на коранический стих 42:11 – «Нет ничего подобного (*ка-миṯль*) Ему» (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

2362 В смысле ментального единства / простоты.

2363 См. примечание 2278.

2364 Араб. *лā ‘айнун ра’т-ху ва-лā узунун сами‘ат-ху*; аллюзия на хадис*, переданный и у аль-Бухари [110, № 3244], и у Муслима [183, № 7132 / 2824].

* أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ

2365 Араб. *мульк ‘аẓӣм*; близкое описание (*мульк кабӣр*) блаженства в Раю фигурирует в айате 76:20.

2366 Араб. *ʻaẕāb мукӣм*; такое описание наказания в Аду встречается в айатах 5:37, 9:68 и др.

2367 Таких вопросов.

2368 «Культовые обряды» – араб. *ʻибāдāт*; «польза» – *манфаʻä*; «этот мир» – *ад-дунйā*; «другой мир» – *аль-ʼāхирä*.

2369 Букв. «возвращение» (см. примечание 2278). Всюду в данной главе термином «потусторонняя жизнь» передается данное арабское обозначение.

2370 Каноническая молитва-*ṣалāт* предписана мусульманам для исполнения пять раз в день, и помимо произносимых формул включает в себя такие позы и движения, как стояние, поясной и земной поклоны.

2371 Под земными интересами в отношении джихада, видимо, подразумевается военная добыча, а в отношении паломничества – ведение торговых дел, которые мусульманский закон дозволяет по совершении данного обряда.

2372 Речь идет, в частности, о посещении города Медины, где пророк Мухаммад нашел приют и где покоится его тело. Посещение могилы Пророка рекомендуется мусульманской традицией, и оно обычно следует за исполнением паломничества-хаджжа (см. предыдущее примечание), хотя и не входит в обряды хаджжа.

2373 Араб. *мунāджāт*; в трактате «Раскрытие сущности молитвы» [60, с. 306] Ибн-Сина цитирует хадис: «Молящийся беседует с Господом своим (*аль-муṣаллӣ йунāджӣ рабба-ху*)». Такую версию хадиса передает Ибн-Ханбаль [155, № 5349] и Малик [178, № 29]; близкие версии – аль-Бухари [110, № 531 – إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى [يُنَاجِي رَبَّهُ] и Муслим [183, № 1230 / 551 – إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ].

2374 В гл. 9.7.

2375 По-видимому, о происхождении души из мира небесных отвлеченных сущностей.

2376 См. айат 11:114 (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ).

2377 Араб. *йуқаррибу … мина Лляхи зульфā*; аллюзия на айаты 34:37* (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا … مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى) и 39:3 (أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى …).

2378 На этом заканчивается трактат «Спасение».

2379 «Организация» – *ʻақд*; «град» (государство) – *мадӣнä*; «семья» – *байт* (букв. «дом»); «брак» – *никāх*; «общие законы» – *сунан куллиййä*. В данной главе освещается социальная организация града, о его политической организации речь пойдет в следующей главе.

2380 Т. е. воинов.

2381 Обращает на себя внимание факт, что Ибн-Сина избегает технического в мусульманской традиции термина *закāт*, каноническая / нормативная милостыня. В мусульманской империи – халифате первых веков – существовал общественный фонд, известный как *байт аль-мāль* («дом имущества»), куда поступали доходы: *закāт*, *харāдж* (поземельный налог), *джизйä* (податный налог, в частности с иудеев и христиан), пятина (от военной добычи), бесхозное и выморочное имущество.

2382 В традиционном мусульманском праве это, прежде всего, касается виры (*дийä*) за непреднамеренное убийство; группа родственников (мужчин), на которых воз-

лагается участие в ее уплате, именуется *ʻāḳыля* (или *ʻавāḳыль*); срок выдачи – до трех лет.

2383 Азартные игры (с денежными ставками) осуждаются Кораном, где они обозначены как майсир (2:219; 5:90–91).

2384 «Бытие» – араб. *вуджӯд*; в некоторых рукописях, как указывает кумское издание, фигурирует *джӯд*, «великодушие / щедрость».

2385 По традиционному мусульманскому праву, муж может объявить о разводе в одностороннем порядке, без обращения в суд, а женщина добивается развода только через суд.

2386 Т. е. развод с супругой, с которой раньше уже был развод, но брак впоследствии восстановился.

2387 Бог (в Коране) или пророк Мухаммад.

2388 О браке (г. *накаḥа*) с другим после третьего развода говорится в коранических стихах 2:229–230, о полноценном соитии (араб. حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا) – в хадисе,приводимом и у аль-Бухари [110, № 5261], и у Муслима [183, № 3526 / 1433].

2389 Когда у женщины несколько мужей одновременно.

2390 По-видимому, здесь под «завистью» понимается «ревность».

2391 В оригинале фигурируют два слова – *тасаттур* и *таḫаддур*; скорее речь идет не о покрывале на лице, а о затворничестве на женской половине дома. Ригористская позиция Ибн-Сины, ограничивая социально-политическую роль женщины рождением детей, воспитанием их и работой по дому, идет в русле учения как средневековых богословов-факыхов, так и Аристотеля.

2392 Мусульманское право, вслед за Кораном (4:3), дозволяет мужчине брать в супруги до четырех женщин.

2393 Одновременно с ее наличным мужем.

2394 Согласно некоторым рукописям и кумскому изданию; араб. *би-мā таḫдуну-ху*; в каирском – *би-ма-йаḫуссу-хā* («по свойственному ей»).

2395 «*Халиф*» – араб. *ḫалīфä* (букв. «преемник [пророка Мухаммада]»); «имам» – *ʼимāм* («предводитель»); «повиновение» – *ṭāʻä*; «заметка» – *ʼишāрä*; «политические вопросы» – *сийāсāт*; «общественные отношения» – *муʻāмалāт*); «нравы» – *ʼаḫлāḳ*. В некоторых рукописях сначала идет *ʼаḫлāḳ*, а потом *муʻāмалāт*.

В традиционном мусульманском праве / фикхе обычно отмечаются два раздела: *ʻибāдāт* (обряды поклонения) и *муʻāмалāт* (общественные отношения). Порой в самостоятельные разделы выделяют уголовное семейное право.

Халиф / имам – духовно-политический глава мусульманской общины. Титул «халиф» / *ḫалīфä* более характерен для суннитского ислама, «имам» – для шиитского.

Как указывается в Послесловии (в рубрике 4.3[в]; см. том 2 настоящего издания), в «Исцелении» Ибн-Сина лишь вкратце касается вопросов политики и этики, поскольку он вознамерился посвятить им отдельный трактат; но это намерение, видимо, не было реализовано.

2396 Здесь скорее подразумевается правитель.

2397 Данный тезис более соответствует установке, господствующей в суннитской политической теологии.

2398 Или: воздержанность; об этой добродетели, выражающей серединность в отношении чувственных удовольствий, будет сказано ниже.

2399 Иначе – [практическая] мудрость (*хикма̄*) – см.: [2, 7.3, с. 260].

2400 Мусульманская (суннитская) политическая теология не требует того превосходства, о котором говорится во второй части означенного положения («так, что никто другой…»).

2401 Суннитская же политико-теологическая концепция признает оба способа – указание на преемника и выбор, отдавая предпочтение второму способу. Согласно шиитской доктрине, пророк Мухаммад указал на Али как на своего преемника.

2402 Подразумевается, видимо, время правления халифа Умара (634–644), который часто обращался за советом к Али как к знатоку права.

2403 Араб. *йаштарику* («участвует»); в некоторых рукописях и в кумском издании – *йуштараṃу* («предполагается [присутствие]»):

2404 Имам здесь скорее имеет значение духовного лица вообще. В исламе, особенно суннитском, нет клириков, и имам присутствует на брачной церемонии больше в качестве представителя власти, подтверждающего, с гражданской точки зрения, легитимность брачного контракта.

2405 Возможно, речь идет о поминках, похоронных процессиях и т. п.

2406 Здесь указаны некоторые виды сделок, запрещенные мусульманским правом. Это, например, продажа еще не выловленной рыбы; или обмен золотых монет на серебряные в рассрочку.

2407 Арабский оригинал последней фразы («Но это…») не совсем ясен (من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه).

2408 Араб. *турк* и *зинджс*; во времена Ибн-Сины – примеры диких / варварских народов на севере и юге соответственно. В своей концепции о рабстве философ ориентировался не на мусульманскую доктрину, а на учение Аристотеля, Платона и других древнегреческих мыслителей, считавших варваров (т. е. не-греков) рабами «по природе».

2409 Здесь скорее подразумевается впадение в язычество, многобожие.

2410 Видимо, речь идет о таких монотеистических религиях, как христианство и иудаизм.

2411 Ибн-Сина обыгрывает антонимы *фаса̄д–ṣала̄х*.

2412 Со ссылкой на айат 9:29, известный как «айат о джизйе», средневековые богословы-факыхи предлагают «людям Писания» (*'ахль аль-китаб*; преимущественно иудеям и христианам) принять ислам или платить подать / дань (*джизйа*), а язычникам – выбирать между исламом, податью и смертью (по ханафитскому и маликитском толкам / *мазхаб*ам и одной версии от Ибн-Ханбаля) или же только между исламом и смертью (по шафиитам и другой версии от Ибн-Ханбаля).

2413 Араб. *'укӯба̄т*, *худӯд* и *маза̄джир*. В мусульманском уголовном праве термином *'укӯба* обозначается наказание вообще, термином *худ* (мн. *худӯд*) – наказание, мера которого строго определена в Коране и Сунне (например, за прелюбодея-

ние и воровство); наказание за остальные нарушения, чья мера оставлена на усмотрение судьи / правителя, обычно обозначается как *та‘зӣр*.

2414 Араб. *та’дӣб*; в мусульманском праве чаще всего употребляется термин *та‘зӣр* (см. предыдущее примечание).

2415 Араб. *мафрӯ̣дāт*; в мусульманском праве такие предписания обычно обозначаются как *ḫудӯд* (см. пред-предыдущее примечание).

2416 Так мы передаем фигурирующее в оригинале слово *аль-ḫуḳӯḳ*; не исключено, что последнее является опиской от слова *аль-ḫуṣӯн* («крепости»).

2417 Ибн-Сине атрибутируется трактат «Политика» (см.: [68; 68[a]]), но здесь говорится о политике (*сийāсä*) в узком смысле слова, преимущественно о домоустройстве.

2418 Философу атрибутируют два небольших трактата о нравах – «Об обете» (*Фӣ аль-‘ахд*) и «Об этике» (*Фӣ ‘ильм аль-’аḫляḳ*), текст которых опубликован в сборнике «Девять трактатов» [23]. Но данная здесь версия первого трактата [40] фактически служит частью второго [41]; имеется более адекватное издание второго трактата [70], а также русский перевод комбинированной версии [41[a]].

2419 Между избытком (*’ифрāṭ*) и недостатком (*тафрӣṭ*).

2420 Подчинение вожделеющей и гневливой сил – силе разумной.

2421 Говоря о противоположностях в разделе «Категории», философ указывает, что добродетель представляет собой середину (*тавассуṭ*) между двумя крайностями, которые обе являются пороками (между избытком и недостатком): воздержанность – между алчностью / распущенностью (*фуджӯр*) и апатией (*ḫумӯд*); мужество – между трусостью (*джубн*) и безрассудной отвагой (*тахаввур*); рассудительность – между въедливостью (*джарбазä*) и тупостью (*габāвä*) [2, 7.3, с. 260]. В арабо-мусульманской этической литературе крайность «алчность» обозначается также как *шарах* и *ḫаля‘ä*; «апатия» – *джумӯд*; «тупость» – *балāхä* / *балях*.

2422 Модификация учения Платона о четырех кардинальных добродетелях; см. конец П 4.3[в].

2423 Теоретическое знание есть нечто хорошее, а в хорошем нельзя выбирать середину, но наилучшее из всего хорошего.

2424 Аллюзия на айат 17:29 (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ).

2425 В смысле практической мудрости, рассудительности.

2426 Воздержанность связана с вожделеющей силой души, храбрость – с гневливой, [практическая] мудрость – с рассудительной.

2427 В атрибутируемом Ибн-Сине трактате «Об этике» (см. примечание 2418) вместо слова *тадбӣриййä* фигурирует *тамйӣзиййä* [41, с. 152; 41[a], с. 740; второе слово переведено здесь как «различающая»]. В этом трактате дается список вторичных добродетелей, подчиненных трем главным, так что в сумме вожделеющей силе соответствует три добродетели, гневливой – пять, рассудительной / различающей – двенадцать (см.: [41[a], с. 740–747]).

2428 О них см. примечание 2308.

2429 Вставка согласно кумскому изданию.

Именной указатель

В указатель вошли только лица, которые в «Теологии» упоминаются или скорее подразумеваются. Имена последних отмечены звездочкой, а в скобках даны номера соответствующих примечаний о них. В отношении же Аристотеля, которого Ибн-Сина нарекает исключительно почетным прозвищем «Первоучитель» или «Главный философ», здесь указываются лишь случаи явной ссылки на него или на его сочинения.

Али (~ ибн Абу-Талиб; (علي بن أبي طالب) 539.
аль-Амири*, Абу-ль-Хасан (أبو الحسن العامري) 467 (№ 2190).
Анаксагор – 118 (№ 557), 212.
Аристотель 145, 383–394, 458–459, 470.
Афродизийский*, Александр 459 (№ 2169), 460 (№ 2175).
Демокрит* 88 (№ 394), 157 (№ 708).
Евклид. См. Эвклид.
аль-Джахиз (الجاحظ) 272.
аль-Кинди* (الكندي) 484 (№ 2240).
Ксенократ* 355 (№ 1790), 358 (№ 1802), 370 (№ 1902).
Мелисс* 400 (№ 2023).
ан-Наззам* (النَّظّام) 86 (№ 380), 118 (№ 557).
Парменид* 400 (№ 2023).
Пифагор (пифагорейцы) 118 (№ 554, 555), 130 (№ 598), 151 (№ 680), 353–373.
Платон 118 (№ 554), 130 (№ 598), 151 (№ 680), 168 (№ 757), 231, 353–373, 426.
Птолемей 459, 460 (№ 2171).
ар-Рази*, Абу-Бакр (أبو بكر الرازي) 484 (№ 2240).
Сократ 274, 355.
Спевсипп 355 (№ 1790), 358 (№ 1802).
Умар (~ ибн аль-Хаттаб; عمر بن الخطّاب) 539.
аль-Фараби* (الفارابي) 509 (№ 2294).
Фемистий* 459 (№ 2170)
Эвклид (Евклид) 25.

Список литературы

а) Сочинения Ибн-Сины

1. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 1) аль-Мадхаль [Исцеление: Логика: 1) Введение]. Каир: Визāрат аль-Ма‘āриф аль-‘умӯмиййā, 1952. 159 с. (На араб. яз.)
2. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 2) аль-Маḳулāт [Исцеление: Логика: 2) Категории]. Каир: Визāрат ас-Сақāфā ва-ль-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1959. 280 с. (На араб. яз.)
3. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 3) аль-‘Ибāрā [Исцеление: Логика: 3) Об истолковании]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабӣ, 1970. 134 с. (На араб. яз.)
4. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 4) аль-Ḳыйāс [Исцеление: Логика: 4) Силлогистика]. Каир: Визāрат ас-Сақāфā ва-ль-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1964. 619 с. (На араб. яз.)
5. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 5) аль-Бурхāн [Исцеление: Логика: 5) Доказат ельство / Аподейктика]. Каир: Визāрат ат-Тарбиййā ва-та‘лӣм, 1956. 333 с (На араб. яз.)
6. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 6) аль-Джадаль [Исцеление: Логика: 6) Диалектика]. Каир: Визāрат ас-Сақāфā ва-ль-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1965. 484 с. (На араб. яз.)
7. Аш-Шифā‘: аль-Маṇтыḳ: 7) ас-Сафсаṭā [Исцеление: Логика: 7) Софистика]. Каир: Визāрат ат-Тарбиййā ва-та‘лӣм, 1958. 134 с. (На араб. яз.)
8. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 8) аль-Хаṭāбā [Исцеление: Логика: 8) Риторика]. Каир: Визāрат аль-Ма‘āриф аль-‘умӯмиййā, 1954. 217 с. (На араб. яз.)
9. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 9) аш-Ши‘р [Исцеление: Логика: 9) Поэтика]. Каир: ад-Дāр аль-Миṣриййā, 1966. 77 с. (На араб. яз.)
10. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабӣ‘иййāт: 1) ас-Самā‘ аṭ-ṭабӣ‘ӣ [Исцеление: Физика: 1) Общая физика]. Каир: аль-Хай’ā аль-миṣриййā аль-‘āммā ли-ль-китāб, 1983. 333 с. (На араб. яз.)
11. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабӣ‘иййāт: 2) ас-Самā’ ва-ль-‘ālям [Исцеление: Физика: 2) О небе]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабӣ, 1969. С. 1–76. (На араб. яз.)
12. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабӣ‘иййāт: 3) аль-Каӯн ва-ль-фасāд [Исцеление: Физика: 3) О возникновении и уничтожении]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабӣ, 1969. С. 77–200. (На араб. яз.)
13. Аш-Шифā’: аṭ-Табӣ‘иййāт: 4) аль-’Аф‘āль ва-ль-инфи‘āлят [Исцеление: Физика: 4) Минералогия]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабӣ, 1969. С. 202–267. (На араб. яз.)

14. Аш-Шифā’: аṯ-Ṭабī‘ийййāт: 5) аль-Ма‘āдин ва-ль-’āс̱āр аль-‘ульвийййä [Исцеление: Физика: 5) Метеорология]. Каир: Визāрат ас̱-Сақāфä ва-ль-’иршāд аль-қаўмī, 1965. 80 с. (На араб. яз.)
15. Аш-Шифā’: аṯ-Ṭабī‘ийййāт: 6) ан-Нафс [Исцеление: Физика: 6) Психология]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1975. 237 с. (На араб. яз.)
15а. Ан-Нафс мин китāб аш-Шифā’ / Ред. Ҳ. аль-’Āмулī. Кум: Марказ-и интишāрāт-и дафтар-и таблīгāт-и ’ислямī, 1417 / [1996]. 368 с. (На араб. яз.)
15б. Книга о душе / Пер. А. Л. Хромова // Ибн-Сина (980–1037). Избранные философские произведения / Отв. ред. М. С. Асимов. Москва: Наука, 1980. С. 385–521.
15в. Исцеление: О душе // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 309–381.
15г. О растительной душе, о чувственном восприятии и об органах, коими пользуется душа (фрагменты из «Книги исцеления») / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1961. С. 261–275.
16. Аш-Шифā’: аṯ-Ṭабī‘ийййāт: 7) ан-Набāт [Исцеление: Физика: 7) Ботаника]. Каир: Визāрат ас̱-Сақāфä ва-ль-’иршāд аль-қаўмī, 1965. 50 с. (На араб. яз.)
17. Аш-Шифā’: аṯ-Ṭабī‘ийййāт: 8) аль-Ҳайавāн [Исцеление: Физика: 8) Зоология]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-т-та’лīф ван-нашр, 1965. 433 с. (На араб. яз.)
18. Аш-Шифā’: ар-Рийāдыййāт: 1) ’Усӯл аль-Хандасä [Исцеление: Математика: 1) Геометрия]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1976. 448 с. (На араб. яз.)
19. Аш-Шифā’: ар-Рийāдыййāт: 2) аль-Ҳисāб [Исцеление: Математика: 2) Арифметика]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1976. 64 с. (На араб. яз.)
20. Аш-Шифā’: ар-Рийāдыййāт: 3) Джавāми‘ ‘ильм аль-Мӯсīқā [Исцеление: Математика: 3) Музыка]. Каир: Визāрат ат-Тарбийä ва-та‘лīм, 1956. 152 с. (На араб. яз.)
21. Аш-Шифā’: ар-Рийāдыййāт: 4) ‘ильм аль-Хай’ä [Исцеление: Математика: 3) Музыка. 4) Астрономия]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1980. 659 с. (На араб. яз.)
22. Аш-Шифā’: аль-Иля̱хийййāт [Исцеление: Теология]. Каир: Визāрат ас̱-Сақāфä ва-ль-’иршāд аль-қаўмī, 1960. 455 с. (На араб. яз.)
22а. Аль-’Иля̱хийййāт мин китāб аш-Шифā’ / Ред. Ҳ. аль-’Āмулī. Кум: Мактаб аль-’и‘ля̄м аль-’ислямī, 1418 / [1997]. 512 с. (На араб. яз.)
22б. Аш-Шифа’: аль-’Иля̱хийййāт… [Исцеление: теология / С коммент. аш-Ширази и др.]. Т. 1 / Ред. Ҳ. Н. ’Иṣфахāнī. Тегеран: Society for the

appreciation of cultural works and dignitaries, McGill Universities (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 2004. 485 с. (На араб. яз.)

22в. Исцеление: [фрагменты] // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 382–459.

22г. Исцеление (аш-Шифā'): глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология» / Пер. Т. К. Ибрагима // Ars Islamica. Сб. науч. работ в честь С. М. Прозорова. М.: Наука; Восточная литература, 2016. С. 438–481.

22д. La Métaphysique du Shifā'. Vol. 1–2 / Trad. G. C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1978–1985. 379 p.; 240 p.

22е. The Metaphysics of *The Healing*. Transl. M. C. E. Marmura. Brigham Young University, 2005. 868 p.

22ж. Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā'). Trad. O. Lizzini. Milano: Bompiani, 2006. LXIV, 1311 p.

22з. Libro della Guarigione / a cura di A. Bertolacci. Turin: UTET, 2007. 856 p.

22и. Die Metaphysik Avicennas / [trans.] M. Horten. Halle–New York: Verlag von Rudolf Haupt, 1907. 799 s.

23. Тис‘ расā'иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. 180 с. (На араб. яз.)

24. Расā'иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. 529 с. (На араб. яз .)

25. [Трактаты] // ‘А. Зай‘ӯр (ред.). Майāдӣн аль-‘аḳль аль- ‘амалӣ фӣ аль-фальсафä аль-’ислāмиййä аль-мувасса‘ä [Области практического разума в мусульманской философии в широком смысле]. Бейрут: аль-Му’ассасä аль-джāми‘иййä ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. 335 с. (На араб. яз.)

26. [Трактаты] // ат-Тафсӣр аль-ḳур’āнӣ ва-ль-люгä аṣ-сӯфиййä фӣ фальсафаṯ Ибн-Сӣнā [Коранespecкая экзегетика и мистический язык в философии Ибн-Сины] / Ред. Х. ‘Āṣсӣ. Бейрут: аль-Му’ассасä аль-джāми‘иййä ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1983. 390 с. (На араб. яз.)

27. Ибн-Сина (980–1037). Избранные философские произведения / Отв. ред. М. С. Асимов. Москва: Наука, 1980. 551 с.: ил.

28. Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 1–2. Душанбе: Дониш, 2005. 702 с.; 827 с.

29. Китāб аль-Маджмӯ‘, ’аў аль-Хикмä аль-‘арӯдыййä [Книга «Собрание», или «Арудыйская мудрость»] / Ред. М. Ṣāлиḥ. Бейрут: Дāр аль-Хāдӣ, 2007. 183 с (На араб. яз.)

30[1]. Дāнишнāма-и ‘аля̄’ӣ: маṇтыḳ [Книга знания: логика] / Ред. М. Мишкāт. Тегеран-Хамадан: ’Аджуман-и ’āс̱āр ва-мафāх̱ир-и фархангӣ, 2004. 179 с. (На фарси).

30[2]. Дāнишнāма-и ‘аля̄’ӣ: ’иля̱хиййāт [Книга знания: теология] / Ред. М. Му‘īн. Тегеран-Хамадан: ’Аджуман-и ’āс̱āр ва-мафāх̱ир-и фархангӣ, 2004. 186 с. (На фарси).

30³. Дāнишнāма-и ‘аля’ӣ: ṭабӣ‘иййāт [Книга знания: физика] / Ред. М. Мишкāт. Тегеран-Хамадан: ’Аджуман-и ’āс̲āр ва-мафāх̲ир-и фархангӣ, 2004. 155 с. (На фарси).

30ᵃ. Книга знания / Пер. А. Богуутдинова // Ибн-Сина (980–1037). Избранные философские произведения / Отв. ред. М. С. Асимов. Москва: Наука, 1980. С. 59–228].

30ᵇ. Книга знания: [фрагменты] // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 218–308.

31. ‘Уйӯн аль-ḥикмā [Основы мудрости] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт; Бейрут: Дāр аль-Ḳалям, 1980. 60 с. (На араб. яз.)

31ᵃ. Родники мудрости // Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2 / Пер. С. Сулайманова. Душанбе: Дониш, 2005. С. 593–664.

32. Ан-Наджāт [Спасение] / Ред. М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Дāнишгāх Тихрāн, 1978. 783 с. (На араб. яз.)

32ᵃ. О душе (фрагмент из «Книги спасения») / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. Москва: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1961. С. 219–259.

33. Аль-Мабда’ ва-ль-ма‘āд [Исхождение и возвращение] / Ред. ‘А. Нӯрāнӣ. Тегеран: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. 121 с. (На араб. яз.)

34. Аль-’Ишāрāт ва-т-танбӣхāт [Указания и напоминания / наставления] / Ред. М. Аз-Зāри‘ӣ. Кум: Бустāн-и китāб, 2013. 448 с. (На араб. яз.)

34ᵃ. Указания и наставления / Пер. М. Диноршоева, Н. Рахматуллаева, Т. Мардонов // Ибн-Сина (980–1037). Избранные философские произведения / Отв. ред. М. С. Асимов. Москва: Наука, 1980. С. 229–382.

34ᵇ. Указания и напоминания (раздел по метафизике) / Пер. Т. К. Ибрагима, Н. В. Ефремовой. Ч. 1–5 // Ориенталистика. 2018. № 2 – 2019. № 3.

35. Фӣ аль-’аджрāм аль-‘ульвиййа [О небесных телах] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 39–59. (На араб. яз.)

36. Фӣ аль-ḳыва аль-’инсāниййа ва-’идрāкāти-хā [О человеческих силах и их восприятиях] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 60–70. (На араб. яз.)

37. Фӣ аль-ḥудӯд [Об определениях] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 72–102. (На араб. яз.)

37ᵃ. Трактат об определениях / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 665–697.

38. Фӣ ’аḳсāм аль-‘улӯм аль-‘аḳлиййа [Разделы рациональных наук] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб; 1989. С. 104–119. (На араб. яз.)

39. Фӣ ’иṣбāт ан-нубуввāт [Об обосновании пророчества] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб; 1989. С. 120–132. (На араб. яз.)
40. Фӣ аль-‘аḫд [Об обете] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 142–151. (На араб. яз.)
41. Фӣ ‘ильм аль-’аḫлāḳ [Об этике] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 152–156]. (На араб. яз.)
41[a]. Трактат об этике / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 739–753.
42. Китāб аль-Хидāйа ли-’Ибн-Сӣнā [Авиценновская книга «Руководство»] / Ред. М. ‘Абдух. Каир: Мактабат аль-Ḳāхирä аль-ḥадӣṣä, 1974. 335 с. (На араб. яз.)
42[a]. Руководство по философии / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 496–591.
43. Аль-Ḥукӯмä фӣ ḫуджадж аль-муṣбитӣн ли-ль-мāдӣ мабда’[ан] замāний[ан] [Решение по аргументам утверждающих о временно́м начале для прошлого] // Ибн-Гайлян. Ḫудӯṣ аль-‘ālям [Возникновение мира] / Ред. М. Мухаккык: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), Дāнишгāх Тихрāн; 1998. 158 с. (На араб. яз.)
44. ’Аḫвāль ан-нафс [Состояния души] // аш-Шайḫ ар-ра’ӣс Ибн-Сӣнā. Аḫвāль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвāнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 45–142. (На араб. яз.)
45. Мабḫаṣ ‘ан аль-ḳывā ан-нафсāнииййä [Исследование психических сил] // аш-Шайḫ ар-ра’ӣс Ибн-Сӣнā. Аḫвāль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвāнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 147–178. (На араб. яз.)
46. Фӣ ма‘рифат ан-нафс ан-нāṭыḳä ва-’аḫвāли-хä [О познании разумной души и ее состояний»] // аш-Шайḫ ар-ра’ӣс Ибн-Сӣнā. Аḫвāль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвāнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 181–192. (На араб. яз.)
47. Ат-Та‘лӣḳāт [Глоссы]. Кум: Марказ-и интишāрāт-и дафтар-и таблӣгāт-и ’ислямӣ, 1421 / [2000]. 256 с. (На араб. яз.)
47[a]. Ат-Та‘лӣḳāт [Глоссы]. Дамаск: Дар аль-Фарḳад, 2009. 480 с. (На араб. яз.)
48. Аль-Мубāḫаṣāт [Дискуссии] / Ред. М. Бӣдāрфар. Кум: *Интишāрāт-и Бӣдāр*, 1413 / [1992]. 399 с. (На араб. яз.)
49. [Рисāлä ’иля аль-Кийā] (Письмо к Кийе) // аль-Мубāḫаṣāт [Дискуссии] / Ред. М. Бӣдāрфар. Кум: *Интишāрāт-и Бӣдāр*, 1413 / [1992]. С. 371–375. (На араб. яз.)
50. Шарḫ китāб ḫарф аль-Лям [Комментарий)Фемистия(к (книге) Лямбда (аристотелевской «Метафизики»)] // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов»] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 22–33. (На араб. яз.)

51. Тафсӣр китāб «’Усӯлӣджийā»… [Комментарии к «Теологии» псевдо-Аристотеля]… // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 37–74. (На араб. яз.)
52. Ат-Та‘лӣқāт ‘аля хавāшӣ Китāб ан-Нафс ли-’Аристӯтāлӣс [Маргинальные глоссы к книге Аристотеля «О душе»] // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 75–116. (На араб. яз.)
53. Маṇтық аль-машриқыййӣн [Логика восточников]. Каир: аль-Мактабā ас-Саляфӣййā, 1910. 83 с. (На араб. яз.)
53[a]. Логика восточников / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 51–167.
54. Аль-Ҳикмā аль-машриқыййā [«Восточная философия»; фрагменты по общей физике и психологии]. (На араб. яз.) Рукопись (о ней см. в нижеследующем ее переводе).
54[a]. Восточная философия / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 171–494.
55. Жизнеописание // Сагадеев А. В. Ибн-Сина. 2-е изд. М.: Мысль, 1985. С. 200–212; Переизд.: Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 1. Москва: Изд. дом Марджани, 2009. С. 209–218.
56. Фӣ сирр аль-ḳадар [О тайне предопределения] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 238–240. (На араб. яз.)
57. Рисāлят аль-ḳадар [Трактат о предопределении] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 347–372. (На араб. яз.)
58. Ар-Рисāля аль-‘аршиййā [Тронный трактат] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 242–258. (На араб. яз.)
59. Фӣ ас-са‘āдā ва-ль-ҳуджадж аль-‘ашрā ‘аля ’анна ан-нафс аль-’инсāниййā джаўхар [О счастье, десять аргументов в пользу того, что человеческая душа есть субстанция] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 260–279. (На араб. яз.)
60. Аль-Кашф ‘ан мāхиййат ас-ṣалāт [Раскрытие сущности молитвы] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 297–310. (На араб. яз.)
61. Джавāб су’āль аш-шайх ’Абӣ-Са‘ӣд ибн ’Абӣ-ль-Ҳайр… [Ответ на письмо (суфийа) Абусаида ибн Абульхайра…] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 335–338. (На араб. яз.)
62. Фӣ аль-ḳаḍа’ ва-ль-ḳадар [О декрете и детерминации] // Расā’иль [Трактаты]. Кум: Интишāрāт-и Бидāр, 1400 / [1980]. С. 347–372]. (На араб. яз.)
63. Маджмӯ‘ат аль-’ас’иля ва-ль-’аджвибā [Собрание вопросов (аль-Бируни) и ответов (Ибн-Сины на них)] / Ред. С. Ҳ. Наср. Paris: Byblion, 2010. (На араб. яз.)

63[a]. Переписка Беруни и Ибн Сины / Пер. Ю. Н. Завадовского (перевод части переписки) // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 1. Душанбе: Дониш, 2005. С. 176–219.

64. Аль-’Адҳавиййа фӣ аль-ма‘ād [Адхавийский (трактат) о возвращении] / Ред. Ҳ. ‘Āṣī. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1984. 205 с. (На араб. яз.)

64[a]. Освещение / Пер. К. Олимова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 1. С. 799–854.

65. Тафсӣр [Комментарии к (шести сурам Корана)] // ат-Тафсӣр аль-ḳур’āнӣ ва-ль-люгā аṣ-ṣӯфиййа фӣ фальсафат Ибн-Сӣнā [Кораническая экзегетика и мистический язык в философии Ибн-Сины] / Ред. Ҳ. ‘Āṣī. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1983. С. 86–125. (На араб. яз.)

65[a]. Комментарии к сурам Корана / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 772–803.

66. Фӣ аль-‘ишḳ [О любви] // ат-Тафсӣр аль-ḳур’āнӣ ва-ль-люгā аṣ-ṣӯфиййа фӣ фальсафат Ибн-Сӣнā [Кораническая экзегетика и мистический язык в философии Ибн-Сины] / Ред. Ҳ. ‘Āṣī. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1983. С. 241–269. (На араб. яз.)

66[a]. О любви / Пер. Т. К. Ибрагима, Н. В. Ефремовой // Minbar. Islamic Studies. 2018. Т. 11, № 2. С. 296–321.

67. Фӣ аль-маля̄’икā [Об ангелах] // ат-Тафсӣр аль-ḳур’āнӣ ва-ль-люгā аṣ-ṣӯфиййа фӣ фальсафат Ибн-Сӣнā [Кораническая экзегетика и мистический язык в философии Ибн-Сины] / Ред. Ҳ. ‘Āṣī. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1983. С. 291–294. (На араб. яз.)

68. Фӣ ас-сийāсā аль-манзилиййа [О домоводстве] // [Трактаты] / ‘А. Зай‘ӯр (ред.). Майāдӣн аль-‘аḳль аль- ‘амалӣ фӣ аль-фальсафа аль-’исля̄миййа аль-мувасса‘ā [Области практического разума в мусульманской философии в широком смысле]. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. С. 142–166. (На араб. яз.)

68[a]. Китāб ас-сийāсā [Книга о (домо)водстве] / Ред. ‘А. М. ’Исбир. Джабля: Бидāйāт, 2007. 95 с. (На араб. яз.)

69. Аль-Бирр ва-ль-’иṣм [Благочестие и грех] // [Трактаты] / ‘А. Зай‘ӯр (ред.). Майāдӣн аль-‘аḳль аль- ‘амалӣ фӣ аль-фальсафā аль-’исля̄миййа аль-мувасса‘ā [Области практического разума в мусульманской философии в широком смысле]. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. С. 167–180. (На араб. яз.)

70. Фӣ ‘ильм аль-’аḫля̄ḳ [Об этике] // [Трактаты] / ‘А. Зай‘ӯр (ред.). Майāдӣн аль-‘аḳль аль- ‘амалӣ фӣ аль-фальсафā аль-’исля̄миййа аль-мувасса‘ā [Области практического разума в мусульманской философии в широком смысле]. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-джāми‘иййа ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. С. 189–195]. (На араб. яз.)

71. Ар-Рисāля ан-Найрӯзиййа фӣ ма‘āнӣ аль-ẖурӯф аль-хиджа’иййа [Новрузский трактат о смысле отделенных букв] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 134–141. (На араб. яз.)
72. Канон врачебной науки. Т. 1–5 / Пер. М. А. Салье, У. И. Каримова и др. Ташкент: ФАН; 1979–1982.
73. The Kitāb al-maqūlāt of the Muḫtaṣar al-awsaṭ fi l-manṭiq [Книга «Категории» из «Среднего компендиума по логике»] / Ed. A. Kalbarczyk // Oriens. 2012. Vol. 40. P. 305–354. (На араб. яз.)
74. H̱айй ибн Йақзāн [Хайй ибн Йакзан] // H̱айй ибн Йақзāн ли-Ибн-Сӣнā ва-Ибн-Ṭуфайль ва-с-Сухравардӣ [«Хайй ибн Йакзан» Ибн-Сины, Ибн-Туфайля и ас-Сухраварди] / Ред. ’А. ’Амӣн. Каир: Дāр аль-Ма‘āриф, 2008. С. 32–39. (На араб. яз.)
74а. Қыṣṣāт H̱айй ибн Йақзāн [Повесть о Хайе ибн Йакзане] // Corbin H. Avicenne et le réecit visionnaire. Fasc. 1. Teheran: Imprimerie de l’Institut franco-iranien, 1952. P. 1–88. (Араб. текст в рамках перс. перевода и коммент.).
74б. Трактат о Хайе, сыне Йакзана // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 1. Москва: Изд. дом Марджани, 2009. С. 219–226.

в) Другие первоисточники, литература

75. Абдо М. Рисāлят ат-таўẖӣд [Трактат о единобожии] // аль-’А‘māль аль-кāмилӣ ли-ль-’имāм аш-шайẖ Муẖаммад ‘Абдух [Полное собрание сочинений шейха-имама Мухаммада Абдо]. Т. 1. Бейрут: Дāр аш-Шурӯқ, 1993. С. 369–450. (На араб. яз.)
76. [Абу-Дауд]. Сунан ’Абӣ-Дāӯд [Свод (хадисов) Абу-Дауда] / Ред. М. Н. аль-’Альбāнӣ и др. Эр-Рияд: Дāр аль-Ма‘āриф, 2007. 1198 с. (На араб. яз.)
77. [Александр Афродизийский]. Мақāлят аль-’Искандар аль-’Афрӯдӣсӣ фӣ аль-‘ақль ‘аля ра’й ’Аристӯтāлӣс [Рассуждение Александра Афродизийского о разуме согласно мнению Аристотеля] // Бадавӣ ‘А. (ред.). Шурӯẖ ‘аля ’Аристӯ…[Комментарии на Аристотеля…]. Бейрут: Дāр аль-Машриқ, 1971. С. 31–42. (На араб. яз.)
77а. Alexander of Aphrodisias. De intellectu // Todd R. B. Two Greek Aristotelian commentators on the intellect. Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. P. 45–58.
78. [Александр Афродизийский]. Фӣ мабāди’ аль-кулль [О принципах всего / универсума] // ‘А. Бадавӣ (ред.). ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов]. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 253–277. (На араб. яз.)
79. [Александр Афродизийский]. Фӣ аль-‘инāйа [О провидении] // Fazzo S., Zonta M. Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza. Milano: Rizzoli, 1999. P. 96–178.

80. Аляви А. Мифтāḫ аш-Шифā’ [Ключи к (теологии) «Исцеления»]. Рукопись. (На араб. яз.) // Доступно по ссылке: URL: https://ketabpedia.com/ (Дата обращения: 24.04.2022).
81. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 63–367.
82. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.
82[a]. Фӣ ан-нафс. [О душе; араб. перевод] // Балдави А. (ред.). Арисṭӯṭāлӣс: Фӣ ан-нафс. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1980. С. 3–88.
83. Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 51–90.
84. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 91–116.
85. Аристотель. Первая аналитика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 117–254.
86. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 255–346.
87. Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 347–531.
88. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 533–593.
89. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
89[a]. Аṭ-Ṭабӣ‘ä [средневековый арабский перевод] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: аль-Хай’ä аль-миṣриййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1984. 958 с. (На араб. яз.).
90. Аристотель. О небе // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 263–378.
91. Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 379–440.
92. Аристотель. Метеорологика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 441–556.
93. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.
94. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374.
95. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
96. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 645–680.
97. Аристотель. Риторика. Москва: АСТ, 2017. 349, [2] с., ил.

98. Аристотель. История животных. Москва: Изд. центр РГГУ, 1996. 525, [2] с.
99. Аристотель. О возникновении животных. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1940. 252 с.
100. [Аристотель, псевдо-]. ’Усӯлӯджийā ’Арисṭāṭālīс [«Теология» Аристотеля] // ‘А. Бадавī (ред.). ’Афлӯṭӯн ‘инда аль-‘араб [Плотин у арабов]. Эль-Кувейт: Викāляṯ аль-маṭбӯ‘āт, 1977. С. 3–164. (На араб. яз.)
101. аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лӣқāт ‘аля шарḥ аль-‘Аḳā’ид аль-‘адудиййā. [Глоссы к комментариям (ад-Даввани) на «Кредо» аль-Иджи]. Каир: Мактабаṯ аш-Шурӯḳ, 2002. 517 с. (На араб. яз.)
102. Бадави, А. Ибн-Сӣнā // аль-Фальсафā ва-ль-фалāсифā фӣ аль-ḥадāрā аль-‘арабиййā [Философия и философы в арабской цивилизации]. Бейрут: аль-Му’ассасā аль-‘арабиййā ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 1987. С. 13–82. (На араб. яз.)
103. аль-Багдади, Абу-ль-Баракат. Аль-Китāб аль-му‘табар фӣ аль-ḥикмā [Солидная книга по философии]. Т. 1–3. Исфахан: Данишгāх-и Иṣфахāн; 1994. 287 с.; 458 с.; 252 с. (На араб. яз.)
104. аль-Байады. ’Ишāрāт аль-марāм мин ‘ибāрāт аль-’имāм ’Аби-Ханӣфā ан-Ну‘мāн [Разъяснение высказываний имама Абу-Ханифы] / Ред. А. Ф. аль-Мизйадӣ. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййā, 2007. 293 с. (На араб. яз.)
105. аль-Байдави. Ṭавāли‘ аль-’анвāр [Восходящие светы] / Ред. ‘А. Суляймāн. Бейрут: Дāр аль-Джӣль; Каир: аль-Мактабā аль-’азхариййā ли-т-турāс̲, 1991. 248 с. (На араб. яз.)
106. [аль-Байджури (аль-Баджури)]. Ḥāшийаṯ аль-’имāм аль-Байджӯрӣ ‘аля Джаўхараṯ ат-таўḥӣд [Комментарии имама аль-Байджури на «Жемчугу единобожия» (аль-Ляқāнӣ)]. Ред. ‘А. Джум‘ā. Каир: Дāр ас-Салāм, 2002. 403 с. (На араб. яз.)
107. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. Москва: Изд. центр РГГУ, 2011. 328, [1] с.
108. Бахиштӣ А. Мабāḥис̲ аль-’иля̲хиййāт ‘инд Ибн-Сӣнā [Теологическая тематика у Ибн-Сины]. Бейрут: Дāр аль-Хāдӣ, 1997. 395 с. (Араб. перевод с перс.)
109. Бахманйар. Ат-Таḥсӣл [«Компендиум» философии Ибн-Сины] / Ред. М. Мутаххари. Тегеран: Дāнишгāх-и Тихрāн, 1996. 897 с. (На араб. яз.)
109[a]. Бахманйар. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 13–514.
110. [аль-Бухари]. Ṣаḥӣḥ аль-Буха̲рий [«Аутентичный (свод) аль-Бухари»]. Дамаск – Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002. 1944 с. (На араб. яз.)
111. аль-Бикаи, Бурханаддин. Тахдӣм аль-’аркāн мин ляйса фӣ аль-’имкāн ’абда‘ мим-мā кāн [Разрушение основ (изречения) «Невозможно лучше, чем осуществлено»] / Ред. ‘А. Джахдāнӣ. Амман: Дāр аль-Фатḥ, 2019. 264 с. (На араб. яз.)

112. Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. Москва: ИФ РАН, 2018. 193 с.
113. аль-Газали. Маḳāṣыд аль-фаля̄сифä [Учения философов] / Ред. С. Дунйā. Каир: Дā̄р аль-Ма‘ā̄риф, 1961. 420 с. (На араб. яз.)
114. аль-Газали. Тахā̄фут аль-фаля̄сифä [Насосотятельность (учений) философов] / Ред. С. Дунйā. Каир: Дā̄р аль-Ма‘ā̄риф, 1972. 371 с. (На араб. яз.)
114[a]. аль-Газали. Крушение позиций философов / Пер. И. Попова Москва: Ансар, 2007. 274, [3] с.
115. аль-Газали. ’Иḥйā’ ‘улӯм ад-дӣн [Воскрешение наук о вере]. Т. 1–5. Бейрут: Дā̄р аль-Ма‘рифä, б. г. (На араб. яз.)
116. аль-Газали. Китā̄б аль-’Имля̄’ фӣ ’ишкā̄ля̄т аль-’Иḥйā’ [О проблемных вопросах в (книге) «Воскрешение»] // аль-Газали. ’Иḥйā’ ‘улӯм ад-дӣн [Воскрешение наук о вере]. Т. 5. С. 13–41. (На араб. яз.)
117. Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Гайденко П. П., Петров В. В. (ред.). Философия природы в античности и в средние века. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. С. 37–77.
118. Ад-Даввани. Шарḥ аль-‘Адудыййä [Комментварий на (Кредо) аль-Иджи] // Ḥашийат… аль-Калянбавӣ ‘аля̄ аль-Джаля̄ль. Т. 1–2. Стамбул: Дā̄р ат̣-Ṭибā‘ä аль-‘ā̄мирä, 1317 / [1900]. 301 с.; 296 с. (На араб. яз.)
119. Дамад С. М. М., Нараки С. К. Смысл пророчества согласно Ибн Сине // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2019. № 9. Москва: Садра, 2019. С. 181–189.
120. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1989. С. 250–296.
121. аль-Джурджани. Шарḥ аль-Мавā̄кыф [Комментарии к «Мавакыф» (аль-Иджи)]. Т. 1–8 / Ред. М.‘У ад-Димйā̄т̣ы. Бейрут: Дā̄р аль-Кутуб аль-‘ильмиййä; 1998. (На араб. яз.)
122. аль-Джурджани. Му‘джам ат-та‘рӣфā̄т [Словарь терминов] / Ред. М. Ṣ. аль-Миншāвӣ. Каир: Дā̄р аль-Фадӯлä, 2004. 256 с. (На араб. яз.)
123. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе: Дониш, 2010. 232 с.
124. Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Фролова Е. А. (ред.) Средневековая арабская философия: проблемы и решения. Москва: Восточная литература, 1986. С. 146–173.
125. Ефремова Н. В. О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Москва: Наука; Восточная литература, 2013. С. 294–300.
126. Ефремова Н. В. О логике и методическом опыте в авиценновской эпистемологии // Историко-философский ежегодник. 2014. № 2013. С. 290–299.

127. Ефремова Н. В. Ислам: философия, религия, культура. Учебное пособие. Ч. 1: Историко-философская мысль. Москва: Наука; Восточная литература, 2015. 183 с.
128. Ефремова Н. В. Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13, № 4. С. 167–186.
129. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры // Ориенталистика. 2019. Т. 2, № 3. С. 615–633.
130. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? // Ориенталистика. 2019. Т. 2, № 4. С. 927–953.
131. Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля. Ч. 1–3 // Ориенталистика. 2020. Т. 3, № 2–4. С. 403–427; С. 733–764; С. 1028–1054.
132. Ефремова Н. В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины // Вестник Российского университета дружбы народов. (Сер. Философия). 2020. Т. 24, № 1. С. 39–54.
133. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского = Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. 496 с.
134. Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 321–582.
135. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
136. Ибн-Араби. Аль-Футӯ̣ҳāт аль-маккиййа [Мекканские откровения]. Т. 1–9 / Ред. ’А. Шамсаддӣн. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа, 2011. (На араб. яз.)
137. [Ибн-Маджа]. Сунан ’Ибн-Мāджах [Свод (хадисов) Ибн-Маджи] / Ред. М. Н. аль-’Альбāнӣ. Эр-Рияд: Дāр аль-Ма‘āриф, 1997. 849 с. (На араб. яз.)
138. Ибн-Маймун (Маймонид). Далāлят аль-ḥā’ирӣн [Путеводитель растерянных] / Ред. Х. ’Āтāй. Каир: Мактабат ас̲-Са̣кāфа ад-дӣнийа, 2002. 765 с. (На араб. яз.)
139. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.
140. Ибн-Рушд. О Божьем знании // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 582–586.
141. [Ибн-Рушд]. Averroes. Tafsīr Mā-Ba‘d at-Tabī‘at [Комментарии к (аристотелевской) «Метафизике»] / Ed. M. Bouyges. Т. 1–3 (сквозная нумерация). Beirut: Imprimerie Catholique, 1938–1948. 1753, [317] с. (На араб. яз.)

141[а]. Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля» (Тафсир Ма-ба‘д ат-табиʻа): раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / Пер. Н. В. Ефремовой // Ars Islamica: сборник научных работ в честь С. М. Прозорова. Москва: Наука; ГРВЛ, 2016. С. 482–522.

142. Ибн-Рушд. Китāб Ма-ба‘д аṭ-ṭабīʻä [(Краткий комментарий к) «Метафизике» (Аристотеля)] // Раса’иль Ибн-Рушд [Трактаты Ибн-Рушда; с отдельной нумерацией]. Хайдарабад: Дā’ират аль-Маʻāриф ан-ниẓāмиййä, 1947. 173 с. (На араб. яз.)

143. [Ибн-Рушд]. [Большой комментарий к «Физике» Аристотеля] // Aristotelis opera cum Averrois commentariis. Vol. 4: Physica. Frankfurt am Main: Minerva, 1962. 508 p. (На лат. яз.).

144. Ибн-Рушд. Китāб аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-’адилля фī ‘аḳа’ид аль-милля / Ред. М. ‘А. аль-Джāбирī. Бейрут: Марказ дирāсāт аль-ваḥдä аль-‘арабиййä, 1998. 217 с. (На араб. яз.)

144[а]. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения / Пер. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой. Ч. 1–5 // Minbar. Islamic Studies. 2018. Т. 11, № 3. С. 563–591; 2018. Т. 11, № 4. С. 783–804; 2019. Т. 12, № 1. С. 113–149; 2019. Т.12, № 2. С. 463–498; 2019. Т. 12, № 4. С. 1003–1049.

145. Ибн-Рушд. Тахāфут ат-Тахāфут / Ред. М.‘А. аль-Джāбирī. Бейрут: Марказ дирāсāт аль-ваḥдä аль-‘арабиййä, 1998. 600 с. (На араб. яз.)

145[а]. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности / Пер. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой. Ч. 1–5 // Minbar. Islamic Studies. 2020, № 3 – 2022, № 3.

145[б]. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / Пер. С. И. Еремеева, под общ. ред. С. И. Еремеева. Киев: УЦИМИ–Пресс – Санкт-Петербург: Алетейя; 1999. 688 с.

146. Ибн-Рушд. Талḫīṣ китāб аль-Маḳӯлāт [Краткий компендиум «Категории» (Аристотеля)] / Ред. М. Ḳāсим. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣриййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1980. 154 с. (На араб. яз.)

147. Ибн-Рушд. Фī муфāраḳат аль-мабда’ аль-’авваль [Об отрешенности Первопринципа]; сохранился лишь в латин. Переводе – De separation primi principii separation (о нем см.: Steel C., Guldentops G. An unknown treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause (edition and translation) // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 1997. Vol. 64, no. 1. P. 86–135).

148. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19) / Пер. Н. В. Ефремовой // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16, № 2. С. 221–240.

149. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 20) / Пер. Н. В. Ефремовой // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16, № 32. С. 207–225.

150. Ибн-ат-Таййиб. Тафсӣр китāб ‘Исāгӯджӣ ли-Фирфӯрйӯс [Толкование книги «Исагога» Порфирия] / Ред. К. Джӣкӣ. Бейрут: Дāр аль-Машриḳ, 1975. 193 с. (На араб. яз.)
151. Ибн-ат-Таййиб. Аш-Шарḥ аль-кабӣр ли-Макӯлāт ’Аристӯ [Большой комментарий к «Категориям» Аристотеля] / Ред. ‘А. Ḥ. аль-Джāбирӣ. Дамаск: Дāр ат-Таквӣн, 2010. 653 с. (На араб. яз.)
152. Ибн-Таймиййа. Рисāля̄ фӣ ма‘нā каӯн ар-Рабб ‘āдил[ян]… [Трактат о смысле бытия Господа справедливым…] // [Ибн-Таймиййа]. Джāми‘ ар-расā’иль. Т. 1 / Ред. М. Р. Сāлим. Эр-Рияд: Дāр аль-‘Аṭā’, 2001. С. 121–142. (На араб. яз.)
153. Ибн-Туфайль. Повесть о Хаййе ибн Йакзане // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 460–543].
154. Ибн-Хальдун. Муḳаддимā [Пролегомены] / Ред. Ḫ. Шḥāдä, С. Заккāр. Бейрут: Дāр аль-Фикр, 2001. 851 с. (На араб. яз.)
155. [Ибн-Ханбаль]. Муснад Ибн-Ḥанбаль [Свод (хадисов) Ибн-Ханбаля]. Т. 1–20 / Ред. ’А. М. Шāкир и др. Каир: Дāр аль-Ḥадӣс, 1995. (На араб. яз.)
156. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. 236 с.
157. Ибрагим Т. К. Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак Ежегодник исламской философии. 2011. № 2. Москва: Садра. С. 364–398.
158. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Священная история согласно Корану. Москва: Наше слово; Эксмо, 2012. 524, [2] с.
159. Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама: калам. Учебное пособие. Казань: Казанский университет, 2013. 212 с.
160. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Учебное пособие. Казань: Изд. Казанского ун-та, 2014. 236 с.
161. Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фалсафе // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13, № 3. С. 85–102.
162. Ибрагим Т. К. Оптимистическая теодицея Авиценны // Ученые записки Казанского университета. (Сер. Гуманитарные науки). 2017. Т. 159, № 6. С. 1443–1454.
163. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины // Minbar. Islamic Studies. 2018. Т. 11, № 2. С. 283–295.
164. Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14, № 3. С. 25–46.
165. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии // Minbar. Islamic Studies. 2020. Т. 13, № 2. С. 378–400.
166. аль-Иджи. Аль-Мавāḳыф фӣ ‘ильм аль-калям [Трактаты по науке калама]. Бейрут: ‘Ālям аль-кутуб, б. г. 430+24 с. (На араб. яз.)

167. аль-Исфарайини, Мухаммад. Шарḫ китāб ан-Наджāт ли-Ибн-Сӣнā [«Комментарии к книге “Спасение” Ибн-Сины»] / Ред. Ḫ. Н. ’Иṣфахāнӣ. Тегеран: ’Аджуман-и ’āṣāр ва-мафāḫир-и фарханги, 2004. 576 с. (На араб. яз.)
168. аль-Исфахани, Бахааддин. ‘Аӯн ’ихвāн аṣ-ṣафā’ ‘аля фахм китāб аш-Шифā’ [Помощь в понимании «Исцеления»]. Т. 1–3 / Ред. ‘А. ’Уджавӣ. Тегеран: Му’ассасат-и пажухиши-и ḥикмат-и ва-фальсафат-и ’Ирāн, 2015. 661 с.; 533 с.; 394 с. (На араб. яз.)
169. [аль-Кинди]. Расā’иль аль-Киндӣ аль-фальсафиййа [Философские трактаты аль-Кинди]. Т. 1–2 / Ред. М.‘А. ’Абӯ-Рӣдах. Каир: Дāр аль-Фикр аль-‘арабӣ, 1950–1953. 442 с.; 153 с. (На араб. яз.)
170. Кийанхах Л., Акбарийан Р., Саидимехр М. Определение и предмет метафизики согласно Ибн Сине с точки зрения влияния на него трактата Фараби «О целях метафизики» // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2019. № 9. Москва: Садра. С. 122–131.
171. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. II. / Пер. с англ. Ю. А. Алакина. Москва: Центрполиграф, 2003. 318, [1] с.
172. Корбен А. История исламской философии / Пер. с франц. А. А. Кузнецова. Москва: Прогресс-Традиция; 2012. 360 с.
173. аль-Кумми С. Аль-’Арба‘иниййāт ли-кашф ’анвāр аль-ḳудсиййāт [Сорок (трактатов) в раскрытие светов сакральных (вещей)] / Ред. Н. Ḫабӣбӣ. Тегеран: Мирāṣ-и мактӯб, 2002. 389 с. (На араб. яз.)
174. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе и начале зла = Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Т. 4. Москва: Мысль, 1989. 554, [2] с.
175. Лиман О. Введение в классическую исламскую философию /Пер с англ. Москва: Весь мир, 2007. 280 с.
176. Лиман О. Исламская философская теология // Оксфордское руководство по философской теологии. Москва: Языки славянской культуры, 2013. С. 807–829.
177. аль-Лявати М. Р. Бурхāн аṣ-сыддӣḳӣн [Доказательство праведников]. Бейрут – Касабланка: аль-Марказ ас-ṣаḳāфӣ аль-‘арабӣ, 2001. 396 с. (На араб. яз.)
178. [Малик]. Муватта’ аль-’имам Малик [Свод (хадисов) Малика]. Ред. М. Ф. ‘Абдальбāḳӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Бейрут: Дāр ’иḥйā’ ат-турāṣ аль-‘арабӣ, 1985. 1064 с. (На араб. яз.)
179. аль-Марджани Ш. Китāб аль-ḥикмā аль-бāлигā аль-джаниййа фӣ шарḫ аль-‘аḳā’ид аль-ḥанафиййа [Зрелая мудрость в разъяснении ханафитской акыды]. Казань: Типография Вячеслава, 1888. 168 с. (На араб. яз.)
179[a]. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи / Пер. Д. Шагавиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 478, [1] с.

180. аль-Марджани Ш. [Ḥāшийä / супра-комментарии]. На полях книги: Ḥашийат… аль-Каланбавī ‘аля ал-Джалāль // аль-Марджани Ш. Сочинения. Т. 1. Стамбул: Дāр ат-тибā‘ä аль-‘Āмирä, 1317 / [1900]. С. 4–301. (На араб. яз.)
181. Марджани Ш. Ḥаḳḳ ал-байāн ва-т-таṣвīр ли-мас’алят ḫудӯс ‘āлям аль-’амр ва-т-таḳдīр [Правильное разъяснение касательно сотворения мира]. Приложение к его книге: аль-Барḳ аль-вамīд… [Сверкающая молния…]. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–71. (На араб. яз.)
182. Муршан С. Аль-Джāниб аль-’илāхī ‘инд Ибн-Сина. [Теологический аспект (философии) Ибн-Сины]. Бейрут – Дамаск: Дāр Ḳутайбä, 1992. 358 с. (На араб. яз.)
183. [Муслим]. Ṣаḥīḥ Муслим [Аутентичный (свод) Муслима]. Эр-Рияд: Дāр ас-Салāм, 2000. 1488 с. (На араб. яз.)
184. ан-Наракы, Махди. Шарḥ аль-’Илāхиййāт мин китāб аш-Шифā’ [Комментарии к «Теологии» из книги «Исцеление»] / Ред. Ḥ. Н. ’Иṣфахāнī. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Кунгира-йи бузургдāшт-и муḫаḳḳыḳāн-и Нарāḳы, 2001. 829 с. (На араб. яз.)
184[a]. ан-Наракы, Махди. Шарḥ аль-’Илāхиййāт мин китāб аш-Шифā’ / Ред. М. Муḫаḳḳыḳ. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch, 1986. 303 с. (На араб. яз.)
185. [ан-Насаи]. Сунан ан-Насā’ī. [Свод (хадисов) ан-Насаи]. Эр-Рияд: Дāр аль-Ḥадāрä, 2015. 992 с. (На араб. яз.)
186. Наср С. Х. Философы ислама. Авиценна (Ибн Сина), Ас-Сухраварди, Ибн Араби (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 3). Москва: Языки славянской культуры; Садра, 2014. 152 с.
187. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям. Санкт-Петербург: РХГА, 2006. 1000 с.
188. ан-Нисабури, Фахраддин. Шарḥ Китāб ан-Наджāт [Комментарии к «Книге спасения»] / Ред. Ḥ. Н. ’Иṣфахāнī. Тегеран: ’Аджуман-и ’āсāр ва-мафāхир-и фарханги, 2004. 576 с. (На араб. яз.)
189. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 3. Москва: Мысль, 1994. С. 79–420.
190. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 3. Москва: Мысль, 1994. С. 421–500.
191. Плотин. Эннеады. В 7 т. / Пер. Т. Г. Сидаша, под ред. О. Л. Абышко. (Сер. Plotiniana). Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2004–2005. 320 с.; 384 с.; 480 с.; 480 с. 320 с.; 480 с.; 416 с.
192. Порфирий. Введение / Пер. А. В. Кубицкого. Приложение к: Аристотель. Категории. М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1939. С. 53–76.
193. ар-Рази Кутбаддин. Шарḥ аль-Маṭāли‘ [Комментарий к «Маṭāли‘» аль-Урмави, вместе с глоссами аль-Джурджани и др.]. Т. 1–2 / Ред. ’У ас-Са‘иди. Кум: Завī-аль-Ḳурбā, 2013. 407 с., 457 с. (На араб. яз.)

194. ар-Рази Фахраддин. Аль-Мабāḫиṣ аль-машриḳыййä [Восточные дискуссии]. Т. 1–2. Хайдарабад: Дā'ират аль-Ма'āриф ан-низāмиййä, 1343 / [1924]. 680 с.; 532 с. (На араб. яз.)
195. ар-Рази Фахраддин. Муḫаṣṣал 'афкāр аль-мутаḳаддимīн ва-ль-мута'ḫиррūн мин аль-'улямā' ва-ль-ḫукамā' ва-ль-мутакаллимūн [Компендиум мыслей ранних и поздних из числа учёных, философов и мутакаллимов] / Ред. Т.'А. Са'д. Каир: Мактабат аль-Куллиййāт аль-'азхариййä, [1978?]. 256 с. (На араб. яз.)
196. ар-Рази Фахраддин. Аль-Маṭāлиб аль-'āлиййä мин аль-'ильм аль-'илāхī [«Высшие вопросы теологии»]. Т. 1–9 / Ред. А. Х. ас-Саḳḳā. Бейрут: Дāр аль-Китāб аль-'арабī, 1987. (На араб. яз.).
197. ар-Рази Фахраддин. Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат [Комментарии к «Указаниям и напоминаниям» (Ибн-Сины)]. Т. 1–2 / Ред. 'А. Наджаф-Зада. Тегеран: 'Аджуман-и 'āṣāр ва-мафāḫир-и фарханги, 2005. 370 с., 667 с. (На араб. яз.)
168. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). Москва: Мысль, 1973. 207 с.
199. Сагадеев А. В. Ибн-Сина. 2-е изд. Москва: Мысль, 1985. 239 с.
200. Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. Москва: Изд. дом Марджани, 2009. 224 с.
201. Сагадеев А. В. Ибн Сина как систематизатор средневекового научного знания // Исследования по арабо-мусульманской философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. Москва: РУДН, 2009. С. 154–174.
202. Сагадеев А. В. От Авиценны к Ибн Сине: опыт адекватной реконструкции восточноперипатетической мысли // Исследования по арабо-мусульманской философии: избранные статьи А. В. Сагадеева. Москва: РУДН, 2009. С. 175–194.
203. Степанянц М. Т. Восточные философии. Учебник для вузов. Москва: Академический проект, 2011. 549 с.
204. ас-Суйуты. Ташйид аль-'аркāн мин ляйса фī аль-'имкāн 'абда' миммā кāн [Возведение основ (изречения) «Невозможно лучше, чем осуществлено»] // аль-Газали. 'Иḥйā' 'улūм ад-дūн [Воскрешение наук о вере]. Т. 5. Алеппо: Дāр аль-Ва'й, 1998. С. 471–504. (На араб. яз.)
205. ас-Сухраварди. Аль-Муḳāвамāт [Противоборства] // Маджмū'а-и муṣаннафāт-и Шайḫ 'ишрāḳ. Т. 1 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишкāх-и 'улюм-и 'инсāнī ва-муṭаля'āт-и фарханги, 2001. С. 123–192. (На араб. яз.)
206. ас-Сухраварди. Ḥикмат аль-'ишрāḳ [Философия озарения] // Маджмū'а-и муṣаннафāт-и Шайḫ 'ишрāḳ. Т. 2 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишкāх-и 'улюм-и 'инсāнī ва-муṭаля'āт-и фарханги, 2001. С. 8–260. (На араб. яз.)
207. ас-Сухраварди. Рисāля фī и'тиḳāд аль-ḫукамā' [Трактат о кредо философов] // Маджмū'а-и муṣаннафāт-и Шайḫ 'ишрāḳ. Т. 2 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишкāх-и 'улюм-и 'инсāнī ва-муṭаля'āт-и фарханги, 2001. С. 262–272. (На араб. яз.)

208. ат-Табатбаи М. Х. Бидāйат аль-ḥикмä [Начальный (курс) философии]. Кум: Му'ассасат аль-Ма'āриф аль-'ислāмиййä, 1997. 244 с. (На араб. яз.)
209. ат-Табатбаи М. Х. Нихāйат аль-ḥикмä [Заключительный (курс) философии]. Кум: Му'ассасат ан-нашр аль-'ислāмī, 1417 / [1996–1997]. 393 с. (На араб. яз.)
210. ат-Тафтазани. Шарḥ аль-Маḳāṣыд [Комментарии к (авторским) «Трактатам» (по каламу)]. Т. 1–5 / Ред. 'А. 'Умайрä. Бейрут: 'Ālям аль-кутуб, 1998. 503 с.; 484 с.; 376 с.; 355 с.; 323 с. (На араб. яз.)
211. ат-Таханави. Кашшāф иṣтилāḥāт аль-фунūн ва-ль-'улūм. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Бейрут: Мактабат Любнāн, 1996. 2134 с. (На араб. яз.)
212. [ат-Тирмизи]. Сунан ат-Тирмизī [Свод (хадисов) ат-Тирмизи] / Ред. М. Н. аль-'Альбāнī. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф, б. г. 1106 с. (На араб. яз.)
213. ат-Туси, Насыраддин. Талḫīṣ аль-Муḥаṣṣаль [Компендиум «Муḥаṣṣала» (ар-Рази)]. Ред. Бейрут: Дāр аль-'Адвā', 1985. 550 с. (На араб. яз.)
214. ат-Туси, Насыраддин. Шарḥ аль-'Ишāрāт ва-т-танбīхāт [Комментарий к «Указаниям и напоминаниям» (Ибн-Сины)] / Ред. Ḫ. 'Āмулī. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Бустāн-и китāб, 2007. 1168 с. (На араб. яз.)
214[a]. Шарḥ аль-'Ишāрāт ва-т-танбīхāт / Ред. С. Дунйä. Т. 1–4. Каир: Дāр аль-Ма'ариф, 1983. 518 с.; 430 с.; 331 с.; 176 с. (На араб. яз.)
215. ат-Туси, Аляддин. Тахāфут аль-фалāсифä [Несостоятельность (учений) философов] / Ред. Р. Са'ада. Бейрут: ад-Дāр аль-'Ālямиййä, 1983. 435 с. (На араб. яз.)
216. Убудиййат А. Ан-Низāм аль-фальсафī ли-мадрасат аль-ḥикмä аль-мута'ālийä [«Философская система трансцендентальной мудрости]. Т. 1–4. Бейрут: Марказ аль-Ḫадарä ли-танмийат аль-фикр аль-'ислāмī, 2010. 365 с.; 342 с.; 352 с. ; 500 с (Араб. перевод с перс.)
217. аль-Фараби. Китāб аль-ḥурūф [Книга букв] / Ред. М. Махдī. Бейрут: Дāр аль-Машриḳ, 1970. 253+17 с. (На араб. яз.)
217[a]. Книга букв / Пер., примеч. и ввод. ст. К. Х. Таджиковой. Алматы: Қазақ университеті, 2005. 220 с.
218. аль-Фараби. Совершенный град // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа (антология). Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.
218[a]. Трактат о взглядах жителей добродеятельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука; 1970. С. 193–377.
219. аль-Фараби. Китāб ас-Сийāсä аль-маданиййä [Книга о политике] / Ред. Ф. М. Наджжāр. Бейрут: аль-Маṭба'ä аль-Кāṯūликиййä, 1984. 118 с. (На араб. яз.)
219[a]. Гражданская политика // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. Пер. Б. Я. Ошерович. С. 47–168.

220. аль-Фараби. Китāб Қāṭагӯрийāс, ’ай аль-Мақӯлāт [Категории] // аль-Манṭық ‘инд аль-Фāрāбӣ [Логика у аль-Фараби] / Ред. Р. аль-‘Аджам. Т. 1. Бейрут: Дāр аль-Машриқ, 1985. С. 89–131.
220[a]. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 1. М.: Изд. дом Марджани; 2009. С. 117–149.
221. аль-Фараби. Трактат «О разуме» / Пер. Т. Ибрагима // Ориенталистика. 2019. Т. 2, № 4. С. 954–982.
222. [Фемистий]. Мин шарḥ С̲āмистӯс ли-ḥарф аль-Лям [Комментарий Фемистия к (книге) Лямбда аристотелевской «Метафизики»] // ‘А. Бадавӣ (ред.). ’Аристӯ ‘инда аль-‘араб [Аристотель у арабов]. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 12–21. (На араб. яз.)
223. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. Часть 1 (вопросы 1–64). Москва: Савин С. А., 2006. 817 с.
224. Фролова Е. А. Арабская философия: прошлое и настоящее. Москва: Языки славянских культур, 2010. 464 с.
225. аль-Хавансари. Аль-Хāшийат ‘аля аш-Шифā’: аль-’Иля̲хиййāт [Комментарии к «Исцелению»: теология] / Ред. Ҳ. Н. ’Иṣфахāнӣ. Кум: Дабӣрḫана-и конгора-и ’Āқā Ҳусайн-и Ҳавансāрӣ, 1999. 783 с. (На араб. яз.)
226. Ходжазаде. Тахāфут аль-фалясифä [Несостоятельность (учений) философов]. Каир: аль-Маṭба‘ä аль-’И‘лямиййä, 1885. 134 с. (На араб. яз.)
227. Хайдеггер М. Что такое метафизика? Москва: Академический проект, 2013. 288 с.
228. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: Логос; 1997. С. 29–59.
229. аш-Шахразури. Раса’иль аш-Шаджарä аль-’иля̲хиййä… [Трактаты «Божье древо…»]. Т. 3 / Ред. Н. Ҳабӣбӣ. Тегеран: Му’ассасат-и пажухиши-и ḥикмат-и ва-фальсафат-и ’Ирāн, 2005. 742 с. (На араб. яз.)
230. Шидфар Б. Я. Ибн Сина. Москва: Наука, 1981. 184 с.
231. аш-Ширази Садраддин. Аль-Мабда’ ва-ль-ма‘āд [Исхождение и возвращение] / Ред. Дж. аль-’Āштийāнӣ. Кум: Марказ-и интишāрāт-и дафтар-и таблӣгāт-и ’ислямӣ, 1422 / [2001]. 627 с. (На араб. яз.)
232. аш-Ширази Садраддин. Аль-Ҳикмä аль-мута‘ālийä фӣ аль-’асфāр аль-‘ақлиййä аль-арба‘ä [Трансцендентная мудрость о четырех интеллектных путешествиях]. Т. 1–9. Бейрут: Дāр ’иḥйā’ ат-турāс̲ аль-‘арабӣ, 1990. (На араб. яз.)
233. аш-Ширази Садраддин. Шарḥ ва-та‘лӣқāх-и Садр аль-Мута’ллихӣн бар ’Иля̲хиййāт-и Шифā-и [Глоссы на «Теологию» (авиценновской книги) «Исцеление»]. Ред. Н. Ҳабӣбӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация) Тегеран: Интишāрāт-и Бунйāд-и Ҳикмат-и ’Ислямӣ-и Ṣадрā, 1382 / [2003]. 1241 с. (На араб. яз.)

234. аш-Ширази Садраддин. Давāбиṭ аль-ма‘рифä аль-мусаммаṯ Шарḥ аль-Хидāйä аль-’ас̱ӣриййä [(Книга) Нормы знания, известная как Комментарий к «Руководству ’Ас̱ӣр(аддӣн аль-’Абхарӣ)»]. Т. 1–2 / Ред. ’А. ‘А. ас-Сāиḥ, Т. ‘А. Вахбä. Каир: Мактабаṯ ас-С̱аḳāфä ад-дӣнийййä, 2008. 360 с.; 270 с. (На араб. яз.)
235. Начала Евклида. Книги I–VI / Пер. с греч. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при ред. участии М. Я. Выгодского и И. Н. Веселовского. Изд. 2-е. Москва – Ленинград: Гос. изд-во технико-теоретической лит., 1950. 446 с.
236. Юнусов А. И. Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во «Второй Аналитике» и в IV книге «Метафизики» // Философский журнал. 2016. Т. 9, № 2. С. 66–82.
237. Acar R. Reconsidering Avicenna’s position on God’s knowledge of particulars // McGinnis J. (ed.; with the assistance of D. C. Reisman). Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam. Leiden–Boston: Brill, 2004. P. 142–156.
238. Acar R. Avicenna’s position concerning the basis of the Divine creative action // The Muslim World. 2004. Vol. 94. P. 65–79.
239. Acar R. Creation: Avicenna’s metaphysical account // Burrell D. B., Cogliati C., Soskice J. M., Stoeger W. R. (eds) Creation and the God of Abraham. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 77–90.
240. Adamson P., Taylor R. (eds) The Cambridge companion to arabic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 448 p.
241. Adamson P. From the necessary existent to God // Adamson P. (ed.) Interpreting Avicenna: critical essays. Cambridge: Cambridge University Press? 2013. P 170–189].
242. Adamson P. (ed.) Interpreting Avicenna: critical essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 300 p.
243. Adamson P. Philosophical Theology // Schmidtke S. (ed.). The Oxford handbook of islamic theology. Oxford University Press, 2016. P. 298–312.
244. Adamson P., Benevich F. The thought experimental method: Avicenna’s Flying man argument // Journal of the American Philosophical Association. 2018. Vol. 4, no. 2. P. 147–164.
245. Afnan S. M. Avicenna: his life and works. London: George Allen & Unwin, 1958. 306 p.
246. Ahmadi A. Ibn Sīnā and Ibn Rushd on Essence and Existence: a critical analysis // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2019. № 9. Москва: Садра. С. 13–22.
247. Allebban E. Conservation and causation in Avicenna’s metaphysics. Doct. thesis. McGill University (Department of Philosophy), 2018. 235 p.
248. Alper Ö. M. Avicenna’s argument for the existence of God: was he really influenced by the mutakallimun? // McGinnis J. (ed.; with the assistance of

D. C. Reisman). Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam. Leiden–Boston: Brill; 2004. P. 129–141.
249. Alwishah A. Ibn Sīnā on Floating Man Arguments // Journal of Islamic Philosophy; 2013. Vol. 9. P. 32–53.
250. Alwishah A., Hayes J. (eds) *Aristotle and the arabic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 266 p.
251. D'Ancona-Costa C. Avicenna and the Liber de Causis: a contribution to the dossier // Revista Espanola de Filosofia Medieval. 2000. Vol. 7. P. 95–114.
252. Arif S. Divine emanation as cosmic origin: Ibn Sînâ and his critics // Tsaqafah. 2012. Vol. 8, no. 2. P. 331–346.
253. Bäck A. The islamic background // Gracia J. J. E. (ed.) Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-Reformation. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1994. P. 39–67.
254. Bäck A. Avicenna the commentator // Newton L. A. (ed.). Medieval commentaries on Aristotle's Categories. Leiden – Boston: Brill, 2008. P. 31–71.
255. Badawi A. Histoire de la philosophie en islam. Vol. 1–2. Paris: Vrin, 1972. 886 p.
256. Bahlul R. A. Avicenna and the problem of universals // Philosophy and Theology. 2009. Vol. 21, no. 1/2. P. 3–25.
257. Barnes J. (transl. and comment.) Aristotle. Posterior analytics. Oxford: Clarendon Press; 1994. 324 p.
258. Belo C. Chance and determinism in Avicenna and Averroes. Leiden – Boston: Brill; 2007. XII, 252 p.
259. Benevich F. Individuation and identity in Islamic philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī // British Journal for the History of Philosophy. 2019. Vol. 8, no. 1. P. 4–28.
260. Bertolacci A. The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā': A Milestone of Western Metaphysics, pIslamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, 63. Boston: E. J. Brill, 2006. 678 p.
261. Bertolacci A. Avicenna and Averroes on the proof of God's existence and the subject-matter of metaphysics // Medioevo. 2007. Vol. 32. P. 61–98.
262. Bertolacci A. The 'ontologization' of logic: metaphysical themes in Avicenna's reworking of the Organon // Cameron M., Marenbon J. (eds) Methods and Methodologies: Aristotelian logic East and West 500–1500. Leiden – Boston: Brill; 2011. P. 27–51.
263. Bertolacci A. The distinction of essence and existence in Avicenna's Metaphysics: the text and its context // Opwis F., Reisman D. C. (eds) Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas. Leiden: Brill, 2012. P. 257–288.
264. Bertolacci A. A hidden Hapax Legomenon in Avicenna's metaphysics: considerations on the use of anniyya and ayyiyya in the ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā' // Oppenraay A. M. I., van (ed.) The letter before the spirit: the im-

portance of text editions for the study of the reception of Aristotle. Leiden – Boston: Brill, 2012. P. 289–309.
265. Bertolacci A. How many recensions of Avicenna's Kitāb al-Šifā'? // Oriens. 2012. Vol. 40. P. 275–303.
266. Bertolacci A. The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture // Adamson P. (ed.) Interpreting Avicenna: critical essays. Cambridge: Cambridge University Press; 2013. P. 242–269.
267. Bertolacci A. Ibn Sīnā (d. 428 / 1037): Metaphysics of the Shifā' // El-Rouayheb Kh., Schmidtke S. (eds) The Oxford handbook of islamic philosophy. Edinburg: Oxford University Press, 2017. P. 143–168.
268. Black D. L. Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformations // Topoi. 2000. Vol. 19. P. 59–75.
269. Black D. L. Avicenna on individuation, self-awareness, and God's knowledge of particulars // Taylor R., Omar I. (eds) The judeo-christian-islamic heritage: philosophical and theological perspectives. Milwaukee: Marquette University press, 2012. P. 255–281.
270. Caputo J. D. Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics. N. Y.: Fordham university press, 1982. 308 p.
271. Cohoe C. Living without a soul: why God and the heavenly movers fall outside of Aristotle's psychology // Phronesis. 2020. Vol. 65, no. 3. P. 281–323.
272. Gardet L. La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīna). Paris: Vrin, 1951. 235 p.
273. Goodman L. E. Avicenna. London: Routledge, 1992. XV, 240 p.
274. Gutas D. Avicenna and the aristotelian tradition. Leiden & Boston: Brill, 2014. 648 p.
275. Gutas D. Orientations of Avicenna's philosophy: essays on his life, method, heritage. London: Routledge, 2014. 384 p.
276. Gutas D. Ibn Sina [Avicenna], (Fall 2016 Edition) // Zalta E. N. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Электронный ресурс: URL: https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/ (Дата обращения: 12.02.2022).
277. Davidson H. A. Avicenna's proof of the existence of God as a necessary existent being // Morewedge P. (ed.) Islamic philosophical theology. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1979. P. 165–187.
278. Davidson H. A. Proofs for eternity, creation, and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1987. 428 p.
279. Davidson H. A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect. N. Y.: Oxford University Press, 1992. X, 363 p.
280. Finianos Gh. De l'existence à la nécessaire existence chez Avicenne. Presses universitaires de Bordeaux, 2007. 303 p.
281. Galluzzo G. Universals in Aristotle's Metaphysics // Chiaradonna R., Galluzzo G. (eds) Universals in ancient philosophy. Pisa: Edizioni della Normale, 2013. P. 209–253.

282. Gilson É. Avicenne et la notion de cause efficiente // Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia. Firenze: Sansoni, 1961. P. 121–130.
283. Gilson É. Notes pour l'histoire de la cause efficiente // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 1962. Vol. 29. P. 7–31.
284. Gilson É. Avicenne en Occident au Moyen Age // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge. 1969. Vol.44. P. 89–121.
285. Goichon A.-M. La distinction de l'essence et de l'existence D'après Ibn Sīnā (Avicenne). Paris: Desclée de Brouwer, 1937. XVI, 546 p.
286. Goichon A.-M. La philosophie d'Avicenne et son influence et Europe médiévale. 2ème ed. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1951. 141 p.
287. De Haan D. D. The Doctrine of the Analogy of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing // Review of Metaphysics. 2015. Vol. 69, no. 2. P. 261–286.
288. De Haan D. D. Where does Avicenna demonstrate the existence of God? // Arabic Sciences and Philosophy. 2016. Vol. 26. P. 97–128.
289. De Haan D. D. Avicenna's Healing and the metaphysics of truth // Journal of the History of Philosophy. 2018. Vol. 56, no. 1. P. 17–44.
290. De Haan D. D. Necessary Existence and the doctrine of being in Avicenna's Metaphysics of the Healing. Leiden – Boston: Brill, 2020. 426 p.
291. Hasnawi A. Anniyya ou Inniyya (essence, existence) // Jacob A. (ed.) Encyclopédie philosophique universelle. Vol. 2: Les notions philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. P. 101–102.
292. Hasse D. N. Avicenna's De Anima in the Latin West: the formation of a peripatetic philosophy of the soul, 1160–1300. London – Turin: The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2000. 350 p.
293. Hasse D. N., Bertolacci A. (eds) The Arabic, hebrew and latin reception of Avicenna's metaphysics. *Scientia Graeco-Arabica. Bd. 7.* Berlin–Boston: W. de Gruyter, 2012. VIII+398 p.
294. Hasse D. Influence of arabic and islamic philosophy on the Latin West // Zalta E. N. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Электронный ресурс: URL: https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/ (Дата обращения: 02.03.2022).
295. Houser R. E. Aristotle and two medieval aristotelians on the nature of God // International Philosophical Quarterly. 2011. Vol. 51, no. 3. P. 355–375.
296. Houser R. E. Avicenna, aliqui, and Thomas Aquinas's doctrine of creation // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 2013. Vol. 80, no. 1. P. 17–55.
297. Inati S. Ibn Sīnā // Nasr S. H., Leaman O. (eds). History of Islamic Philosophy. Vol. 1. Routledge, 1996. P. 231–246.
298. Inati S. The problem of evil: Ibn Sina's theodicy. Gorgias Press, 2017. 201 p.
299. Janssens J., Smet D., de (eds) Avicenna and his heritage. Acts of the International Colloquium Leuven–Louvain-la-Neuve, September – September 11, 1999. Leuven: Leuven University Press, 2002. 341 p.

300. Janssens J. Ibn Sina and his influence on the arabic and latin world. Routledge, 2006. Aldershot: Ashgate–Variorum, 2006. XII+320 p.
301. Janssens J. Al-Birr wa l-ithm, Piety and sin: possible farabian influences on the young Ibn Sīnā // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2012. № 3. Москва: Садра. С. 412–422.
302. Janssens J. Ibn Sīnā's Aristotle // Mediterranea International Journal on the Transfer of Knowledge Mediterranea. 2018. Vol. 3. P. 129–144.
303. Johannessen T. M. The Avicennian moment: separation and the science of being (qua being) in Aristotle and Avicenna. Doct. diss. University of Melbourne (Asia Institute), 2019. 204 p. – Электронный ресурс: URL: https://minerva-access.unimelb.edu.au/items/e0d8a5fb-a4e7-563a-aaf2-1a0b95739a4f (Дата обращения: 14.02.2022).
304. Jolivet J. Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā // Jolivet J., Rashed R. (eds) Études sur Avicenne. Paris: Les Belles Lettres, 1984. P. 19–28.
305. Johnson S. A. A fourth ontological argument in Ibn Sīnā's metaphysics // Muslim World. 1984. Vol. 74, no. 3–4. P. 161–171.
306. Kalbarczyk A. Predication and ontology: studies and texts on avicennian and post-avicennian readings of Aristotle's "Categories". Berlin: De Gruyter, 2018. 358 p.
307. Kamal M. Individual essences in Avicenna's Metaphysics // Open Journal of Philosophy. 2014. Vol. 4, no. 1. P. 16–21.
308. Kemp S., Fletcher Garth J. O. The Medieval Theory of the Inner Senses // The American Journal of Psychology. Vol. 106, no. 4 (Winter, 1993). P. 559–576.
309. Kukkonen T. Dividing being: before and after Avicenna // Haaparanta L., Koskinen H. (eds) Categories of being. N. Y.: Oxford University Press, 2012. P. 36–61.
310. Langermann Y. T. (ed.) Avicenna and his legacy: a golden age of science and philosophy (Cultural Encounter in Late Antiquity and the Middle Ages. Vol. 8.) Turnhout, Belgium: Brepols, 2009. XVI+381 p., il., tables.
311. Lammer A. The elements of Avicenna's physics: greek sources and arabic innovations. Berlin: Walter De Gruyter, 2018. 594 p.
312. Lanczky I. Individuation of material substances in Avicenna's philosophy. Doct. diss. Pazmany Peter Catholic University; 2019.
313. Lasica V. Avicenna's proof for God's existence: the proof from ontological considerations // Revista Española de Filosofía Medieval. 2019. Vol. 26, no. 2. P. 25–47.
314. Legenhausen M. Ibn Sina's concept of God // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2010. № 1. Москва: Садра. С. 317–344.
315. de Libera A. L'art des généralités: théories de l'abstraction. Paris: Aubier, 1999. 703 p.
316. Lizzini O. Wugud-Mawgud / Existence-Existent in Avicenna: a key ontological notion in arabic philosophy // Quaestio. 2003. Vol. 3. P. 111–138.

317. Lizzini O. Ibn Sina's Metaphysics // Zalta E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-metaphysics/ (Дата обращения: 14.03.2022).
318. Lizzini O. Avicennisme latin // Touati H. (ed.) Encyclopédie de l'Humanisme (CNRS). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.encyclopedie-humanisme.com (Дата обращения: 14.03.2022).
319. Marmura M. E. Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars // Journal of the American Oriental Society. 1962. Vol. 82. P. 299–312.
320. Marmura M. Avicenna on causal priority // Morewedge P. (ed.) Islamic philosophy and mysticism. Delmar, N. Y.: Caravan books, 1981. P. 65–83.
321. Marmura M. The metaphysics of efficient causality in Avicenna // Marmura M. (ed.) Islamic theology and philosophy. Albany: Suny, 1984. P. 172–187.
322. Marmura M. Avicenna's "Flying Man" in Context // The Monist. 1986. Vol. 69, no. 3. P. 383–395.
323. Marmura M. Avicenna and the kalam // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften. 1991–1992. Bd. 7. S. 183–194.
324. Mayer T. Ibn Sīnā's 'Burhān al-Ṣiddīqīn' // Journal of Islamic Studies. 2001. Vol. 12. P. 18–39.
325. McGinnis J. (ed.; with the assistance of D. C. Reisman). Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam. Leiden–Boston: Brill, 2004. 262 p.
326. McGinnis J. Avicenna. Oxford: Oxford University Press, 2010. 194 p.
327. McGinnis J. Avicennan Infinity: a select history of the infinite through Avicenna // Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medieval. 2010. No. 21. P. 199–222.
328. McGinnis J. Creation and eternity in medieval philosophy // Dyke H., Bardon A. (eds) A Companion to the Philosophy of Time. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2013. P. 73–86.
329. Menn S. Avicenna's metaphysics // Adamson P. (ed.) Interpreting Avicenna: critical essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 143–169.
330. Michot J. R. La destinée de l'homme selon Avicenne. Louvain: Peeters, 1986. 240 p.
331. Morewedge P. Ibn Sīnā (Avicenna) and Malcolm and the ontological argument // The Monist. 1970. Vol. 54, no. 2. P. 234–249.
332. Morewedge P. A third version of the ontological argument in the Ibn Sinian metaphysics // Morewedge P. (ed.) Islamic philosophical theology. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1979. P. 188–222.
333. Morris J. W. The philosopher-prophet in Avicenna's political philosophy // Butterworth C. (ed.) The political aspects of islamic philosophy. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992. P. 142–188.

334. Mousavian S. N., Fink J. (eds) The internal senses in the aristotelian tradition. Cham: Springer, 2020. 176 p.
335. Nasr S. H. Existence ('wujūd') and Quiddity ('māhiyyah') in Islamic philosophy // International Philosophical Quarterly. 1989. Vol. 29. P. 409–428.
336. Nasr S. H., Leaman O. (eds) History of Islamic Philosophy. Vol. 1–2. London – New York: Routledge; 1996. 2187 p.
337. Netton I. R. Allāh transcendent: studies in the structure and semiotics of islamic philosophy, theology and cosmology. London – New York: Routledge; 1989. 400 p.
338. Owens J. The relevance of Avicennian Neoplatonism // Morewedge P. (ed.) Neoplatonism and islamic thought. Albany: State University of New York Press, 1992. P. 41–50.
339. Philoponus. Against Aristotle on the eternity of the world / Transl. by Ch. Wildberg. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic, 2014. 188 p.
340. Proclus. On the eternity of the world (De aeternitate mundi) / Greek text with introd., transl. and comment. by H. S. Lang, A. D. Marco. Berkeley: University of California Press, 2001. 216 p.
341. Rahman F. Essence and existence in Avicenna // Medieval and Renaissance Studies; 1958, 4:1-14.
342. Rahman F. Ibn Sina // Sharif M. M. (ed.) A History of Muslim Philosophy. Vol. 1. Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1963. P. 480–506.
343. Rahman F. Essence and existence in Ibn Sina: the myth and the reality // Hamdard Islamicus. 1981. Vol. 41. P. 3–14.
344. Reisman D. C. The making of the avicennan tradition: the transmission, contents, and structure of Ibn Sina's al-Mubāḥaṯāt (The Discussions). Leiden: Brill, 2002. 338 p.
345. Reisman D. C., al-Rahim A. H. (eds) Before and after Avicenna: proceedings of the First conference of the Avicenna study group. Leiden: Brill, 2003. 325 p.
346. Richardson K. The metaphysics of agency: Avicenna and his legacy. Doct. thesis. University of Toronto (Graduate Department of Philosophy), 2008. 210 p.
347. Richardson K. Efficient causation from Ibn Sīnā to Ockham // Schmaltz T. M. (ed.) Oxford philosophical concepts: efficient causation. Oxford: Oxford University Press; 2014. P. 105–131.
348. Richardson K. Avicenna and the Principle of Sufficient Reason // Review of Metaphysics. 2014. Vol. 67. P. 743–768.
349. Rosheger J. P. A note on Avicenna and the Divine attributes // Modern Schoolman. 2000. Vol. 77, no. 2. P. 169–177.
350. Ross W. D. Aristotle. London – New York: Routledge, 1995. 336 p.
351. El-Rouayheb Kh., Schmidtke S. (eds) The Oxford handbook of islamic philosophy. Edinburg: Oxford University Press, 2017. 700 p.

352. Schmidtke S. (ed.). The Oxford handbook of islamic theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. 1014 p.
353. Sebti M. Causalité secondaire et providence divine chez Avicenne // Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2019. № 9. Москва: Садра. С. 233–256.
354. Skalko J. Avicenna's argument against infinite regress in the Metaphysics of the Healing as a step in proving the existence of God: Is it successful? Houston, TX: The Center for Thomistic Studies, 2013. 36 p.
355. Shehadi F. Metaphysics in islamic philosophy. Delmar: Caravan Books, 1982. 154 p.
356. Steel C., Guldentops G. An unknown treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause (edition and translation) // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 1997. Vol. 64, no. 1. P. 86–135.
357. Swanstrom J. Avicenna's account of creation by Divine voluntary emanation // Revista de Filosofía Otrosiglo. 2017. Vol. 1, no. 2. P. 103–128.
358. Taylor R. C., López-Farjeat L. X. (eds) The Routledge companion to islamic philosophy. 1st ed. London – New York: Routledge, 2016. 434 p.
359. Thom P. The division of the categories according to Avicenna // Alwishah A., Hayes J. (eds) Aristotle and the Arabic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 30–49.
360. Thomas Aquinas. Commentary on the Metaphysics of Aristotle. Vol. 1. Chicago: H. Regnery company, 1961. 451 p.
361. Treiger A. Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taškīk al-wuǧūd) and its Greek and Arabic sources // Opwis F., Reisman D. C. (eds) Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas. Leiden: Brill, 2012. P. 327–363.
362. Tricot J. Introduction // Aristote. Métaphysique. Paris: Les Échos du Maquis, 2014. P. 17–42.
363. Winter T. (ed.) The Cambridge companion to classical islamic theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 352 p.
364. Wisnovsky R. Notes on Avicenna's concept of thingness (šay'iyya) // Arabic sciences and philosophy. 2000. Vol. 10. P. 181–221.
365. Wisnovsky R. Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology // Quaestio. 2002. Vol. 2. P. 97–123.
366. Wisnovsky R. Avicenna's metaphysics in context. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2003. 320 p.
367. Wisnovsky R. One aspect in the Avicennian turn in Sunnī theology // Arabic sciences and philosophy. 2004. Vol. 14. P. 65–100.
368. Wisnovsky R. Avicenna and the Avicennian tradition // Adamson P., Taylor R. (eds) The Cambridge companion to arabic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 92–136.

369. Wolfson H. A. The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts // The Harvard Theological Review. 1935. Vol. 28, no. 2. P. 69–133.
370. Wolfson H. A. The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning. Vol. 1. Cambridg – Massachusetts: Harvard university press, 1934. 468 p.
371. Wolfson H. A. The problem of the souls of the spheres from the byzantine commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler // The Dumbarton Oaks Papers. 1962. Vol. 16. P. 65–93.
372. Zedler B. H. Saint Thomas and Avicenna in the De Potentia Dei // Traditio. 1948. Vol. VI. P. 105–159.
373. Ziai H. Islamic philosophy (falsafa) // Winter T. (ed.) The Cambridge companion to classical islamic theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 55–76].
374. Zonta M. Jewish avicennism // Touati H. (ed.) Encyclopédie de l'Humanisme (CNRS). – Электронный ресурс: URL: http://www.encyclopedie-humanisme.com (Дата обращения: 22.05.2022).
375. Zonta M. Influence of arabic and islamic philosophy on judaic thought // Zalta E. N. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy – Электронный ресурс: URL: https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/ (Дата обращения: 22.05.2022).

Научное издание

Ибн-Сина (Авиценна)

ИСЦЕЛЕНИЕ
Теология
Том I

Редактор *Т. М. Мастюгина*
Технический редактор *Д. С. Лялюева*
Верстальщик *Н. А. Кильдишева*
Оформитель *П. А. Трошина*
Корректор *М. Я. Колесник*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 05.12.2022 г. Формат 60×90/16. Тираж 500 экз.
Усл. печ. л. 45,0. Уч.-изд. л. 32. Заказ №3867

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).
Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте https://book.ivran.ru

КНИГИ BOOKS IOSRAS ИВ РАН

Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах, изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»
Адрес: 109544, г. Москва, ул. Рабочая, д. 91, стр. 4
Тел.: (495) 287-06-19; e-mail: probel-2000@mail.ru