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 II: Приложения – 600 с.
ISBN 978-5-907543-00-0 (т. 2) (в пер.).

Настоящий том содержит приложения к данному в первом томе переводу раздела «Теология» из авиценновской энциклопедии «Исцеление». Помимо перевода раздела «Психология», здесь представлен компендиум релевантных разделов по логике (о предикабелиях, категориях, силлогизме и доказательстве) и раздела по натурфилософии, а также исследовательский очерк Т. Ибрагима о разработанной Ибн-Синой версии метафизической теологии.

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

Перевод «Психологии» и разделы 1–2 Компендиума подготовлены в соавторстве с Н. В. Ефремовой.

УДК 7.03(450)
ББК 85.1(4ИТА)

ISBN 978-5-907543-00-0 (т. 2) (в пер.)
ISBN 978-5-907543-83-6 (в пер.)

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

Ибн-Сина
(Авиценна)

ИСЦЕЛЕНИЕ
Теология

Том II
Приложения

Перевод, примечания и послесловие
Тауфика Ибрагима

Содержание

Психология 7

Книга первая. Бытие души, ее определение, субстанциальность и перечень сил 9

Книга вторая. Растительная душа; начало рассуждения о животной душе. 45

Книга третья. Зрение 71

Книга четвертая. Внутренние чувства 79

Книга пятая. Человеческая душа 119

Компендиум 185

1. «Введение» 187

2. Категории 213

3. Из «Силлогистики» и «Доказательства» 260

4. Общая физика 278

Послесловие
Об авиценновской версии метафизики 294

1. Метафизика как онто-теология 296

2. Модусы бытия и единства 315

3. Первопринцип 353

4. Исхождение и возвращение 373

Подробные оглавления 421

1. Психология 421

2. Компендиум 430

3. Послесловие 434

Примечания. 436

Арабские термины 520

Список литературы 568

ИСЦЕЛЕНИЕ
Психология[1]
[в пяти книгах]

КНИГА ПЕРВАЯ

в пяти главах

[бытие души, ее определение,
субстанциальность
и перечень сил]

Глава первая
Установление бытия души и ее определение как души[2]

[…][3]

<5> Первое, что надлежит рассмотреть, говорим мы, – это установление бытия (*’ис̲бāт вуджӯд*) той вещи, каковая называется «душой» (*нафс*).

§ 1. Доказательство бытия души «от следствий»[4]

Мы наблюдаем тела, которые чувствуют (г. *ḥасса*) и движутся (г. *таḥаррака*) волительно (*би-ль-’ирāдä*); мы наблюдаем также тела, которые питаются, растут и порождают себе подобных. Им это присуще не благодаря телесности; следовательно, в их самостях (ед. *з̲āт*) должны быть иные принципы / начала (ед. *мабда’*), нежели их телесность, – вещи, из коих исходят такие действия. И вообще всякую вещь, служащую принципом для производства действий, которые не единообразны и [не] лишены воли, мы называем «душой»[5].

Однако это название характеризует данную вещь не в ее субстанции (*джаӯхар*), но в аспекте определенной соотнесенности (*’иḍāфä*), а именно со стороны служения принципом для указанных действий. Собственно ее субстанцией, а также категорией (*маḳӯлä*), к которой она принадлежит, мы займемся позже.

§ 2. Душа не подобна субстрату

Мы доказали бытие некоей вещи, служащей принципом для упомянутых выше [действий], обосновав ее бытие со стороны акцидентального для нее аспек-

та. Теперь необходимо, чтобы, исходя из этого акцидентального аспекта, прийти к постижению ее самой по себе, дабы установить ее сущность (*māхиййä*). Мы словно находимся в положении, когда, например, мы выяснили, что у некоего движущегося есть двигатель, но отсюда еще не познали, что́ собой представляет этот двигатель.

Итак, если вещи, у которых мы полагаем наличие души, являются телами, и их бытие – как растений и животных – имеет место благодаря наличию у них этой вещи (души), то такая вещь есть часть их конституции (*ḳывāм*). Но части конституции, как уже тебе известно из [многих] мест [настоящего сочинения], <6> бывают двух разрядов: одна такова, что благодаря ей вещь есть такая, каковой она актуально (*би-ль-фи ʻль*) является, а благодаря другой вещь есть такая, каковой она является потенциально (*биль-ḳуввä*), – это словно субстрат (*маўдӯʻ*) по отношению к ней. Если бы душа принадлежала ко второму разряду, к которому, несомненно, относится само тело, то животное[6] и растение не реализовались бы в полной мере в качестве животного и растения ни благодаря телу, ни благодаря душе, а нуждались бы в иной энтелехии / завершеннности (*камāль*), каковая и служила бы актуальным принципом для упомянутых действий, – т. е. нуждалось бы в том самом принципе, который мы назвали душой и о котором мы ведем речь! Поэтому необходимо, чтобы душа выступала тем, благодаря чему растение и животное были бы актуально растением и животным.

§ 3. Душа не есть тело

Была бы душа [просто] телом, то тело таково, каковым мы его разъяснили[7]. А будь она телом с некоей формой (*ṣӯрä*), то сама она как тело не была бы тем принципом, но таковым оказывалась бы со стороны этой формы; и те состояния исходили бы из само́й данной формы, хотя и через посредство данного тела. Тогда первым принципом была бы эта форма; и его первое действие осуществилось бы через посредство этого тела. А само сие тело оказалось бы частью тела животного, точнее, первейшей его частью,

с которой означенный принцип имел бы связь. В качестве же тела оно составляло бы лишь часть субстрата.

Ясно поэтому, что самость (*зāт*) души не есть тело. Она представляет собой часть животного и растительного – форму, подобие формы или подобие энтелехии.

§ 4. Душа как потенция

Теперь мы говорим: душу правомерно назвать «потенцией» (*қуввā*) по отношению к исходящим от нее действиям[8].

Также по отношению к воспринимаемым ею чувственным и умственным формам ее можно называть потенцией согласно другому значению этого слова[9].

§ 5. Форма или энтелехия?

§ 5.1. Душа как форма

Относительно же материи (*māддā*), которую она принимает в качестве вместилища, чтобы из них обеих складывалась растительная или животная субстанция, душу правомерно называть «формой» (*ṣӯрā*).

§ 5.2. Душа как энтелехия

По отношению к роду (*джинс*) душу можно называть «энтелехией» (*камāль*)[10], ибо именно благодаря душе род завершается реализацией в качестве одного из высших или низших видов (ед. *наў'*), а природа рода остается незавершенной, неопределенной, пока у нее не появится природа дифференции[11] (простой или непростой)[12] и не присоединится к ней, но как только она присоединится, вид завершается. Ведь дифференция есть энтелехия вида как такового; однако, как тебе уже известно, не у каждого вида имеется простая дифференция, но только у тех видов, <7> самости которых составлены из материи и формы, причем именно форма служит простой дифференцией того [вида], чьей энтелехией она является.

§ 5.3. О соотношении формы и энтелехии

Всякая форма есть энтелехия, но не всякая энтелехия есть форма. Так, царь представляет собой энтелехию града, кормчий – судна; вместе с тем, они не выступают формами для града и судна. Та энтелехия, которая по своей самости отрешена (*муфāриḳ*), в действительности не есть форма для материи или в материи, ибо форма, которая находится в материи, есть запечатленная в ней и конституирующаяся ею форма. Ее можно охарактеризовать как форму, разве что договорившись назвать завершенность вида его формой. Дело в том, что одну и ту же вещь по отношению к материи называют формой, по отношению к совокупности [формы и материи] – конечной целью (*гāйā*) и завершенностью (*камāль*), по отношению к движению – действующим / производящим (*фā'илū*) принципом и двигательной силой.

Раз так, то форма требует соотнесения с чем-то далеким от самости субстанции[13], которая образуется благодаря ей, с чем-то, через посредство которого полученная субстанция есть такова, какова она потенциально есть, с чем-то, к которому не могут быть возведены действия; и это нечто – материя, поскольку форма есть форма именно в плане ее наличия у материи. Энтелехия же предполагает соотнесенность с чем-то завершенным (*тāмм*), от которого исходят действия, ибо энтелехия есть энтелехия в плане ее связи с видом.

§ 5.4. Душа скорее есть энтелехия

Отсюда явствует, что для определения (*та'рūф*) души наименование «энтелехия» больше выражает ее понятие (*ма'нā*), [нежели «форма»]. Оно также охватывает все виды души во всех ее отношениях, не исключая и отрешенную от материи душу.

Далее, охарактеризовать душу как завершенность более подобает, нежели называть ее потенцией. И это потому, что среди исходящих от души действий есть такие, которые относятся к области движения, и такие, которые относятся к области чувства (*'иḥсāс*) или постижения / восприятия (*'идрāк*). К душе можно отнести восприятие благодаря наличию у нее не потенции действия, но ско-

рее потенции претерпевания; а движение – благодаря наличию у нее не потенции принятия, но скорее потенции действия. И ни один из этих двух аспектов «потенции» не приличествует ей более другого. Посему если ее называют «потенцией», подразумевая при этом оба аспекта, то это будет только омонимически (*би-(и)штирāк аль-исм*).

При ограничении же одним аспектом получается то, о чем мы упомянули[14]. И еще: такое [наименование] не выражает самость души как души вообще, но лишь в определенном аспекте[15], а это, как было разъяснено в трактатах (ед. *китāб*) по логике, <8> не годится и неверно[16].

Между тем, «энтелехия» заключает в себе оба смысла: в плане потенции, коим у животного завершается восприятие, душа есть энтелехия; в плане потенции, от коего исходят действия животного, она также есть энтелехия. Более того, энтелехией является и отрешенная душа, и неотрешенная.

§ 6. О субстанциальности души

Однако из наименования какой-то вещи «энтелехией» еще не ясно, представляет она собой субстанцию или нет. Ибо завершенность означает нечто, благодаря наличию которого животное становится актуальным животным, растение – актуальным растением. Но из этого еще непонятно, является оно субстанцией или нет.

§ 6.1. Не как субстрат и не как составное

Вместе с тем, говорим мы, нет сомнения, что это нечто не есть субстанция ни в том смысле, в каком субстрат является субстанцией, и ни в том смысле, в каком составное представляет собой субстанцию.

Что же касается субстанции в смысле формы, то давайте рассмотрим ее.

§ 6.2. Критика мнения о душе как субстанции в смысле просто формы

Кто-то может сказать: «Я называю душу субстанцией, подразумевая под этим форму, но это понятие не более общее, чем понятие форма; для меня бытие вещи субстанцией означает ее бытие формой». Так, впрочем, утверждают некоторые люди[17], и они не стоят того, чтобы с ними спорить. Ведь слова их о том, что душа есть «субстанция», просто означают, что она – форма. Но это все равно что сказать: «форма (*сӯрӓ*) есть форма или образ (*хайʾӓ*)», «люди есть люди, или человеки» и подобного рода тавтологические суждения!

§ 6.3. Из бытия души энтелехией еще не следует ее субстанциальность

Если же под формой[18] понимать нечто, которое абсолютно не в субстрате, т. е. никоим образом не бывает присутствующим в той вещи, кою мы назвали субстратом, то не всякая энтелехия будет субстанцией. Это потому, что многие энтелехии[19] непременно находятся в субстрате, хотя по отношению к составному, т. е. со стороны наличия их в нем, эти энтелехии не суть в субстрате. Быть же частью составного не препятствует им быть в субстрате [в иных случаях]; и тот факт, что их присутствие в этом составном не как присутствие вещи в субстрате, сам по себе еще не делает их субстанциями, как сие [неверно] полагают некоторые. Ведь нечто будет субстанцией не в силу того, что по отношению к определенной вещи оно оказывается не в субстрате, поскольку в этой вещи оно присутствует не как в субстрате; но субстанцией оно является, когда ни в одной вещи оно не находится как в субстрате. Да, недостаточно, чтобы оно в некоей вещи оказалось бы как не в субстрате, ибо не таково оно по отношению к любой другой вещи. <9> Иначе может случиться так, что по отношению к одной вещи оно находится не как в субстрате и потому оказывается субстанцией, но по отношению к другой вещи оно оказывается акциденцией. Свойством [субстанциальности] вещь должна обладать сама по себе – если обратишься к ней, изучишь ее и не об-

наружишь у нее вовсе какого-либо субстрата, то по самости своей она есть субстанция. Но находись же она в тысяче вещах не как в субстрате, а хотя бы в одной вещи окажись наподобие присутствия вещи в субстрате, сама по себе она будет представлять всего лишь акциденцию. Необязательно также, чтобы вещь, которая не является акциденцией в чем-то, была бы субстанцией в нем. Ведь вещь может быть и не акциденцией в чем-то, и не субстанцией в нем[20], точно так же как вещь может быть и не единой, и не множественной в чем-то, но единой или множественной в самой себе[21]. А в дисциплине (*сынā'ат*) по логике мы тебе разъяснили, что субстанциональное и субстанция – это не одно и то же, что акциденция в смысле акцидентального, представленного в «Исагоге», не есть та же акциденция в смысле акцидентального, как оно понимается в «Категориях»[22].

Итак, ясно, что акцидентальность не снимается с души наличием ее в качестве части составного[23]. Необходимо, чтобы сама она не была в субстрате, и тебе уже известно, что такое субстрат[24].

Если бы всякая душа существовала, не будучи в субстрате, то всякая душа была бы субстанцией. Если же какая-то душа существует сама по себе, а каждая из остальных душ находится в материи, а не в субстрате, то всякая душа – субстанция. А если какая-то душа находится в субстрате, будучи вместе с тем частью составного, то она является акциденцией. И во всех этих случаях душа служит энтелехией. Стало быть, от нашего полагания души энтелехией еще не явствует, субстанция она или нет. Ошибкой будет думать, что этого достаточно для объявления души субстанцией, подобной форме.

§ 6.4. Бытие души энтелехией еще не указывает на ее сущность

И мы говорим: если мы постигли, что душа есть энтелехия, то как бы мы полно и подробно не раскрывали энтелехию, мы еще не постигли бы душу и ее сущность (*māхиййä*), а лишь ее как душу – наименование «душа» приложимо к ней не в аспекте ее субстанции, но поскольку она управляет (*мудаббирä*) телами и соотносится с ними. Потому-то тело и включается в определение

(*хадд*) души наподобие того, как, например, здание входит в определение строителя, хотя оно и не берется при определении последнего как человека. Изучение души, стало быть, входит в [предмет] физической науки, ибо изучение души как души – это изучение ее в аспекте ее связей с материей и движением. <10> Для постижения же сущности души скорее потребуется исследование иного рода. А коли мы таким образом постигнем сущность души, не возникнет проблемы с отнесением ее к той категории, под которую она подпадает. Ведь если кто-нибудь познал бы и понял самость данной вещи, а потом перед ним предстала бы какая-то самостная характеристика этой вещи, то для него не будет затруднительным вопрос о наличии у вещи данной характеристики, как сие мы разъяснили в [части по] логике.

§ 7. Определение души

§ 7.1. Первые и вторые энтелехии

Что же касается энтелехии, то она бывает двоякой – первой (*'авваль*) и второй (*сāнӣ*). Первая энтелехия есть такая энтелехия, благодаря которой вид становится актуальным видом, как, например, очертания (*шакль*) по отношению к мечу.

Вторая энтелехия – это нечто, следующее за видом вещи, [выражая] действия и претерпевания, как-то: резание – для меча, [умо]различение (*тамйӣз*) и усмотрение (*равиййа*), чувство и движение – для человека. Все таковые непременно служат энтелехиями для вида, но они не первичны. Ибо для того, чтобы стать актуальным видом, вид не нуждается в актуальном появлении подобных вещей у него; но когда у него появляется актуальный принцип этих вещей, последние потенциально возникнут у него (а прежде они находились в далекой потенции, требующей предварительного наличия чего-то, чтобы стать подлинной потенцией), – животное [как вид] становится актуальным животным.

§ 7.2. Душа – первая энтелехия

Итак, душа есть первая энтелехия.

А поскольку энтелехия есть энтелехия некоей вещи, то и душа есть энтелехия чего-то, и таковым является тело (*джисм*). Притом тело должно браться в смысле рода, а не материи, как это тебе известно из дисциплины «Доказательство»[25].

Однако не всякое тело является тем телом, для коего энтелехией выступает душа, ибо душа не служит энтелехией искусственного тела (как, например, кровать, стул и т. п.), но естественного. И не всякого естественного (*ṭабӣ‘ӣ*) тела, поскольку душа не есть энтелехия огня, земли или воздуха. В нашем [подлунном] мире она выступает энтелехией для естественного тела, из коей исходят вторые его завершенности, при посредстве органов (ед. *’āлӣ*), используемых им в жизненных действиях, среди которых первичными являются питание (*тағаззӣ*) и рост (*нумӯ*).

§ 8. Возражения касательно определения; ответы на них

Правда, здесь могут возникнуть кое-какие сомнения.

§ 8.1. Первое возражение: определение души не распространяется на космические души

Кто-то вправе заметить: «Это определение не охватывает небесную (*фалякиййа*) душу[26], ибо она действует не через посредство органов. Даже если вы опускаете <11> упоминание об органах, ограничиваясь лишь упоминанием о жизни, то это вам не поможет. Ведь жизнь, каковой обладает небесная душа, не есть питание и рост, не даже ощущение, тогда как вы именно так и определяете жизнь. А если вы под жизнью станете понимать такие наличествующие у небесной души свойства, как постижение (*’идрāк*), умственные представления (*тасаввур ‘аклӣ*) или волительно нацеленное движение, то вы исключаете растения из совокупности того, что имеет душу».

И еще: «Коли питание есть жизнь, почему же вы не называете растение животным?»[27]

§ 8.2. Второе возражение: почему не отождествлять душу с жизнью

Кое-кто может также спросить: «Что вас заставляет обосновывать [бытие] души? Не достаточно ли вам сказать, что жизнь и есть сама эта завершенность – тогда жизнь будет той вещью, от которой исходит то, исход чего вы возводите к душе».

§ 8.3. Ответ на первое возражение

Рассмотрим эти [возражения] одно за другим и ответим на них.

Что касается небесных тел, говорим мы, то на сей счет имеются два мнения. Одни считают, что каждая планета объединяется вместе с несколькими сферами, управляемыми ее движением, в некую телесную совокупность, напоминающую единое животное. В таком случае действие каждой из сфер совершается через посредство нескольких частей, обладающих движением и, следовательно, служащих словно органами. Правда, это справедливо не по отношению ко всем сферам[28]. Согласно же второму мнению, каждая сфера имеет свою собственную, отдельную жизнь, тем более что девятое тело[29] выглядит актуально единым, без какой-либо множественности в нем. Сторонники этого мнения должны считать, что прилагать наименование «душа» и к небесной сфере, и к растительной душе можно лишь омонимически; что указанное определение относится исключительно к душе, наличествующей у составных вещей; что если даже удастся подогнать и животных, и небеса под единое понятие «душа», то растения не будут охвачены этим общим понятием[30].

Да и сама такая подгонка затруднительна, ибо животные и небеса не объединяются ни понятием «жизнь», ни понятием «разум». Ведь здешний разум прилагается к наличию души, у которой два гилических (*хайулянӣ*) разума[31], а это, видимо, неверно по отношению к тамошнему разуму – последний есть актуальный (*би-ль-фи'ль*) разум, и таковой не может служить конституентом для души, входящей в определение разумного (*нāṭыḳ*)[32]. Точно так же здешнее ощущение прилагается к потенции, которой воспринимаются <12> чувственные предметы

путем обретения их образов (ед. *мисāль*) и претерпевания их действий, что также, видимо, неверно по отношению к тамошнему ощущению.

Далее, если постараться и объявить душу первой энтелехией волительно движущегося и постигающего тела и так охватить животную и небесную души, то все равно растения выпадут из этой совокупности.

Так обстоит дело в данном случае.

§ 8.4. Ответ на второе возражение

Что же касается вопроса о жизни и душе, то высказанное сомнение разрешается следующим образом.

Выше было установлено, что в телах должен иметься принцип для известных модусов (ед. *хāль*), относящихся к актуальной жизни. Если кто назовет данный принцип жизнью, то против этого не поспоришь. Широкая же публика вкладывает в слово «жизнь» – применительно к животному – два смысла: первый – наличие рода в таком состоянии, когда у него имеется принцип, от которого исходят эти модусы; второй – наличие тела таковым, что от него могут исходить эти действия.

Известно, что первый смысл ни в коей мере не соответствует понятию «души»[33]. Второй смысл также отличается от понятия «души», ибо наличие вещи в состоянии, при котором от нее может исходить что-то или может быть охарактеризовано каким-то свойством, – такое наличие бывает двояким способом. В первом случае имеется нечто, отличное от указанного наличия, – например, наличие судна в таком состоянии, когда от него исходят корабельные пользы, нуждается в кормчем, а кормчий и это наличие не суть нечто единое со стороны субстрата. Второй способ – это когда в субстрате не имеется иного, кроме данного наличия. Таково, например, наличие тела в том состоянии, когда от него исходит воспламенение, – это согласно мнению тех, кто отождествляет данное наличие с самой теплотой. В данном случае присутствие теплоты в теле и есть наличие этого состояния.

Может показаться, что и присутствие души есть соответствующее наличие[34]. Но это неверно, ибо смысл данного наличия

и смысл души не суть один и тот же. Как может быть иначе, если смысл указанного наличия не исключает самостного предшествования ей какой-то энтелехии или принципа, за наличием коего последует это наличие у тела. Смысл же первой энтелехии, которую мы описали, исключает самостное предшествование ему какой-либо иной энтелехии – ведь у само́й первой энтелехии не может быть принципа или первой энтелехии.

<13> Таким образом, смысл «души» и смысл «жизни» не тождественны, если мы берем «жизнь» (*хайа̄т*) в понимании ее широкой публикой. Коли же понимать слово «жизнь» как синоним слова «душа», подразумевая под этим первую энтелехию, то мы не станем спорить, и «жизнь» тогда будет названием первой энтелехии, которую мы вознамерились установить.

§ 9. Доказательство бытия души «от интроспекции»: «парящий человек»[35]

Поняв смысл названия, которое прилагается к той вещи, кою мы нарекли душой в аспекте определенной ее соотнесенности[36], нам теперь более подобает заниматься постижением сущности (*ма̄хиййа̄*) той вещи, которая в означенном аспекте стала душой. Здесь в обоснование бытия (*’ис̲ба̄т вуджӯд*) имеющейся у нас души должны дать такое указание (*’ишара̄*), которое схоже с напоминанием (*танбӣх*, *таз̲кӣр*) и которое производит впечатление на того, кто сам по себе способен к созерцанию истины, не нуждаясь в особой проницательности или в отводящем от заблуждений ударе палкой [по щиту][37].

Итак, говорим мы, пусть кто-нибудь представит себе, что он был создан словно единым актом (*дуф‘ат*^{ан}), появившись сразу вполне завершенным (*ка̄миль*), но его глаза прикрыло завесой от созерцания внешних предметов. И пусть таковой представит себе, что он был создан падающим[38] в воздухе (*хава̄’*) или пустоте (*х̲ала̄’*), и при этом его тело не сталкивалось с конституцией воздуха таким образом, когда он вынужден был бы ощущать [внешние вещи]. Пусть он далее представит, что члены его тела разобщены так, что они не могут соприкасаться друг с другом. Тогда подумай: утвердит (г. *’ас̲ба̄та*) ли он [в таком состо-

янии] существование своей самости, не сомневаясь в утверждении (*’иṯбāт*) своей самости сущей, хотя он и не утверждает [существования] (*вуджӯд*) чего-либо из его конечностей или внутренних органов – ни сердца, ни мозга, ни одного из внешних предметов.

Да[39], он утверждает свою самость, не утверждая за ней длины, ширины или глубины. И если в таком состоянии он имел бы возможность вообразить руку или какой-либо другой орган, то он его вообразил бы не частью своей самости и не условием для нее.

Тебе же ясно, что утверждаемое есть нечто иное, нежели неутверждаемое, что признаваемое – иное, нежели непризнаваемое. Следовательно, та самость (*ẕāт*), коей существование утверждено, отличается определенной особенностью – она и есть собственно (*‘айн*) этот человек, а не его тело и органы, которые не были утверждены.

Стало быть, у утверждающего есть возможность заметить бытие души / самости (*нафс*) чем-то отличным от тела или даже нетелесным, понять (*‘āриф*) это и осознать (*мусташ‘ир*) его. А если он забыл (*ẕāхиль*) о таковом, ему достаточно удара палкой [по щиту][40].

Глава вторая

О сказанном [некоторыми] древними [философами] касательно души и ее субстанции и опровержение этого[41]

В данной главе (с. 14–21)[42] Ибн-Сина[43] излагает учения о душе, которые встречаются у «древних», прежде всего античных / греческих мыслителей (обычно без указания конкретных имен), и которые он считает ошибочными. Как сказано здесь, эти мыслители полагают душу

(1) или самодвижущимся принципом движения (*ḥаракӓ*), каковой есть

(1.1) либо нетелесная субстанция[44];

(1.2) либо нечто телесное –

(1.2.1) или совокупность атомов[45];

(1.2.2) или огонь[46];

(2) или принципом постижения (*’идрāк*), каковой есть

(2.1) либо один из четырех элементов (огонь, воздух, вода и земля)[47];

(2.2) либо парообразное (*бух̲āрī*) тело испарение[48];

(2.3) либо число[49];

(2.4) либо сочетание означенных четырех элементов, а также любви и вражды, как об этом учит Эмпедокл[50] (Ибн-Сина называет его по имени);

(3) или принципом и движения, и постижения, каковое есть число[51];

(4) или принципом жизни (*ẖайāт*), каков есть

(4.1) либо врожденное тепло (*ẖарāрā гарīзиййā*)[52];

(4.2) либо холод (*бурӯдā*)[53];

(4.3) либо кровь (*дамм*)[54];

(4.4) либо смесь (*мизāдж*)[55];

(4.5) либо гармонию (*та’лīф*, *нисбā*) элементов[56].

Ибн-Сина указывает еще одну концепцию:

(5) душа есть Бог[57]. <22>

Глава третья
Принадлежность души к категории субстанции

Мы говорим: из изложенного выше тебе уже известно, что душа не является телом. И если для тебя было бы установлено, что определенная душа[58] может наличествовать отдельно, сама по себе, то у тебя не останется сомнения в том, что таковая есть некая субстанция[59]. Но это[60] может установиться лишь в отношении части того, что называется душой, а не в отношении таких душ, как растительная и животная.

§ 1. Душа есть субстанция, поскольку она обусловливает смесь

Однако ближайшая материя (*мāддā*), в которой наличествуют эти души[61], является такой материей, как специфически образовавшаяся [телесная] смесь (*мизāдж*), и она продолжает актуально существовать в качестве данной особой смеси до тех пор, пока есть в ней душа. Ведь именно душа делает эту материю с такой смесью, ибо душа непременно обусловливает бытие растения или животного обладающим соответствующей смесью, выступая, как было сказано, принципом размножения и роста. Поэтому невозможно, чтобы ближайший субстрат души был таким, каким он актуально является не иначе как благодаря душе: душа-то и служит тому причиной.

Нельзя сказать, что ближайший субстрат[62] появился с данной природой по иной причине, нежели душа, а потом душа присоединилась к нему, никак не участвуя в его сохранении, конституировании (*таḳвīм*) и росте: наподобие акциденций, бытие коих непременно следует за бытием субстрата, так что они актуально не конституируют его. Нет, но душа конституирует свой ближайший субстрат, делая его актуально сущим, о чем тебе станет известно, когда будем говорить о животных[63]. Что касается отдаленного субстрата[64], то между ним и душой имеются другие формы, которые конституируют его.

Если душа расстается [с субстратом], то это непременно происходит в силу некоего превозмогающего (*гāлиб*)[65], <23> которое превращает субстрат в иное состояние, утверждая в нем неорганическую (*джамāдиййā*) форму, словно противоположную той форме смеси, которая соответствует душе, и тем формам[66]. Значит, по уходе души сооветствующая материя никак не остается в пределах данного вида: или уничтожается ее вид и ее субстанция, благодаря чему она служила субстратом для души; или же в ней душу заменяет какая-то форма, которая сохраняет эту материю сущей. В таком случае естественное тело перестает быть прежним: оно уже имеет другую форму и акциденции, а некоторые части материи непременно изменяются при перемене целого в аспекте его субстанции. Материя, следовательно, не сохраняет свою самость

после отделения души, когда прежде она служила бы в качестве субстрата для души, а теперь – для чего-либо иного.

Итак, бытие души в теле не такое, как бытие акциденции в субстрате. Поэтому душа есть субстанция, поскольку она – не находящаяся в субстрате форма.

§ 2. Ответ на одно возражение

§ 2.1. Суть возражения

Кто-то может сказать: «Возможно, растительная душа такова, что она служит причиной конституции ее ближайшей материи. Но касаемо живой души, видимо, [сначала] растительная душа конституирует ее материю, к которой затем присоединяется животная душа. В таком случае последняя оказывается наличествующей в материи, которая сама уже конституирована и которая выступает причиной конституирования для пребывающего в ней как во вместилище, т. е. для животной души. Следовательно, животная [душа] будет конституирующейся не иначе как[67] в субстрате».

§ 2.2. Несостоятельность возражения

На это мы говорим следующее. Из растительной души как таковой должно [исходить] только «питающееся тело вообще (*мутлақ*^{ан})», и у «растительной души вообще» нет иного бытия, кроме бытия родового понятия, и таковое имеется лишь в эстимативной силе, ибо экстраментально сущими выступают только ее виды. Поэтому надлежит считать, что растительная душа есть причина, [следствием] которой служит такое же общее (*ʻāмм*), универсальное (*куллӣ*), не установившееся (*гайр муҳаṣṣал*) нечто, а именно абсолютное (*мутлақ*), чисто родовое, еще не образующее видов [понятие –] «питающееся и растущее тело». Что же касается тела, <24> у которого имеются органы чувства, [умо]различения (*тамйӣз*) и волительного движения, то его источником является не просто растительная душа как таковая, а вместе с присоединенной к ней дифференцией, благодаря чему она становится иной природой. Но это может иметь место лишь при ее становлении животной душой.

§ 2.3. Дополнительное разъяснение

Поясним это другим способом. Под «растительной душой», говорим мы, подразумевается[68]:

(1) либо видовая душа, присущая только растению, но не животному;

(2) либо то общее понятие, что охватывает и растительную, и животную души в том отношении, в каком и та, и другая питается, размножается и растет; в этом аспекте душа называется растительной, но в переносном смысле, ибо растительная душа наличествует только в растениях; однако то понятие, которое охватывает и душу растения, и душу животного, наличествует в животных так же, как оно наличествует в растениях, наподобие бытия общего понятия в [единичных] вещах;

(3) либо та сила животной души, от которой исходит действие питания, роста и размножения.

Если под этим понятием подразумевается растительная душа, которая по отношению к производящей питание душе служит видом, то таковая присутствует только в растениях, а не в животных.

А коли под ним подразумевать общее понятие, то за ним надо закрепить общий, а не частный смысл. Ведь в качестве общего производителя выступает тот, к кому относят общий продукт, в качестве видового производителя (например, плотника) – видовой продукт, в качестве конкретного производителя – конкретный продукт, как то было разъяснено тебе выше. Итак, из аспектов тела к общей растительной душе относится то, что оно общее растущее. А тот факт, что оно такое растущее, которое пригодно или непригодно для принятия ощущения, – этот факт не относится к растительной душе как к некоему общему и не следует ей.

Что касается третьей альтернативы, то невозможно, чтобы, как полагают некоторые, растительная душа появилась в одиночку и произвела животное тело. Если бы она справилась с этим самостоятельно, завершилась бы в качестве растительного тела. Но дело обстоит не так. Ибо она завершается в качестве животного тела именно благодаря органам чувства и движения. Стало быть, она является силой для какой-то души, у которой имеется еще другая сила. И эта [вторая] сила <25> действует таким образом, кото-

рый предрасполагает орган ко вторым энтелехиям, присущим данной душе – животной.

§ 2.4. Еще одно разъяснение

Позже[69] будет показано, что душа [данного тела] едина и что эти [души] суть распространяющиеся от нее по органам силы, а предшествование и следование в их действиях обусловливается предрасположенностью соответствующего органа. Душа, которая присуща всякому животному, и есть тот [принцип], какой собирает стихии (ед. *'устуқусс*) его тела и сочетает их таким образом, чтобы это было пригодно служить телом для нее. Потом именно она поддерживает данное тело в нужном порядке, и пока она находится там, тело не одолеют никакие внешние изменения; без нее [стихии] не остаются в нормальном состоянии.

И благодаря владычеству души над [животной и растительной силами] происходит так, что сила роста претерпевает усиление или ослабление при ощущении душой таких вещей, которые приятны ей или отвратительны, но никак не в телесном отношении. Это бывает, например, когда в душу привходит какое-то суждение (*таḍдыḫ*), которое – как убеждение (*и'тиқад*) – не воздействует на тело, но за ним следует переживание радости или горя, кои относятся к числу психических восприятий, а не к вещам, которые затрагивают тело как таковое. Сие [переживание] воздействует на силу роста и питания таким образом, что от привходящего, которое сначала появляется у души (например, от умственной радости), эта сила становится более мощной и действенной, а от противоположного привходящего (например, от умственного горя, в котором нет телесной боли), появляется слабость и немощь; порой и сама смесь может испортиться.

§ 3. Итог

Все это должно убедить[70] (г. *'аḳна'а*) тебя в том, что душа объединяет две силы – силу восприятия и силу потребления пищи, и обе они сведены здесь воедино: одно не существует отдельно от другого.

Ясно поэтому, что душа <26> служит завершением для тела, в каковом она находится, содержа его в том порядке, [части] которого скорее стремятся к размежеванию и отделению, ибо каждая из этих частей заслуживает иного места и требует другого соседа. Сохраняет же [данный порядок] таким, каков он есть, нечто внешнее по отношению к его (тела) природе. Сим нечто является душа, которая имеется у животного.

Итак, душа выступает энтелехией / завершенностью (*камāль*) для субстрата, который конституируется благодаря такой энтелехии. Душа также является завершителем (*мукаммиль*) вида и создателем (*сāни‘*) его. Ибо вещи, имеющие разные души, именно благодаря последним становятся разными по виду, и различаются они как виды, а не как индивиды. Стало быть, душа не относится к тем акциденциям, через которые виды не различаются и которые не причастны к конституированию субстрата. Значит, она есть завершенность, которая подобна субстанции, а не акциденции. И не обязательно, чтобы она была отделена [от материи] (*муфāриḳ*) или нет, поскольку не всякая субстанция является отделенной: как тебе уже известно, ни материя, ни форма не есть нечто отделенное.
[…]

Глава четвертая
Разъяснение того, что различие в действиях души обусловлено различием в ее силах

{Данная глава (с. 27–31)[71] служит своего рода введением к последующей главе, в которой указываются различные силы души. По мнению философа, действия, различающиеся в аспекте интенсивности (например, предположительное мнение и достоверное знание), обладания–лишенности (например, сомнение и убеждение) или противоположности (например, ощущение белого и ощущение черного) могут исходить от единой силы. Иначе дело обстоит с различными по роду действиями, такими как три первичных деления психических действий и последующие их разряды: (1) об-

щие для животных и растений (например, питание, рост и размножение); (2) общие только у животных (например, ощущение, воображение, волительное движение); (3) присущие исключительно людям (например, умопостижение интеллигибелий, изобретение ремесел и различение прекрасного и безобразного)}.

Глава пятая
Перечень психических сил[72]

<32> Теперь перечислим силы (ед. *қуввӓ*) души на манер постулирования (*ваḍ'*), а затем обратимся к разъяснению статуса (*хāль*) каждой из них.

§ 1. Три разряда души: растительная, животная и человеческая

§ 1.1. Определение этих трех сил

Силы души, говорим мы, первейшим образом делятся на три части[73], каковыми являются:

Первая – растительная / вегетативная (*набāтийӓ*) душа, которая есть первая энтелехия (*камāль авваль*) естественного органического (*'ālī*) тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается (пища же есть тело, коему свойственно уподобляться природе того тела, для которого оно служит пищей, прибавляя к оному или столько же, сколько в нем разлагается, или больше того, или меньше того);

Вторая – животная (*ẖайвāнийӓ*) душа, которая есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой оно воспринимает единичные [вещи] (*джуз'ийӣāт*) и совершает волительные движения;

Третья – человеческая (*'инсāнийӓ*) душа, которая есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой ему атрибутируется совершение действий, исходящих из осмысленного

выбора (*ихтийāр фикрī*) и умозрения (*истинбāṭ би-р-ра'й*), и в какой оно постигает общие вещи (*аль-'умӯр аль-куллиййā*)[74].

§ 1.2. О модификации определения

Если бы не эта установившаяся традиция (*'āдā*) [определения][75], то было бы лучше сделать каждый [разряд] условием (*шарṭ*), входящим в определение (*расм*) последующего[76], коли мы хотим определить [собственно] душу, а не психическую силу, имеющуюся у этой души в аспекте соответствующего действия. Ведь энтелехия берется в определении (*ḥадд*) [самой] души, а не в определении ее силы.

Позже ты узнаешь разницу между животной душой и силой постижения и движения, между разумной душой и силой, связанной с указанными вещами – различием (*тамйīз*) и ему подобным. Если же тебе хочется вникнуть глубже, то подобает сделать растительную душу родом для животной, а животную – родом для человеческой[77], в определении (*ḥадд*) более частного беря более общее.

Но коли ты обращаешься к <33> душе в аспекте свойственных ей сил, согласно ее животности и человечности, то, возможно, ты довольствуешься (г. *ḳани'а*) упомянутыми нами [определениями][78].

§ 2. Силы растительной души

У растительной души имеются три силы:

(1) питательная (*гāзийā*) сила, которая превращает некоторое тело, отличное от тела, в коем она пребывает, в подобие тела, в котором она находится, возмещая ему то, что уже разложилось;

(2) ростовая (*мунаммийā*) сила, которая увеличивает тело, в коем она находится, посредством подобного же ему тела пропорционально его размерам по длине, ширине и глубине, таким образом доводя его до завершения роста;

(3) размножающая (*муваллидā*) сила, которая берет от тела, в коем она находится, некоторую часть, потенциально подобную ему, и производит в ней с помощью других подобных ему тел такие действия созидания и смещения, благодаря которым эта часть становится актуально подобной самому телу.

§ 3. Силы животной души

§ 3.1. Двигательная сила

При первейшем делении у животной души оказываются две силы: (а) двигательная (*муḫаррикä*) и (б) постигающая / воспринимающая (*мудрикä*).

(а) Двигательная сила подразделяется на две, ибо бывает таковой или (аа) постольку, поскольку она побуждает (*бā'иҫа*) к движению, (аб) или постольку, поскольку является действующей (*фā'илӣ*).

§ 3.1.1. Стремящаяся сила

(аа) Двигательная сила как побуждающий принцип есть «стремящаяся» (*нузӯ'иййä шаўḳыййä*) сила. Это такая сила, которая при запечатлении желаемой или избегаемой формы в представлении (*таҳаййуль*), о коем мы скажем позже, побуждает к движению другую двигательную силу, о которой мы вскоре упомянем[79].

§ 3.1.1.1. Вожделеющая сила

Стремящаяся сила имеет две ветви. (ааа) Одна из них называется «вожделеющей / аффективной»[80] (*шахвāниййä*) силой. Таковая побуждает двигаться к представляющимся необходимыми или полезными вещам в поисках удовольствия.

§ 3.1.1.2. Гневливая сила

(ааб) Вторая, именующаяся «гневливой / яростной» (*гаḍабиййä*) силой, есть та сила, которая побуждает двигаться для противостояния представляющимся вредными или тлетворными вещам с целью их одоления.

§ 3.1.2. Действующая сила

(аб) Двигательная сила как действующая (*фā ʻилӕ*) есть сила, которая пронизывает нервы и мускулы, вызывая сокращение мышц и стягивая соединенные с органами жилы и связки по направлению к принципу / началу[81] или расслабляя их и растягивая в длину, и они устремятся в противоположном началу направлении.

§ 3.2. Постигающая сила

Постигающая / воспринимающая сила делится на две части: (а) на силу, которая постигает извне (*мин хāридж*), и (б) на силу, которая постигает изнутри (*мин дāхиль*). <34>

§ 3.2.1. Внешние чувства

Воспринимающую извне силу составляют следующие пять или восемь[82] чувств.

(1) Зрение (*баḍар*) – это расположенная в полом нерве сила, которая воспринимает в льдообразной влаге[83] запечатлевающуюся форму тех отображений (ед. *шабаḫ*) тел, имеющих цвет, которые через актуально прозрачные тела передаются к поверхности гладких тел.

(2) Слух (*сам ʻ*) – это сила, расположенная в нервах, которые рассеяны по поверхности слухового канала. Такая сила воспринимает форму, которая передается через колебания воздуха, сильно сжатого между ударяющим телом и телом, испытывающим удар и сопротивляющимся этому, отчего возникает звук. Данное колебание доходит до заключенного в слуховом канале застоявшегося воздуха и приводит его в такое же колебательное движение: волны сего движения приходят в соприкосновение с данным нервом, и тогда мы слышим звук.

(3) Обоняние (*шамм*) – это сила, расположенная в двух соскообразных отростках передней части мозга; она воспринимает передаваемый ему посредством вдыхаемого воздуха запах, который имеется в примешанном к этому воздуху паре, или запах, запечатленный в воздухе от пахучего тела.

(4) Вкус (*заўқ*) – это сила, расположенная в нерве, который растилается по языку; она воспринимает вкусовые [качества], которые распространяются от соприкасающихся с языком тел и примешиваются к имеющейся на языке приятной жидкости[84], благодаря чему они испытывают преобразование.

(5) Осязание (*лямс*) – это расположенная в нервах кожи и в мускулах[85] всего тела сила; она воспринимает все то, что соприкасается с телом и оказывает на него воздействие благодаря противоположностям, преобразующим [телесную] смесь или состав. Похоже, эта сила, как считают некоторые, есть не последний вид, а скорее род для четырех или более[86] сил, рассеянных по коже всего тела. Первая из них постигает противоположность между теплым и холодным, вторая – между влажным и сухим, третья – между твердым и мягким, четвертая – между шероховатым и гладким. Но тот факт, что они собраны в одном органе, наводит на мысль о них как о единой силе. <35>

§ 3.2.2. Внутренние чувства

§ 3.2.2.1. Три модальности

Что же касается сил, постигающих изнутри (*мин бāṭын*), то (а) одни из них воспринимают формы чувственных вещей, а другие – понятия (ед. *ма‘нā*) чувственных вещей; (б) из постигающих сил одни и воспринимают, и действуют, а другие воспринимают, но не действуют; (в) одни из них воспринимают первичным образом, а другие – вторичным.

§ 3.2.2.1.1. Постижение формы и постижение понятия

(а) Разница между постижением формы (*сӯрä*) и постижением понятия состоит в том, что «форма» есть то, что воспринимается и внутренним (*бāṭын*), и внешним (*зāхир*) чувствами; только сначала она воспринимается внешним чувством, которое затем передает ее внутреннему чувству: овца, например, воспринимает форму волка, т. е. его очертания, облик и цвет; и все это воспринимается внутренним чувством овцы, но после восприятия чувством внешним.

«Понятие» же есть то, что постигается от чувственного предмета душой без предварительного его восприятия внешним чувством, как в случае с постижением овцой понятия враждебности, заключенной в волке, или понятия, заставляющего ее бояться волка и бежать от него, – [внешнее] чувство ничего такого не воспринимает. Постигаемое от волка сначала внешним чувством, а затем внутренним чувством, называется здесь формой, а постигаемое внутренними силами, не будучи воспринимаемым посредством [внешнего] чувства, называется понятием.

§ 3.2.2.1.2. О сочетании постижения и действия

(б) Между постижением, сопровождаемым действием, и постижением без действия разница состоит в том, что среди действий некоторых внутренних причин есть такие, которые сочетают [воспринимаемые] формы и понятия друг с другом и разъединяют их, так что они и воспринимают, и воздействуют на воспринимаемое. А постижение без действия – это когда форма или понятие лишь запечатлевается в органе чувства, который никоим образом не распоряжается ими.

§ 3.2.2.1.3. Первичное постижение и постижение вторичное

(в) Первичное же восприятие отличается от вторичного тем, что при первичном форма определенным образом реализуется в органе благодаря ему самому, а при вторичном восприятии орган обретает форму через посредство чего-то другого, что передает ему эту форму.

§ 3.2.2.2. Пять внутренних чувств

§ 3.2.2.2.1. Общее чувство

К числу животных внутренних (*бāṭынӓ*) воспринимающих сил относится фантасия[87], или общее чувство (*аль-ҳисс аль-муштарак*). Эта сила, расположенная в <36> переднем желудочке [головного] мозга, принимает в себя все формы, запечатлевающиеся в пяти [внешних] чувствах и передающиеся ей.

§ 3.2.2.2.2. Представляющая сила

Далее следует представляющая / репрезентативная (*хайāль*, *мусаввирä*) [сила]. Она расположена в конце переднего желудочка мозга и сохраняет то, что получает общее чувство от пяти частных чувств и что сохраняется в нем после исчезновения соответствующих чувственных предметов.

Знай, что сила, отвечает за принятие, иная, нежели та, которая отвечает за сохранение: вода, например, обладает способностью принимать образ, конфигурацию, но не в силах сохранить это. […]

§ 3.2.2.2.3. Воображающая-мыслительная сила

Затем идет сила, которую применительно к животной душе называют воображающей / имагинативной (*мутахайййиля*)[88], а применительно к человеческой душе – мыслительной (*мутафаккирä*). Расположенная в среднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка, эта сила способна по желанию сочетать и разъединять [имеющиеся] в представлении [образы].

§ 3.2.2.2.4. Эстимативная сила

После нее идет эстимативная (*вахмиййä*) сила. Она расположена в конце среднего желудочка мозга и воспринимает недоступные чувству понятия (ед. *ма‘нā*), существующие в единичных чувственных[89]. Примером служит способность овцы судить о том, что от данного волка следует бежать, а данного ягненка <37> можно приласкать.

Похоже, что эта сила и есть та, которая распоряжается репрезентативными [образами] представления (*мутахайййалāт*), сочетая или разъединяя их.

§ 3.2.2.2.5. Запоминающая-вспоминающая сила

Наконец, следует запоминающая-вспоминающая (*аль-хāфизä аззāкирä*) сила, расположенная в заднем желудочке мозга. Эта сила

сохраняет нечувственные понятия, воспринимаемые эстимативной силой в единичных чувственных предметах.

Отношение запоминающей силы к эстимативной такое же, как отношение силы, называемой представлением, к общему чувству, а отношение эстимативной силы к понятиям такое же, как отношение силы представления к чувственным формам.
Таковы силы животной души[90].

§ 4. Силы разумной души

Что касается разумной (*нāṭыкӓ*), [собственно] человеческой души, то она делится на (а) деятельную (*ʻāмилӓ*) и (б) познающую (*ʻālимӓ*)[91]. Каждая из этих сил омонимически называется разумом (*ʻаḳль*).

§ 4.1. Практическая сила

Деятельная сила служит двигательным принципом человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные (*равиййӓ*) действия, [т. е.] соответствующие определенным ее намерениям.

§ 4.1.1. Три аспекта

У этой силы имеются [различные] аспекты, сообразно ее связи (1) с животной стремящейся силой, (2) с животной воображающей-эстимативной силой, (3) с самой собой.

(1) С животной стремящейся силой она связана в том плане, что в ней возникают свойственные человеку состояния (ед. *хай'ӓ*), благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действия – стыд, застенчивость, смех, плач и тому подобные качества.

(2) С животной воображающей-эстимативной силой она связана в том плане, что она обращается к ней при рассмотрении порядка ведения разных дел касательно возникающих и уничтожающихся вещей, а также при извлечении человеческих искусств / ремесел.

(3) С самой собой сия сила связана в том плане, что на стыке практического (*ʻамалӣ*) разума и разума теоретического (*назарӣ*) рождаются взгляды, которые касаются действий и которые становятся распространенными (*зāʼиʻä*, *машхӯрä*): например, что ложь безобразна, что несправедливость безобразна, и подобные похвальные[92] посылки[93], которые [так называются] в сочинениях по логике, чтобы их отчетливо отграничивать от чисто интеллектных первичных положений (*ʼаввалийāт ʻаклийä маҳдä*)[94]. Если же таковые доказываются, то и они становятся интеллектными, как сие тебе известно из тех же сочинений. <38>

§ 4.1.2. О нравах

Эта [практическая] сила должна главенствовать над остальными силами тела сообразно предписаниям (ед. *ҳукм*) другой силы, о которой речь будет идти ниже[95], дабы она совершенно не подвергалась действиям этих сил, а чтобы, напротив, эти силы подвергались ее действиям и подавлялись ею: чтобы тело не вызывало в ней возникающие под воздействием природных вещей страдательные состояния, которые называются дурными нравственными качествами (*ʼаҳлāқ разīлийä*); чтобы она вообще не подвергалась [таким] действиям и не была подчиненной (*мунқādä*), но господствующей (*мутасаллиṭä*), и тогда имела бы добродетельные нравственные качества (*ʼаҳлāқ фаḍылийä*).

Правда, нравственные качества могут приписываться и телесным силам. Но при возобладании последних они будут иметь некий действующий модус (*хайʼä фиʻлийä*), а практический разум – претерпевающий (*инфиʻālийä*) модус. Назовем тот и другой модус «нравственным качеством» (*ҳулюқ*). Тогда от одной и той же вещи будет исходить нравственное качество здесь и нравственное качество там[96]. А коли телесные силы будут подчинены, то у них будет претерпевающий модус, а у того, другого, – не чуждый ему действующий модус[97]; так что мы будем иметь два модуса и два нравственных качества, или же будет одно нравственное качество с двояким отношением[98].

§ 4.1.3. О дуальном статусе души

Наличествующие у нас нравственные качества приписываются практической силе, потому что человеческая душа, как это выяснится ниже, представляет собой единую субстанцию, у которой есть соотнесенность с двумя сторонами: одна сторона – это то, что выше оной, а другая – то, что ниже нее. Для каждой из этих сторон человеческая душа имеет известную силу, посредством которой регулируется связь между нею и этой стороной.

Значит, практическая сила и есть та сила, которая имеется у души для связи с тем, что ниже нее, т. е. с телом, и для управления (*сийāсä*) им. Теоретическая же сила наличествует у души для связи с тем, что выше нее, дабы претерпевать его действие, принимать от него.

Итак, у нашей души имеется как бы два лица: одно лицо, которое обращено к телу и которое совершенно не должно поддаваться какому-либо воздействию, обусловленному природой тела, и другое лицо, которое обращено к высшим принципам и которое должно воспринимать и испытывать их воздействие. Со стороны нижнего аспекта рождаются нравственные качества (ед. *хулюḳ*), а со стороны высшего, – <39> знания (ед. *ʻильм*).
Такова практическая сила.

§ 4.2. Теоретическая сила

Что касается теоретической (*наẓариййä*) силы, то это та сила, в коей запечатлеваются универсальные, отвлеченные от материи формы. Если данные формы будут отвлеченными сами по себе, она будет просто принимать их; а коли нет, она будет абстрагировать таковые, дабы у них не оставалось никакой связи с материей, как это будет разъяснено ниже.

К означенным формам теоретическая сила имеет разное отношение. Ибо способное принимать какую-то вещь бывает или потенциально принимающим ее, или актуально.

§ 4.2.1. Три значения «потенции»

О «потенции» (*ḳуввӑ*)[99] же говорится в трех смыслах, сообразно предшествованию и следованию (*би-т-таḳдӣм ва-т-та'хӣр*). [Во-первых], для обозначения некоторой чистой (*муṭлаḳ*) предрасположенности (*исти'дӑд*), когда из нее нечто еще не стало актуальным и не реализовалось ничего такого, благодаря чему оно могло бы стать актуальным. Такова, например, способность младенца писать.

[Во-вторых], для обозначения этой предрасположенности, когда для данной вещи реализовалось только то, посредством чего она может достигнуть актуального состояния без посредника. Такова, в нашем примере, способность к письму у мальчика, который, повзрослев, узнал, что такое чернила, перо и алфавит.

[В-третьих], для обозначения этой предрасположенности, когда она уже получила завершение благодаря орудию, а с ним и полную способность действовать, коль скоро она того захочет, более не нуждаясь в обретении чего-либо, при одном лишь своем желании. Такова способность писца, овладевшего искусством письма, когда он не пишет.

Первая потенция называется «чистой (*муṭлаḳӑ*) потенцией», «гилической / материальной (*хайӯлӣнийӑ*) потенцией», вторая – «возможной (*мумкинӑ*) потенцией», третья – «завершенностью потенции (*камӑль аль-ḳуввӑ*)»[100].

§ 4.2.2. Ступени теоретической силы

§ 4.2.2.1. Материальный разум

Итак, отношение теоретической силы к упомянутым нами отвлеченным формам порой носит характер чистой потенции. Сие бывает тогда, когда эта сила души еще не получила ничего из положенного ей совершенства, и в таком случае она называется «гилическим / материальным разумом» (*'аḳль хайулӣнӣ*). Эта сила, именуемая гилическим разумом, наличествует у всякого индивида, а материальной она называется по аналогии с предрасположенностью первой гиле / материи (*аль-хайӯлӣ аль-'ӯлӣ*), которая сама

по себе не обладает никакой формой, хотя и может служить субстратом для всякой формы.

§ 4.2.2.2. Диспозиционный / предрасположенный разум

Данное отношение порой носит характер возможной потенции: когда в теоретической силе уже имеются первые интеллигибелии, о которых и посредством которых доходят до вторых интеллигибелий. При этом под первыми интеллигибелиями я подразумеваю посылки, кои принимаются (*маḍдыӣḳ*) не путем обретения [извне] и от принятия коих принимающий ни в какой момент не может чувствовать возможность отказаться. <40> Таково, например, наше убеждение в том, что целое больше части и что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой. Когда в [теоретической силе] актуально уже реализованы такие [знания], она называется «диспозиционным разумом» (*ʻаḳль би-ль-малякӓ*). По сравнению с первой потенцией он может быть назван также «актуальным разумом» (*ʻаḳль би-ль-фиʻль*), ибо первая потенция не способна актуально познавать что-либо, в то время как эта [вторая потенция] может познавать, если актуально возьмется за исследование.

§ 4.2.2.3. Актуальный разум

Отношение теоретической силы к отвлеченным формам порой носит характер завершенной потенции – тогда в ней уже присутствуют, после первых интеллигибелий, также и приобретенные интеллигибельные формы, но она не созерцает их и не обращается к ним актуально, а скорее эти формы как бы хранятся в ней, так что она при желании созерцает их актуально, умопостигая их и умопостигая факт того, что она умопостигает их.

Называется сей «актуальным разумом», ибо он – разум, который постигает, когда хочет, не нуждаясь в обретении [извне]. Правда, его можно было бы назвать и потенциальным разумом по сравнению с разумом, следующим за ним.

§ 4.2.2.4. Приобретенный разум

Порой сие отношение носит характер чистой актуальности – когда интеллигибельные формы присутствуют в теоретической силе, и она актуально созерцает их, умопостигая их и умопостигая факт своего актуального их умопостижения. Это и есть «приобретенный разум» (*ʻақль мустафād*). Называется он так именно потому, что, как мы выясним позже[101], потенциальный разум переходит в актуальный [только] благодаря некоему разуму, всегда находящемуся в актуальном состоянии: когда потенциальный разум определенным образом соединяется с сим перманентно актуальным разумом, в нем актуально запечатлевается определенная разновидность форм, так что эти формы оказываются приобретенными извне.

Таковы степени сил, называемых теоретическими разумами. На приобретенном разуме завершается род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. Здесь человеческая потенция уже уподобляется первым принципам всего бытия.

§ 5. Главенство и служение психических сил

Если теперь ты рассмотришь, как обстоит дело с этими силами в аспекте главенства (*ри'āсä*) одних над другими и служения (*хидмä*) одних другим, то обнаружишь следующее.

Приобретенный разум является главой, коему служат все остальные, и он – <41> конечная цель (*аль-гāйä аль-қусвā*).

Актуальный же разум служит разуму диспозиционному.

Диспозиционному разуму служит гилический разум имеющейся в нем предрасположенностью.

Всем перечисленным [разумам] служит практический разум; ибо связь с телом, как это потом выяснится, предназначена для совершенствования теоретического разума и его очищения, и именно практический разум управляет сей связью.

Практическому разуму служит эстимация (*вахм*).

Эстимации служат две силы: одна – находящаяся за ней, а другая – перед ней. За ней находится та сила, которая сохраняет передаваемое эстимацией, т. е. запоминающая (*зāкирä*). А перед ней – совокупность всех животных сил.

Воображающей силе служат две силы, но в различных аспектах: стремящаяся сила служит ей путем побуждения, определенным образом толкая ее к движению; а представляющая служит тем, что выставляет хранящиеся в ней формы, готовые для сочетания и разъединения.

В свою очередь, эти две силы главенствуют в двух разрядах:

Представляющей силе служит фантасия, а фантасии служат пять [внешних] чувств;

стремящейся силе служат вожделеющая и гневливая, а последним двум силам служит двигательная сила в мускулах.

На этом завершается перечень животных сил.

Животным же силам служат растительные силы, из коих первой и главной является размножающая сила. Этой силе служит ростовая, а им обеим служит питательная.

Означенным силам служат четыре природные силы. Среди последних же пищеварительной (*ха̄д̣има̄*) силе служат, с одной стороны, удерживающая (*ма̄сика̄*), а с другой – притягивающая (*джа̄з̲иба̄*). Всем же [трем] служит отталкивающая (*да̄фи‘а̄*) сила[102].

Всему этому служат четыре [природных] качества (ед. *кайфиййа̄*). А среди таковых теплу (*х̣ара̄ра̄*) служит холод (*бурӯда̄*), ибо он или подготавливает к теплу материю, или сохраняет то, что подготовило тепло. Обоим же служат сухость (*йубӯса̄*) и влажность (*рут̣ӯба̄*), которые находятся на последней ступени сил.

КНИГА ВТОРАЯ

в пяти главах

[растительная душа;
начало рассуждения
о животной душе]

Глава первая
Верификация сил, относящихся к растительной душе[103]

Начнем с выяснения статуса (*ḥāль*) каждой из упомянутых сил в отдельности, познавая таковую в аспекте ее действий (ед. *фи'ль*). Первым среди них выступают действия растительных сил, а среди них – питание (*магзийä*).

§ 1. Питательная сила

Из изложенного выше тебе известно, каково отношение питания к питающемуся, определение (*ḥадд*) каждого из этих двух и его особенность. Теперь же мы говорим следующее.

Пища не всегда преобразуется единым разом (*дуф'ат*^{ан}) в природу питающегося [тела], но она претерпевает сначала определенное превращение в своем качестве, предрасполагаясь к превращению в субстанцию питающегося. На нее (пищу) воздействует одна из служанок питательной (*гāзийä*) силы – пищеварительная (*хāḍимä*) сила, которая растворяет пищу в животном и подготавливает ее для равномерного распределения [по всему телу]. А в животных, имеющих кровь, питательная сила сперва преобразует пищу в кровь и [прочие] соки[104], из коих, как мы показали в других местах[105], состоит тело. Каждому органу присуща особая питательная сила, расположенная в нем. Превращая пищу в нечто подобное ему, эта сила прикрепляет ее к данному органу.

Итак, питательная сила доставляет замену того, что в теле распадалось, уподобляет и прикрепляет. И хотя наибольшая польза от пищи связана с восполнением того, что распадалось, потребность в ней существует не только поэтому: вначале она понадо-

бится природе для ращения; правда, после этого она становится необходимой только для восполнения. Из сил растительной души питательная сила действует на всем протяжении жизни особи: пока она <46> действует, растение и животное существуют, а если эта сила перестает действовать, таковые прекращают свое существование. Прочие же растительные силы не таковы.

§ 2. Ростовая сила

Что касается ростовой (*нāмийä*) силы, то в начале существования животного она производит действие, которое не сводится к одному лишь питанию. Ибо цель питания – в том, о чем мы говорили[106]. Данная же сила распределяет пищу иначе, нежели того требует питательная сила. Ведь питательная сила как таковая должна давать определенную долю пищи каждому органу сообразно с его большей или меньшей величиной, доставляя ему пищу в соответствующей этой величине мере. Ростовая же сила отнимает у одной части тела столько пищи, сколько требуется для увеличения некоторой другой его части, присоединяя ее к последней, дабы она росла больше, чем та часть, и во всем этом ей служит питательная сила. Было бы это делом питательной силы, она уравнивала бы эти две части или отдала бы предпочтение той части, которую уменьшила сила роста.

Так, например, если бы питательная сила была единственной и если бы ее действие возросло так, что привносящееся в тело было бы больше распадающегося, то она утолщила бы их, породив их явное расширение и углубление, но не значительное удлинение. Что же касается ростовой (*мураббийä*) силы, то она стимулирует увеличение в длину гораздо больше, чем в ширину. Удлинение происходит труднее расширения, ибо при увеличении в длину требуется распространение пищи вдоль таких твердых частей тела, как кости и нервы, дабы увеличить их и удлинить расстояние между их краями. Для увеличения же вширь бывает достаточно наращивания мяса, при акцидентальном насыщении кости, без какой-то необходимости распространения чего-либо большого в ней и сообщения ей движения. В начале роста одни органы бывают небольшими, а другие – крупными, но потом, в конце, возника-

ет необходимость увеличения меньшего и уменьшения большего, и если бы этим распоряжалась питательная сила, части тела продолжали бы равномерно увеличиваться. Ибо питательная сила как таковая доставляет пищу и обусловливает равномерное или почти равномерное наращивание ее к телу так, как это требуется по природе при утолщении.

Ростовая же сила побуждает питательную силу распределить эту пищу и довести ее туда, где имеется нужда в наращивании, в отличие от того, чего требует сама питательная сила, и в этом питательная сила служит ростовой силе, так как именно первая <47> занимается присоединением; но в своем действии она находится в распоряжении ростовой силы. Последняя сила стремится довести рост до завершения.

§ 3. Размножающая сила

Что касается размножающей [силы] (*муваллидӓ*), то она совершает двоякого рода действия: во-первых, создает семя, придавая ему определенную фигуру и природу; во-вторых, при вторичном преобразовании придает его частям свойственные им формы (силы, размеры, величины, фигуры, шероховатость, гладкость и то, что связано с этим), находясь в распоряжении Того, Кто един во всемогуществе (*джабарӯт*) Своем. Питательная сила доставляет размножающей силе пищу, а ростовая (*нāмийӓ*) служит ей соответствующими увеличениями. Поэтому сила размножения завершает свое действие по образовании вещи, после чего последней распоряжаются только силы роста и питания. И как только завершится действие силы роста, сила размножения приступает к порождению семени, дабы в нем вместе с двумя подчиненными силами[107] утвердилась однородная с ней сила.

Словом, питательная сила предназначена для сохранения субстанции индивида, ростовая – для завершения субстанции индивида, размножающая – для сохранения вида. Ибо стремление к долговечности есть нечто, проистекающее от Бога (т) ко всему сущему. А если сущее непригодно для сохранения как индивида, но только как вида, то в нем утверждается сила, способная к возмещению его следующим за ним [индивидом], коим она сохраняет его вид.

§ 4. Критика мнения об огне как о питательной силе

Некоторые полагали, будто питательная сила есть огонь[108], поскольку огонь питается и растет. Но таковые допускают двоякую ошибку: во-первых, питательная сила сама не питается, а питает и растит тело, тогда как огонь, будь он питающим, питал бы [только] себя и рос бы сам; во-вторых, огонь не питается, а возрождается вновь и вновь – когда одно загорается, а другое гаснет. И если бы огонь был питающей [силой], наподобие питания [живых] тел, то в росте тел не должно было бы быть остановки, ибо, пока огонь находит материи, он не останавливается, распространяясь до бесконечности.

<48> Еще больше удивляют слова того же [мыслителя], будто деревья пускают корни вниз, потому что земля стремится вниз, и простирают ветви вверх, потому что огонь стремится вверх. Прежде всего его ошибка связана с тем, что у многих растений ветви тяжелее корней.

И еще: почему при таком движении [дерево] не разорвется – почему тяжелое не расстанется с легким? Если это благодаря управлению души, то к ней и следует отнести действие по выпусканию корней и ветвей.

Кроме того, похоже, что у растения «верх» находится там, где находится голова, а головой растения являются корни, из коих оно и растет.

§ 5. Об орудиях питательной силы

Первым орудием этой [питательной] силы выступает природная теплота (*ḫārr garīzī*). Ведь именно теплота предрасположена двигать материями, а холод – приводить их в состояние покоя по достижении ими совершения образования. [Сие касаемо деятельных качеств][109].

Что же до страдательных качеств, то из них первым орудием для нее служит влажность, поскольку [благодаря] таковой [материя] обретает образ и фигуру[110]. За этим [в качестве второго орудия] следует сухость, которая сохраняет фигуру и придает сплоченность.

§ 6. О растительной силе у животного

Имеющаяся в животном растительная сила порождает животное тело, ибо она есть такая растительная сила, с которой связана сила [образования] животного. Этим она и отличается от прочих [растительных сил], с которыми ее объединяет способность питания и роста. И именно она смешивает элементы[111] подходящим для [возникновения] животного образом. Ведь такую смесь не делает та [растительная] сила, которая общая между растениями и животными, поскольку она общая: как таковая она не обусловливает особую смесь. Но эта сила обусловливает такую смесь, поскольку она также есть и животная сила, которой от природы свойственно ощущать и двигать тогда, когда уже имеется соответствующее орудие[112]. Она-то и сохраняет данный состав (*ма'лāф*) и данную смесь (*мизāдж*) таким образом, какой при сравнении с составными [вещами] выступает как принудительное (*касрī*) сочетание.

Ведь противоположным элементам и телам не присуще самостоятельно сочетаться друг с другом, но по природе своей они стремятся в различных направлениях. Поэтому их сочетает [лишь] особая душа: в пальме – это пальмовая душа, в винограде – виноградная душа; словом, та душа, которая служит формой данной материи. Если душа становится пальмовой, то у нее имеется, сверх силы и роста, еще и пальмовая душа, а в винограде – виноградная душа. Однако пальма не нуждается в <49> растительной душе и еще в какой-то другой душе, благодаря которой она становится пальмовой, хотя у этой души нет действий, выходящих за пределы растительных действий. Нет же, ее растительная душа такова, что в самой ее растительной природе [заложено] быть пальмовой.

Что касается растительной души, находящейся в животном, то она предрасполагает оформившееся животное (*хилькат альхайавāн*) к иным действиям, нежели те, что свойственны ей только как растительной душе. Она, следовательно, направляет (*мудаббирā*) животную душу. В действительности, это [уже] не растительная душа, разве что можно назвать ее растительной в вышеупомянутом[113], общем смысле. Видообразующей дифференцией для растительных душ (т. е. для дифференций, по кото-

рым одно растение отличается от другого) может служить лишь принцип спецификации растительного действия. А в случае животной и растительной души – дифференцией, делящей ее [на виды] и конституирующей каждый из этих видов, выступает сочетающаяся с ней сила животной души, которая подготавливает для нее [соответствующее] тело. Эта дифференция подобна тем дифференциям, каковые бывают у простых вещей, а не тем, каковые имеются у составных.

§ 7. О разумной душе

Человеческая же душа такова, что она – как мы установим ниже – не связана с телом наподобие связи формы [с материей], поэтому она не нуждается в том, чтобы для нее был предуготован определенный орган. Правда, присущая ей животность может отличаться от животности прочих животных. Равным образом могут отличаться и предуготовленные для нее органы. <50>

Глава вторая
Верификация разрядов имеющихся у нас постижений[114]

Обратимся теперь к ощущающим / чувственным (*хāссä*) и постигающим / воспринимающим (*дaррāкä*), [ограничиваясь здесь] общим рассуждением.

§ 1. Постижение как абстрагирование

Мы говорим: похоже, что всякое постижение / восприятие (*’идрāк*) есть обретение каким-то способом формы (*ṣӯрä*) воспринимаемого предмета. В случае постижения материальной вещи – это обретение ее формы, так или иначе отвлеченной от материи. Но у отвлечения / абстрагирования (*таджрӣд*) имеются разные разряды и ступени. Ибо из-за связи со стороны материи у материаль-

ной формы бывают состояния и вещи, которые принадлежат ей не самой по себе как данной форме. Поэтому очищение от материи порой бывает таким, что сохраняются некоторые из этих материальных связей или все они. Порой же оно бывает иным – когда понятие (*ма'на*) отвлекается и от материи, и от привходящих (ед. *ля̄ҳиқ*), имеющихся у него со стороны материи.

Так, человеческая форма (*сӯрӓ*) или человеческая сущность (*ма̄хиййӓ*) непременно есть определенная природа, в коей одинаково участвуют все индивиды данного вида (*наў'*)[115]. Но сама по себе она является неким единым, которое, акцидентально оказавшись в том или ином индивиде, стало множественным, хотя множественность эта не обусловлена ее человеческой природой. Ведь был бы у человеческой природы какой-нибудь аспект, по которому она должна была быть множественной, не было бы «человека» как сказуемого для единого по числу – была бы человечность присуща Зайду потому, что она является его человечностью, она не была бы присуща Амру. Значит, одной из акциденций, со стороны материи привходящих к «человечности», выступает такого рода множественность и делимость[116].

Кроме того, к «человечности» привходят и другие акциденции. Ибо <51> когда она наличествует в какой-нибудь материи, у нее окажутся известные количество, качество, место и положение. И все такие вещи чужды ее природе: если бы человечность как таковая обладала данным количеством, качеством, местом и расположением, эти [конкретные] вещи имелись бы у любого человека; обладала бы она иным количеством, качеством, местом и положением, у любого человека имелись бы эти и другие вещи. Стало быть, человеческая форма сама по себе не предполагает, чтобы с ней было связано что-либо из таких акциденций – таковые привходят к ней со стороны материи, поскольку они оказываются уже привходящими в отношении той материи, с коей соединена человеческая природа.

§ 2. Чувственное постижение

Чувство / ощущение (*ҳисс*) обретает от материи форму вместе с означенными акциденциями и при определенной ее соотнесен-

ности с материей, так что по исчезновении данной соотнесенности уничтожается и это обретение. И сие потому, что чувство не отвлекает форму от материи со всеми ее связями и не может удерживать эту форму при отсутствии материи. Оно оказывается таковым, что оно словно не отвлекало форму при исчезновении материи, не отвлекало ее по-настоящему, но оно нуждается в наличии материи для наличия той формы у него.

§ 3. Репрезентативное и имагинативное постижение

Что касается представления (*хайāль*) и воображения (*тахаййуль*)[117], то оно более сильно очищает отвлеченную форму от материи. Ведь сие берет ее из материи так, что для наличия формы в нем нет нужды в наличии соответствующей материи – если бы материя даже и скрылась от чувств или совсем уничтожилась, форма сохранила бы свое бытие в представлении. Значит, это обретение в представлении данной формы полностью ликвидирует ее связь с материей.

Правда, представление еще не отвлекает форму от материальных сопутствующих (ед. *ляāхиḳ*). Чувство отвлекает ее от материи не полностью и [вовсе] не отвлекает ее от материальных акциденций. Представление же окончательно отвлекает ее от материи, но отнюдь не от материальных акциденций, ибо имеющаяся в представлении форма еще соответствует данной чувственной форме, обладая определенным количеством, качеством и расположением. Представление никак не в силах <52> вообразить форму, которая могла бы быть общей для всех индивидов данного вида. Человека, например, представляют себе как одного из [конкретных] людей, посему вполне возможно, что есть реальные и вообразимые люди, которые представимы иным образом, нежели данный человек.

§ 4. Эстимативное постижение

Несколько выше указанной ступени отвлечения может подниматься эстимация (*вахм*), так как она получает понятия (ед. *ма'на*), кои сами по себе нематериальны, хотя таковые и пребывают акцидентально в материи. Сие потому, что очертание, цвет, расположение и тому подобное суть вещи, которые могут принадлежать лишь те-

лесным материям. А такие вещи, как добро и зло, сходство и различие, нематериальны сами по себе, хотя акцидентально и могут пребывать в материи.

Доказательством их нематериальности служит тот факт, что если бы они были материальными в своей самости, то добро и зло, сходство и различие умопостигались бы лишь привходящими в тело, но они и им подобные могут умопостигаться [отдельными от материи] и могут наличествовать таковыми [вне ума][118]. Отсюда явствует, что они сами по себе нематериальны, хотя акцидентально им и случается [пребывать] в материи. Именно такие вещи и получает эстимация.

Итак, эстимация может постигать нематериальные вещи, беря их от материи; она постигает нечувственные понятия, хотя они и [акцидентально] материальны. Это отвлечение, стало быть, глубже и совершенней, чем два предыдущих отвлечения. Вместе с тем и данная сила не освобождает форму от материальных сопутствующих, ибо она берет эту форму как нечто единичное, сообразно и в соответствии с той или иной материей и с ее связью с чувственной формой, окруженной материальными сопутствующими. И к тому же в этой форме участвует и представление (*хайāль*).

§ 5. Интеллектное постижение

Что касается силы, в коей утверждаются только формы таких сущих, которые совершенно нематериальны и которым не случается быть материальными, или же такие формы материальных сущих, которые во всех отношениях очищены от материальных связей, – то ясно, что она постигает формы, беря их полностью свободными от материи.

Это ясно в отношении вещей, которые сами по себе отвлечены от материи. А те вещи, которые существуют <53> в материи либо в силу материальности самого их бытия, либо акцидентальным образом, таковы, что упомянутая сила очищает их не только от материи, но и от материальных связей, беря эти вещи столь отвлеченными, что они становятся подобными «человеку», который сказывается о многих людях, она берет множественное как нечто единое, отделяя его от всякого материального «сколько», «как»,

«где» и «расположения», т. е. очищает это единое от всего этого с тем, чтобы оно могло сказываться о многом.

Вот чем отличаются друг от друга постижение у чувственно судящего (*ха̄ким*), у имагинативно (*хайа̄лӣ*) судящего, у эстимативно судящего и у интеллектно (*‘аклӣ*) судящего.

На этом мы завершаем [общее] рассуждение [о постижении] в настоящей главе.

§ 6. О чувстве / ощущении

Чувство / ощущение (*хисс*), говорим мы, в силах стать подобным (*мисль*) актуально ощущаемому, ибо ощущение и есть принятие формы предмета, которая уже отвлечена от его материи и в которую облекается ощущение. Так, зреющий потенциально подобен зримому; равным образом это относится к осязаемому, вкушаемому и прочим [ощущаемым вещам].

В действительности первым ощущаемым выступает то, что запечатлевается в органе чувств, – именно оно и постигается (г. *’адрака*). Похоже, когда говорят: «Я ощутил внешний[119] предмет», то это имеет иной смысл, нежели сказать: «Я ощущаю в душе». Ибо высказывание «Я ощутил внешний предмет» означает, что его форма представлена (г. *тамассаля*) в моем ощущении. Вот почему трудно установить (*’исба̄т*) бытие чувственных качеств у тел. Но нам достоверно известно, что если одна из двух вещей оказывает на ощущение какое-то воздействие, а другая не оказывает, то по своей самости первая отличается от второй определенным качеством, каковое служит принципом, вызывающим превращение (*’иха̄лӣ*) в ощущении.

[…][120] <56>

Ощущение есть некоторое претерпевание (*инфи‘а̄ль*), поскольку оно есть принятие чувствами формы ощущаемого [предмета] и превращение [ощущаемого] в подобие актуального ощущаемого: актуально ощущающее оказывается подобным актуально ощущаемому, а потенциально ощущающее – подобным потенциально ощущаемому. В действительности ближайшим ощущаемым выступает та форма ощущаемого, в которую облекается ощущающее.

Значит, в определенном аспекте ощущающее ощущает именно свою самость, а не <57> собственно чувственное тело. Ибо это

оно (ощущающее) облечено в форму, каковая служит ближайшим к нему (чувству) ощущаемым; внешний же [предмет] – это то, что облечено в формы, каковые служат отдаленными ощущаемыми. Посему [ощущающее] ощущает самого себя[121], а не снег или холод, если речь идет о ближайшем ощущении, в коем нет посредствующего (*вāсыṭä*).

Ощущающее претепевает действие со стороны ощущаемого не на манер движения, ибо здесь имеет место не изменение от одной противоположности к другой, но совершенствование (*истикмāль*), т. е. энтелехия (*камāль*), которая была потенцией, стала актуальной; а не так, что актуальная [вещь] перестала [быть], перейдя в [состояние] потенции.

Теперь, когда мы уже рассмотрели постижение (*’идрāк*), которое более общее сравнительно с чувством / ощущением (*ḫисс*), а потом рассмотрели, как вообще ощущение ощущает, мы говорим: каждое чувство (*ḫāссä*) постигает и свое ощущаемое, и отсутствие (*‘адам*) ощущаемого, притом свое ощущаемое – самостным образом, его отсутствие – [акцидентальным][122]: например, темноту по отношению к глазу, молчание по отношению к слуху и тому подобное оно [ощущает] потенциально, а не актуально.

Что же касается самого [факта] того, что оно постигло, то это не [подвластно] данному чувству. Ибо постижение – не цвет, который можно увидеть, и не звук, который можно услышать. Оно актуально постигается лишь разумом или эстимацией, как то будет явствовать позже, из разъяснения о таковых.

Глава третья
Осязательное чувство[123]

§ 1. Его первичность

Первое из чувств (ед. *ḫāссä*), благодаря которому животное становится животным, – это осязание (*лямс*). Ибо подобно тому как всякое обладающее земной (*’ардыййä*) душой непременно име-

ет питательную силу и может быть лишенным той или иной из прочих сил, но не наоборот, точно так же всякое обладающее животной душой непременно имеет осязательное чувство и может быть лишенным той или другой из прочих сил, но не наоборот. Статус питательной силы по отношению к остальным силам земной души аналогичен статусу осязания по отношению к остальным силам животного. И это потому, что первичным образом животное состоит из осязаемых качеств, так что его смесь (*мизāдж*) образуется именно из них, а непригодность (*фасāд*) их ведет к его гибели.

Чувство служит дозором (*ṭалпī‘ä*) души. Первый же дозор должен быть представлен [силой], указывающей на то, посредством чего происходит непригодность и благодаря чему сохраняется пригодность (*ṣалāẋ*). […] Значит, осязание является первейшим из чувств, и оно необходимо для каждого из земных животных.

О движении (*ẋаракä*) же кое-кто может сказать как о брате осязания. […]

<59> И невероятно, чтобы у животного было чувство осязания и не было силы движения: как можно узнать, что у него есть чувство осязания, если не через наблюдение в нем некоторого бегства от одного осязаемого или некоторого стремления к другому осязаемому?![124]

§ 2. Разряды осязаемых качеств

§ 2.1. Первичные и вторичные качества

Осязаемые вещи, согласно распространенному[125] (*машхӯр*) мнению, – это тепло (*ẋарāрä*) и холод (*бурӯдä*), влажность (*руṭӯбä*) и сухость (*йубӯсä*), шероховатость (*ẋушӯнä*) и гладкость (*малāсä*), тяжесть (*ṣиḳаль*) и легкость (*ẋиффä*).

Что же касается прочих вещей, таких как твердость (*ṣалāбä*) и мягкость (*лāн*), вязкость (*люзӯджä*) и рыхлость (*хашāшä*) и так далее, то они осязаются вслед за указанными качествами[126].

[…][127] <60>

§ 2.2. О других осязаемых качествах

Имеется и другая разновидность чувственно [осязаемых качеств], например: (1) разделение континуальности (*тафарруḳ аль-иттиṣāл*), которое осуществляется посредством удара, [резания][128] и тому подобного и которое не является теплом или холодом, влажностью или сухостью, твердостью или мягкостью, ни чем-нибудь иным из перечисленного; (2) таково также ощущение осязаемого наслаждения, которое имеет место, например, при совокуплении.

Нам подобает рассмотреть, каковы эти ощущения и как они связаны с осязательной силой, тем более что некоторые думают, будто все прочие качества ощущаются посредством появляющегося при разделении континуальности[129]. Дело, однако, обстоит не так. Ведь теплое и холодное, взятые в аспекте вызывания изменения в смеси, ощущаются одинаково, тогда как разделение континуальности не бывает во всем теле подобным и одинаковым.

Но мы говорим: подобно тому как животное образуется благодаря смешиванию (*имтизāдж*)[130] элементов, так оно образуется и благодаря составу (*таркīб*). Кроме того, здоровье и болезнь таковы, что часть их относится к смеси, а другая – к модусу (*хай'ä*) и составу. И подобно тому как определенная порча смеси приводит к порче [тела], точно так же некоторая порча состава может вызвать его гибель. И на манер того, как осязание является чувством, благодаря которому тела оберегаются от порчащего смесь, равным образом оно служит чувством, благодаря которому они оберегаются от порчащего состав. Значит, осязанием постигается и разделение континуальности, и его противоположность, т. е. ее возвращение к соединенности.

Мы говорим также: любое из двух каких-нибудь противоположных состояний тела таково, что оно ощущается при претерпевании [данным телом] превращения (*истиḥāлä*) и при переходе к этому состоянию, но не ощущается, когда оно уже наступило и стало устойчивым. Ибо ощущение представляет собой некоторое претерпевание, тогда как от устойчивого не претерпевается никакого воздействия. [Вот почему здоровье не ощущается][131]. […]

<61> Боль (*’алям*) и избавление (*пāҳä*) от боли также принадлежат к осязаемо ощущаемым [качествам].

§ 3. Особенности осязания

§ 3.1. Первая особенность

В этом смысле осязание отличается от всех прочих чувств. Ибо другие чувства или не испытывают наслаждение и боль от ощущаемого им, или они испытывают таковое через посредство иного ощущаемого. Без наслаждения – это, например, зрение: оно не чувствует наслаждения или боли от цвета, а наслаждается или страдает именно душа, изнутри. Так обстоит дело и со слухом. Ведь если слух страдает от слишком громкого звука, а глаз – от чрезмерно яркого цвета (например, блеска), то [орган чувства] страдает не от того, что он слышит или видит, но от того, что осязает – в нем появляется осязательная боль, а также от снятия такового [раздражителя] в нем появляется осязательное наслаждение. Что касается обоняния и вкуса, то они страдают или наслаждаются при обретении неподходящего или подходящего качества. Осязание же может страдать от осязаемого качества или наслаждаться им, однако порой страдает и наслаждается и без посредства того качества, которое служит первичным ощущаемым, – просто разделением континуальности и его восстановлением.

§ 3.2. Вторая особенность

К особенностям осязания относится также то, что естественный орган (*’āлӣ*), каковым оно ощущает (а таковым служит нервное мясо или мясо с нервом), ощущает через соприкосновение (*мамāссä*), пусть и без какого-либо посредствующего[132]. […]

§ 3.3. Третья особенность

<62> Одной из особенностей осязания выступает и следующая: вся покрывающая тело кожа ощущает осязанием, так что за ним не закреплена отдельная часть тела. […]

§ 4. Разное

§ 4.1. О множественности осязательных сил

Похоже, что сил осязания много, и каждая из них специализируется на соответствующей противоположности. [Например,] сила, которой постигается противоположность теплого–холодного, будет отлична от силы, которой постигается противоположность тяжелого–легкого[133]. […]

§ 4.2. О качественной определенности органа осязания

<63> В случае с осязанием вышло так, что соответствующий ему естественный орган (*’ālя̄*) оказался тождественным [посредствующей между ощущающим и ощущаемым] среде (*bāсыṭä*)[134]. Поскольку же всякая среда сама по себе должна быть лишена передаваемого ею качества, так чтобы при приеме и передаче его ощущающей силе она могла доставлять ей что-то новое, отчего возникало бы претерпевание, а следовательно, таковое ощущалось бы. Ибо претерпевание вызывается лишь чем-то новым[135].

Среда (*мутавассыṭ*), которая не является, к примеру, ни теплой, ни холодной, бывает таковой в двух случаях: во-первых, если она совершенно лишена какой-либо доли от означенных двух качеств[136]; во-вторых, если она имеет некоторую долю от них, но в данном отношении оказалась умеренной.

Раз орган осязания не может быть совершенно свободным от данных [осязаемых] качеств, поскольку сам состоит из них, то его свобода от означенных крайних [качеств] должна обусловливаться смесью и ее умеренностью [в отношении их], дабы он мог ощущать то, что выходит за пределы свойственной ему меры.

§ 4.3. Наиболее тонкое осязание – у человека

Чем ближе к умеренности (*и‘тидāль*) находится смесь осязающего, тем тоньше ее чувствительность (*’алṭаф ’иҳсāс*^{ан}). Поскольку из всех животных человек более близок к умеренности, то он обладает наиболее тонким осязанием.

§ 4.4. У простых элементов, минералов и растений нет чувств

Раз осязание есть первое из чувств, раз земное животное не может быть лишено его и раз оно лишь при умеренном составе (*таркӣб*) способно судить о противоположностях, то отсюда явствует, что у простых [элементов] (ед. *басы̄т̣*) и близких к ним [тел] совершенно отсуствуют чувства[137]. И нет у них жизни, кроме [способности к] росту, каковой обладают некоторые[138] из близких [к простым].

На этом мы завершаем наше рассуждение об осязании. <64>

Глава четвертая
Вкус и обоняние

§ 1. О вкусе

§ 1.1. Между вкусом и осязанием

Вкус (*з̲аўк*) следует за осязанием (*лямс*) по приносимой им пользе, благодаря каковой конституируется тело, а именно побуждение желания к пище и к ее выбору. Оно сходно с осязанием в том плане, что в большинстве случаев вкушающий постигает через соприкосновение (*муля̄масӓ*)[139].

От осязания же он отличается тем, что само соприкосновение не передает вкусового [качества] (*т̣а‘м*) – не так, как, например, соприкосновение с теплым доставляет тепло.

§ 1.2. О слюнной жидкости как среде

Скорее вкус нуждается в среде (*мутавассыт̣*), которая принимает вкусовое [качество], сама будучи без него. Таковой служит слюнная жидкость (*рут̣ӯбӓ лю‘ӓбийӓ*), исходящая из органа, который называется «слюновыделителем» (*миль‘абӓ*).

Если эта жидкость лишена вкусовых [качеств], то таковые передаются адекватно. Но когда с ней смешано какое-то вкусовое [качество], как в случае с горечью у черножелчников (ед. *мамрӯр*) или с кислотой у тех, в чьем желудке имеется кислый сок (*хилṭ ḥāмиḍ*), то передаваемое слюнной жидкостью смешивается с данным вкусовым [качеством], превращаясь в горькое или кислое.

[…][140]

§ 1.3. Вкусовые качества

[Качества,] которые постигаются чувством вкуса, – это сладкость (*ḥаля̄вӓ*), горькость (*марā̄рӓ*), кислость (*ḥумӯдӓ*), терпкость (*кабḍ*), вяжесть (*ʻуфӯ̆сӓ*), острота (*ḥарā̄фӓ*), жирность (*дусӯмӓ*), отвратность (*башā̄ʻӓ*) и пресность / безвкусность (*тафах*)[141]. Видимо, последнее есть словно отсутствие вкуса, как в случае со вкусом воды или яичного белка[142]. […]

§ 2. Об обонянии

§ 2.1. Особенности этого чувства у людей

<65> Что касается обоняния (*шамм*), то человек, хотя и искуснее прочих животных в этом деле, ибо вызывает латентные запахи (ед. *рā̄ʼиḥӓ*) путем трения (*дальк*), а таковое свойственно только ему, и искусственно создает способы их восприятия вдыханием (*истиншā̄к*)[143], чего с ним ни одно другое существо не разделяет, но вместе с тем он не воспринимает запахи настолько сильно, чтобы от них в его представлении (*хайā̄ль*) возникли устойчивые аналоги (*мусӯ̆ль сā̄битӓ*), подобные тем, что вызывают [предметы] осязания и вкуса. Скорее, отпечатки (ед. *расм*) запахов в его душе слабые. Вот почему для запахов у него имеются названия лишь в двух аспектах.

Во-первых, в аспекте соответствия–несоответствия (*мувā̄фиқ–мухā̄лиф*), когда говорится «приятное» (*ṭаййибӓ*) и «неприятное» (*мунтинӓ*) – словно говорится о вкусе как о приятном или неприятном, без представления об [особой] дифференции (*фаḍл*) или [особом] наименовании.

Во-вторых, путем образования названия от названия аналогичного вкуса, <66> когда говорится, [например], о «сладком (*хульвӓ*) запахе» и «кислом (*хӑмыдӓ*) запахе», словно запахи, обычно сопровождающие данные вкусы, относятся к последним и определяются по ним.

По-видимому, у людей постижение запахов схоже с постижением образов (ед. *шабаҳ*) вещей и их цветов у животных с неподвижными глазными [яблоками], которые скорее воспринимают таковые наподобие нечеткого отображения – на манер издали созерцаемого образа для человека со слабым зрением. Но многие животные с неподвижными глазными [яблоками] весьма сильны в восприятии запахов, например муравьи. Похоже, что такие животные не нуждаются в том, чтобы обонять и нюхать, – запахи сами доходят до них посредством воздуха.

§ 2.2. О среде

Средой (*вӑсыҭӓ*) для обоняния также[144] служит тело, у которого нет запаха, например воздух и вода. Именно такие тела несут запах пахнущих [предметов] (ед. *машмӯм*).

§ 2.3. О воззрениях касательно распространения запаха

В отношении запаха люди расходятся во мнениях.

(1) Одни утверждают, что запах доставляется через смешивание среды с чем-то, что распадается и испаряется из пахнущего тела.

(2) Другие полагают, что он доставляется превращением (*истиҳӑлӕ*) самой среды, без перемешивания с чем-либо распадающимся из пахнущего тела.

(3) Еще говорят, что запах доставляется и без смешивания с чем-то другим из данного тела, и без превращения в среде. Это означает, что обладающее запахом тело воздействует на лишенное запаха тело, а между ними находится свободное от запаха тело, так что первое воздействует на среду, но таковая споспешествует (*мумаккин*) воздействию первого на третье – наподобие мнения о передаче звуков и цветов.

Нам следует остановиться на этих [мнениях] и рассмотреть их. […][145]

§ 2.4. Авиценновское мнение

<67> Мы же говорим: возможно, что обоняемым выступает означенный пар; возможно также, что сам воздух испытывает превращение (г. *истаḥāла*) под воздействием обладающего запахом, становясь пахнущим, так что его статус оказывается схожим со статусом пара: вообще всякая вещь, имеющая тонкие частицы, которые способны проникать, такова, что при достижении органа обоняния и соприкосновении с ним – будь та паром или воздухом, превратившимся в запах – [запах] непременно чувствуется. […]

О том, что превращение имеет здесь значение, свидетельствует следующее: если мы сделаем так, чтобы камфара испарялась вплоть до исчезновения всей ее субстанции, то от нее исходит запах, распространяющийся до определенного края; но если мы перенесем ту же камфору в другое место, то от такого же ее [количества] будет исходить запах, который покрывает площадь, во много раз превосходящую ту первую. […] <70>

Глава пятая
Чувство слуха[146]

Рассмотрев осязание, вкус и обоняние, нам подобает поговорить о статусе слуха (*сам῾*). В свою очередь, рассуждение о статусе слуха, говорим мы, предполагает рассуждение о статусе звука (*ṣаўт*) и его сущности. В этом контексте уместно и рассуждение об эхе / отзвуке (*ṣадā*).

§ 1. Звук

§ 1.1. О возникновении звука

И мы говорим: звук не является чем-то, что конституировано само по себе и обладает постоянным (*сābит*) бытием, в отношении которого допускаются суждения о постоянном, каковые допустимы, [например], относительно белизны, черноты и фигуры, так что его можно представить продолжающимся (*мумтадд*) по бытию – не имеющим, например, временнóго начала для своего бытия, как тó допустимо представить в отношении других [означенных вещей]. Нет же, звук, очевидно, есть нечто, возникающее, и возникает оно только при ударе (*кар ʿ*) и отрывании (*каль ʿ*). Удар – это, например, когда стучат по камню или по бревну, в результате чего возникает звук; отрывание – когда одну из двух частей расколотого отсоединяют от другой, как в случае с бревном, которое раскалывают вдоль, отделяя одну половину от другой.

Более того, не при всяком ударе производится звук: если ты очень мягко ударишь по такому телу, как шерсть, то ты не почувствуешь звука. Посему необходимо, чтобы у ударяемого тела было некоторое сопротивление и чтобы движение от того, чем ударяют, по отношению к ударяемому было сильным и сталкивающим – именно тогда оно ощущается. Точно так же, если ты медленно станешь раскалывать вещь или если сама эта вещь не имеет твердости, то при отрывании не будет никакого звука. […] <71>

И та вещь, в которой происходят указанные движения, непременно должна быть чем-то влажным и текучим – либо водой, либо воздухом; так что при каждом ударе и отрывании возникнет движение воздуха или ему подобного. […]

§ 1.2. Каким из трех является звук

И мы должны выяснить, что собой представляет звук:

(1) либо сам удар или отрывание;

(2) либо колебательное (*маўджиййа*) движение, привходящее к воздуху в результате этого;

(3) либо нечто третье, возникающее от этого или сопутствующее ему.

[…][147]

Стало быть, звук есть явление (*ʻāriḍ*), которое возникает от описанного движения, следуя за ним и сопутствуя ему, так что по приходе колебания воздуха или воды к слуховому каналу (а там есть полость, в которой заключен застоялый воздух, каковой приходит в колебательное движение соответственно движению прибывшего к нему; и сзади [в ухе] находится перепонка, по которой стелется нерв, каковой ощущает звук, – он чувствует звук[148]. <72>

§ 1.3. О бытии звука

Касательно статуса звука проблемным является вопрос о том, представляет ли собой он нечто, которое (1) либо существует вовне [слухового канала], следуя бытию [колебательного] движения или сопутствуя ему; (2) либо как звук он возникает, когда слух испытывает его воздействие. Ибо кто-то может полагать, что звук не имеет бытия вовне, а возникает в чувстве от соприкосновения колебательного воздуха; более того, все вещи, которые соприкасаются с данным местом, производят в нем звук, и [непонятно], возникает ли этот звук от колебательного [движения] (*тамаввудж*) воздуха, находящегося в слуховом канале (*самāx̲*), или от самого соприкосновения.

[…] <73>

Отсюда явствует, что у звука есть некоторое бытие вовне[149], но не как что-то актуально слышимое, а лишь потенциально. Таковое подобно одному из свойств (ед. *хайʼä*) колебания, но не само колебание.

§ 1.4. Об ударяющем и ударяемом

[…] <75>

Значит, звук возникает от колебания влажного текучего тела[150], которое оказывается сжатым между двумя соударяющимися и сталкивающимися друг с другом телами. […]

§ 2. Эхо

§ 2.1. О причине возникновения

А эхо возникает от колебания, вызываемого данным колебанием. Ибо когда это колебание, столкнувшись с каким-нибудь препятствием, например горой или стеной, остановится, то между этим колебанием, устремляющимися к удару по стене или горе, и таким ударяемым должно оказаться некоторый другой воздух, который своим давлением отталкивает назад тот [ударяющий воздух], так что у него будет фигура (*шакль*) и свойство (*хай'ӓ*) первого [воздуха].

Это происходит подобно тому, как при бросании шара о стену он должен привести в колебание воздух, который между ним и стеной, и возвратиться назад. Раньше[151] мы уже объяснили, какова причина возвращения означенного шара – пусть таковая и будет причиной возвращения воздуха.

§ 2.2. Звук связан с колебанием именно ударяющего воздуха

Нам остается выяснить, является ли эхо тем звуком, который возникает благодаря колебанию воздуха, представляющему собой вторичное колебание[152], или же [звуком], сопутствующим (*лӣзим*) отскакивающему колебанию первого воздуха.

По-видимому, данный [отзвук вызван] отскакивающим колебанием воздуха, ввиду чего он такого же характера (*сыфӓ*, *хай'ӓ*), что и тот [первоначальный звук]. Скорее, удар, возникающий от этого [первого] воздуха, не порождает сколько-нибудь значимый звук от колебания второго воздуха, ибо удар такого воздуха несильный – был бы он силен настолько, <76> что мог произвести звук, это повредило бы слуху.

§ 2.3. У каждого звука может быть отзвук

Похоже также, что эхо есть у каждого звука (хотя такого эха и не слышно), как у любого света есть отражение.

§ 2.4. Об интенсивности

По-видимому, чаще всего причина неслышимости эха в домах и жилищах заключается в следующем. Если небольшим оказывается расстояние между производящим звук и отражающим его, то [звук и отзвук] не слышатся в два отделенных момента, а одновременно[153], наподобие того как звук удара слышится вместе с самим ударом, хотя в действительности он следует за ним. Но когда отражающее находится на отдаленном расстоянии, временной интервал между двумя звуками четко ощущается.

Если [издающий эхо предмет] представляет собой гладкое твердое тело, то звук сохраняется долго благодаря чередованию его отражения, обусловленному силой отскакивания [от него воздуха]. Так обстоит дело в банях[154].

И такова, видимо, причина, по которой в степи голос певца звучит слабее, чем под крышей. Ибо его голос усиливается эхом, которое ощущается как бы одновременно с самим голосом.

[…]

КНИГА ТРЕТЬЯ

в восьми главах

ЗРЕНИЕ[155]

[Краткий обзор глав]

1. Свет, прозрачное, цвет[156]

При разъяснении указанных понятий отмечается, что тело бывает или таковым, каковое не скрывает расположенное сзади него, и это есть «прозрачное» (*шаффāф*)[157], например воздух; или таковым, каковому свойственно скрывать. Последнее, в свою очередь, бывает двух разрядов: либо таковым, что его можно видеть, не нуждаясь в наличии чего-то еще кроме прозрачной среды, и это – «светящееся» (*муḍы̄ʾ*), например солнце и огонь; либо таковым, что для становления видимым требуется еще наличие светящегося предмета, и это – «цветное» (*муляввaн*). Значит, «свет» (*ḍаўʾ*) служит качеством (*кайфиййä*) тела из первого разряда как такового, «цвет» (*ляўн*) – тела из второго разряда.

Актуальный (*би-ль-фиʿль*) цвет возникает по причине «света» (*нӯр*)[158]: когда цвет падает на какое-то тело, в нем актуально появляется белизна, чернота или зелень.

«Темнота» (*зулмä*) – это отсутствие света (*ḍаўʾ*) у предмета, который может быть освещенным (*мустанӣр*), т. е. видимым.

2. О некоторых учениях и сомнениях касательно света и луча; о том, что свет есть не тело, а возникающее в нем качество[159]

В этой главе Ибн-Сина упоминает о трех [ошибочных] учениях, согласно которым:

(1) свет (*нӯр*, *шуʿāʿ*), исходящий из святящегося (*муḍы̄ʾ*) и падающий на тела, не есть некоторое качество, каковое возникает в них, а представляет собой мельчайшие тела, которые отделяются от светящегося, перемещаются и при падении на тела освещают;

(2) свет (*нӯр*) не имеет [отдельного] смысла (*ма ʻнаʼ*) – он тождествен самому цвету, полностью проявившемуся[160];

(3) свет (*ḍаў ʼ*) солнца есть не что иное, как сильное проявление (*ẓухӯр*) его цвета, но сам этот цвет не виднеется из-за его ослепительного действия.

При обсуждении второго учения указывается и такая его разновидность (помимо третьего учения):

(4) свет-*нӯр* есть сам проявившийся цвет, но свет-*ḍаў ʼ* – это не проявление цвета, а нечто иное, порой скрадывающее цвет.

Критический разбор означенного учения продолжается в следующей главе.

3. Продолжение опровержения учений, противоречащих тому, что свет есть нечто отличное от явленного цвета; рассуждение о прозрачном и сверкающем[161]

В заключение разбора указанных учений Ибн-Сина говорит, что свет-*ḍаў ʼ* представляет собой качество (*кайфиййа̄*), которое по своей самости служит завершенностью / энтелехией (*камāль*) для прозрачного как такового, а также качеством для предмета, который созерцаем (*мубṣар*) сам по себе, а не по иной причине[162]. Несомненно также, что созерцаемый сам по себе предмет скрывает тот, что находится сзади него. Свет-*нӯр* – это качество, которое непрозрачный предмет обретает от светящегося (*муḍы̄ ʼ*) и благодаря которому прозрачное становится актуально прозрачным. А цвет выступает качеством, которое завершается (г. *камуля*) благодаря свету-*ḍаў ʼ* и которое способно делать тело, посредствующее между светящимся (*муḍы̄ ʼ*) телом и другим телом, препятствующим воздействию первого на второе. Значит, тела суть светящиеся, цветные и прозрачные.

Далее критикуется классификация, по которой тело бывает или (1) видимым благодаря присущему ему самому некоторому качеству, или (2) видимым благодаря некоторому качеству в чем-то ином – такое тело и есть «прозрачное»; тело из первого деления бывает или (1.1) видимым в прозрачном само по себе – и таковое есть «светящееся» (*муḍы̄ ʼ*), или (1.2) видимым не так; тело из последнего деления бывает или (1.2.1) видимым при условии наличия света-*ḍаў ʼ* – и таковое есть «цветное», или (1.2.2) видимым

при условии наличия темноты (наряду с условием о наличии прозрачного), как в случае со сверкающими (г. *ляма'а*) ночью предметами.

4. Рассмотрение некоторых [других] учений о цветах и их возникновении[163]

Здесь критикуются мнения о том, что

(1) [цвет реально не существует сам по себе]; например, (1.1) белый цвет возникает (г. *такаввана*) от воздуха и света (*ḍаў'*), а черный – от противоположного этому; или (1.2) вода служит причиной для черного;

(2) реальным (*би-ль-ẖаḳыḳӓ*) цветом выступает черный, который служит основой (*'аṣл*) для других цветов;

(3) все [четыре] стихии (ед. *'усṭуḳусс*) суть прозрачные, а цвета возникают в результате их сочетаний;

(4) тело не бывает без некоторого цвета, так что нет никакого прозрачного.

На самом же деле, заключает Ибн-Сина, цвета существуют (*маўджӯдӓ*). Но их бытие (*вуджӯд*) не [состоит в] том, что они суть светы (ед. *ḍаў'*); и светы не представляют собой проявления (ед. *ẓухӯр*) их. Вместе с тем цвета без светов не будут актуально таковыми[164]. Прозрачное также существует (*маўджӯд*).

5. Разногласие учений о зрении; опровержение порочных учений исходя из самих реалий вещей[165]

В начале главы приводятся три взгляда на механизм зрительного процесса:

(1.1) от глаза исходят лучи (ед. *шу'ā'*) в виде конуса, основание которого составляет созерцаемый предмет;

(1.2) от глаза исходят лучи, при соединении которых со светящимся воздухом последний становится орудием (*'āлӓ*) для глаза – посредством него он видит предметы;

(2) форма (*ṣӯрӓ*), или образ (*шабаẖ*), созерцаемого предмета доходит до зрительного органа, запечатлеваясь (г. *инṭаба'а*) в нем[166].

Первые два взгляда известны как учение о лучах (*шу'ā'āт*), третий – как учение об образах (*'ашбāẖ*), или о запечатлении (*инṭибā'*). Как доказывает Ибн-Сина, истинным является именно

последнее учение[167]: свет (*ḍаў'*), падая на цветной предмет, переносит его форму / цвета (а точнее подобие этой формы – *шабаḫ* / образ) посредством прозрачной [среды] до хрусталика[168], а тот передает его зрительному духу (*рӯḫ*).

6. Опровержение их учений [о лучах] исходя из полагаемых ими же вещей[169]

7. Разрешение их возражений и завершение рассуждения о созерцаемых [предметах], различно расположенных по отношению к прозрачным и гладким[170]

8. Причина кажимости одного предмета как двух; [об общих ощущаемых][171]

Ибн-Сина указывает здесь четыре причины означенной кажимости[172].

В конце данной главы[173] говорится об общих ощущаемых (*маḫсӯсāт муштаракӓ*) – о том, что воспринимается всеми или большинством наших чувств посредством ощущаемого, свойственного каждому из них[174], без нуждаемости в отдельном чувстве для восприятия таковых. Сюда относятся: величина (*миḳдāр*); расположение (*ваḍ'*); число (*'адад*); движение (*ḫаракӓ*) или покой (*сукӯн*); фигура (*шакль*); близость (*курб*), удаленность (*бу'д*), соприкасание (*мамāссӓ*) и т. п.

Посредством цвета зрение постигает все указанные вещи, хотя, видимо, к постижению им движения и покоя причастна иная (нежели чувство) сила, [посредством разума].

Осязание постигает все это чаще всего через твердость–мягкость, а порой – через тепло–холод.

Вкус величину (*'изам*) постигает путем многократного пробования [вкуса данного предмета], число – через ощущения многих вкусов в телах; движение–покой и фигуру – почти постигает, но слабо, опираясь на осязание.

Обонянием почти не постигается величина, фигура и движение–покой; но им постигается число, при содействии разума или

эстимации, когда душа познает, что сразу переставший издавать запах перестал быть, а сохранивший запах остался в бытии.

Слух не постигает величину (хотя [разумная] душа может порой подсказать ему об этом), но постигает число, движение–покой (при содействии души), а постигаемая им фигура – это фигура звука, а не самого тела.

Больше всех число заслуживает называться «общим», ибо в нем соучаствуют все [пять] чувств.

Ибн-Сина возражает против предположения о том, что у указанных общих ощущаемых должен иметься отдельный орган чувства, постигающий их.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ
в четырех главах

ВНУТРЕННИЕ ЧУВСТВА

Глава первая
Общее рассуждение о внутренних чувствах у животного[175]

§ 1. Обоснование бытия общего чувства

<145> Общее чувство (*аль-ḥисс аль-муштарак*) представляет собой нечто иное, нежели то, что полагают некоторые в качестве общего чувства, соответствующего общим ощущаемым предметам[176]. В действительности общее чувство есть та сила, которой передается все чувственно воспринимаемое[177].

(1) Если бы не было единой силы, посредством которой цветное и осязаемое воспринимаются [вместе], то мы не могли бы различать их, говоря: это [цветное] не есть то [осязаемое]. Даже при допущении, что такое различение – дело разума, должно быть так, чтобы разум постиг их вместе, дабы мог различить их, ибо (как мы разъясним ниже) разум не в силах воспринимать их как чувственные и в том виде, в каковом они передаются от чувственного. Но ведь бывает, что мы различаем их; следовательно, они должны быть собраны вместе у различающего, который собирает их либо в самом себе, либо в чем-то другом[178]. Однако, как узнаешь позже, невозможно, чтобы этим служил разум. Следовательно, это происходит в иной силе.

(2) Если бы в представлении (*ḫайāль*) неразумных животных, испытывающих, например, влечение к вкусному, такая-то форма предмета не ассоциировалась бы с тем, что он приятен на вкус, то при виде его они не устремились бы его съесть. Точно так же, если бы мы не отождествляли вот этого белого [человека] с таким-то певцом, то, заслышав его пение, не могли бы установить, кто именно поет, и наоборот.

(3) Кроме того, не было бы у животного [силы], в которой собираются формы чувственных предметов, его жизнь была бы невозможной: обоняние, например, или голос не указывали бы им на вкус[179], а образ палки не напоминал бы им о [причиненной ею] боли, <146> дабы они бежали от нее. Поэтому у таких форм непременно должен быть какой-то единый собирающий принцип внутри [души].

(4) К существованию этой силы подводит рассмотрение некоторых вещей, свидетельствующих, что у [души] имеется соответствующее орудие, отличное от внешних (*зāхирā*) чувств. В частности, страдающему от головокружения кажется, что все вращается. Ведь это происходит либо из-за какой-то акциденции, привходящей к видимым предметам, либо из-за акциденции, привходящей к орудию зрения. А поскольку в видимых предметах нет ничего такого, то это должно происходить в другом. И действительно, головокружение имеет место только по причине движения пара, наличествующего в мозгу и в находящемся там духе (*рух*), который собственно и претерпевает вращение. Значит, расположенная там сила и есть то, в кое привходит нечто уже миновавшее, и именно посредством нее у человека случается головокружение при думах о некоем вращающемся, – такое не вызвано ни чем-то в области головы, ни в имеющемся там духе[180].

(5) Точно так же обстоит дело, когда торопятся представить движущуюся точку в виде прямой линии или круга, как об этом уже говорили[181]. И таков обман зрения и слуха у тех, у кого не в порядке внешнее чувство или, например, когда он зажмуривается: причиной тому служит не что иное, как появление данных представлений в этом начале[182].

(6) Или взять воображаемые картины, возникающие в сновидениях. Это либо обусловлено образами, находящимися в каком-то хранилище, тогда все находящееся там непременно предстало бы перед душой, а не только определенная их часть, которая одна видится и слышится; либо они представлены в другой силе. Последняя же может быть или внешним, или внутренним чувством. Но внешнее чувство не действует во время сна, а к тому же воображаемые цвета появляются и у человека с выколотыми глазами. Значит, таковым может быть <147> только какое-то внутреннее

чувство, которое должно служить принципом для внешних чувств. И когда эстимативная сила начальствует, собственно им она приступает к осмотрению находящихся в хранилище [образов], даже во время бодрствования, и при хорошем схватывании их они созерцаются словно в действительности.

Эта сила есть та, что называется «общим чувством». Она служит центром чувств: от нее развертываются [чувственные силы] и к ней ведут чувства. В действительности именно она и осуществляет ощущение[183].

§ 2. Обоснование бытия представляющей силы

Но удерживание того, что воспринимается этой силой, есть дело другой силы, которая называется «представляющей» (*хайāль*, *муṣаввирā*) или «воображающей» (*мутаχаййилā*). Правда, порой терминологически различают «представляющую» и «воображающую» силы, и мы придерживаемся такого различения.

Общее чувство и представление таковы, что они словно составляют единую силу, различаясь не по субстрату, но только по форме. Ведь воспринимать не то же самое, что сохранять. Поэтому форму чувственного сохраняет сила, которая именуется представляющей силой. Таковая никак не выносит суждение, а лишь сохраняет. Что же касается общего чувства и внешних чувств, то они способны выносить определенные суждения: например, что данная движущаяся вещь – черная, или что данная красная вещь – кислая. Посредством же сохраняющей [силы] можно выносить суждение о каком-либо сущем только в отношении его самости, констатируя наличие у него соответствующей формы.

§ 3. Обоснование бытия воображающей / мыслительной силы

Далее, мы достоверно знаем, что нашей природе свойственно сочетать ощущаемые предметы друг с другом и отделять их друг от друга, но не так, как это было дано во внешнем [мире], и не в плане суждения (*маṣдыḳ*) о наличии или отсутствии чего-либо из них. Значит, у нас должна быть какая-то сила, благодаря ко-

торой мы совершаем это. И сия сила называется «мыслительной» (*муфаккирӓ*), если она используется разумом, и «воображающей» (*мутаx̱айилӓ*), если она используется какой-то животной силой.

§ 4. Обоснование бытия эстимативной силы

Далее, о чувственно воспринимаемых предметах мы [способны] выносить суждение посредством понятий (ед. *ма‘нӑ*), которые мы не воспринимаем чувством, – либо потому что они по своей природе совершенно не поддаются чувству, либо они чувственные, но мы их не ощущаем во время вынесения суждения. <148> Примером нечувственных по своей природе [объектов] служит враждебность, злость и антипатия, каковые в образе волка воспринимает овца, короче говоря, – понятие, которое отталкивает ее от волка; или же симпатия, каковую овца воспринимает в своем хозяине, короче говоря, понятие, которое влечет ее к хозяину. И все это суть вещи, которые воспринимаются животной душой, тогда как чувство вовсе не дает знать о чем-либо из оных. Следовательно, эта сила, посредством которой душа воспринимает таковые, есть иная сила, которую мы называем «эстимативной» (*вахм*). Что же касается чувственных, то это, например, когда при виде желтой вещи мы выносим суждение, что она есть мед и сладкое, ведь это не передается [душе] чувствами в данный момент, хотя оно и принадлежит к роду чувственно воспринимаемого. И само суждение совершенно не есть нечто чувственно воспринимаемое, хотя его части и принадлежат к роду чувственно воспринимаемого. [Оно] не воспринимается [душой] в данный момент, но только является просто суждением, которое мы выносим и которое может быть ошибочным. И такое суждение есть дело этой [эстимативной] силы.

У человека эстимативная сила имеет особые функции (*’аx̣кӑм*). Так, она заставляет душу отрицать существование вещей, которые не воображаются этой силой, и отказаться верить (*тасдӣқ*) в них. Следовательно, такая сила непременно наличествует у нас. И она есть главная выносящая суждение сила у животного, но это ее суждение не есть чистое (*фаṣл*) суждение наподобие умственного суждения, но образное суждение, которое сочетается с парти-

кулярной и чувственной формой. От него-то и исходит большинство животных деяний.

§ 5. Запоминающая-вспоминающая сила

Воспринимаемое общим чувством обыкновенно называют «формой» (*ṣӯрӓ*), а воспринимаемое эстимативной силой – «понятием / интенцией» (*ма‘нӓ*). И у каждого из них есть свое хранилище. У воспринимаемого общим чувством, т. е. у формы, хранилищем служит представляющая (*хайалиййӓ*) сила, которая расположена в передней части мозга. Поэтому при повреждении этого места этот способ представления нарушится – либо мы станем воображать не-сущие формы, либо находящиеся в нем формы с трудом удерживаются там.

Хранилищем же для воспринимаемого эстимативной силой выступает <149> сила, которая называется «запоминающей» (*ḥафиẓӓ*). Она пребывает в тыльной части мозга. Вот почему при повреждении этого места нарушается хранение соответствующих понятий.

Эта сила также называется «вспоминающей» (*мутазаккирӓ*)[184]. Запоминающей силой она является постольку, поскольку она сохраняет наличествующие в ней [понятия], а вспоминающей – вследствие быстроты ее готовности вновь закрепить, восстановить находящееся в ней. Это бывает тогда, когда эстимативная сила приступает посредством своей воображающей силы к осмотру находящихся в представлении форм одной за другой, словно созерцая вещи, к которым относятся данные формы. Когда перед ней предстает та форма, вместе с коей она восприняла и пропавшее понятие, последнее вновь виднеется ей, как в свое время виднелось извне, и запоминающая сила закрепляет его у себя, как она закрепила его извне. Так эта сила окажется вспоминающей.

Порой [процесс вспоминания] следует от понятия к форме. В таком случае вспоминание искомого не связано с хранилищем памяти, а с хранилищем представления[185]. И его воспроизведение осуществляется либо путем возвращения к наличествующим в памяти понятиям, так что понятие вынуждает разглядеть форму, которая вновь и утвердится в представлении, либо путем обращения к чувству. Примером первого [способа] служит случай, когда

человек, забывший о познанной ранее связи между [данным понятием] и соответствующей формой, приступает к рассмотрению действия, на которое была направлена эта [форма]. По постижении сего действия и понимании, какие вкус, фигура и цвет подходят ему, эта связь [вновь] утверждается для человека как связь с данной формой в представлении и тем самым восстанавливается данная связь в запоминающей силе, поскольку хранилищем действия служит запоминающая сила, ибо она относится к понятиям. А если у человека остается сомнение или неясность в отношении [полученного] таким способом, то [у него имеется и второй способ] – когда чувство доставляет ему форму соответствующего предмета, и она опять утвердится в представлении, а связь с ней вновь восстановится в запоминающей силе.

§ 6. О соотношении этих сил

<150> Похоже, что та сила, которая сочетает форму с формой, форму – с понятием, понятие – с понятием, и есть эстимативная сила со стороны субстрата, но не в том аспекте, в каком она выносит суждение, а в той мере, в какой она действует, чтобы прийти к суждению. Она расположена в средней части мозга, дабы она поддерживала связь с хранилищем понятий и хранилищем форм.

Возможно также, что сама эстимативная сила является мыслительной, воображающей и вспоминающей, и это она выносит решения (*хāкимӑ*). Так что своей самостью она оказывается судящей, а своими движениями и действиями – воображающей и вспоминающей: воображающей в плане воздействия на формы и понятия, вспоминающей в плане результата этого действия. Тогда запоминающая сила будет для нее хранилищем.

Еще возможно, что преднамеренное (*би-ль-ḳасд*) воспоминание свойственно только человеку и что хранилищем для форм служит представляющая сила (*муṣаввирӑ*, *ḫайāль*), а хранилищем для понятий – запоминающая сила.

Не исключено и то, что эстимативная сила своей самостью выступает в качестве судящей и воображающей, а своими движениями – в качестве воображающей и вспоминающей. <151>

Глава вторая
Действия представляющей и мыслительной сил из числа этих внутренних чувств; о сне и бодрствовании, истинном и ложном сновидении и об одной из особенностей пророчества[186]

§ 1. Представляющая сила как хранилище

Репрезентативная сила (*ḳуввä муṣаввирä*), или представление (*ẖайāль*), является последней силой, в которой утверждаются формы сенсибилий / чувственных [предметов] (*маẋсӯсāт*). К сенсибилиям таковая обращена через посредство общего чувства, которое передает оной для хранения [образы], сообщающиеся ему от [внешних] чувств.

Сия сила способна хранить в себе и вещи, не взятые от чувств. В самом деле, мыслительная сила может распоряжаться находящимися в представлении формами, соединяя их или расчленяя, поскольку они суть ее объекты. Полученную таким образом форму она может сохранять там, [хотя представление] не служит хранилищем для данной формы как относящейся к какой-то вещи и поступающей изнутри или извне, но служит ей хранилищем постольку, поскольку она так абстрагирована, и если бы эта форма с наличествующим в ней соединением или расчленением пришла извне, то сия сила утвердила бы ее [в себе]. Равным образом, если по какой-то другой причине – со стороны воображения, мышления (*фикр*) или чего-либо из небесных конфигураций (*ташаккулāт*) – означенной силе случится представлять определенную форму, и если при этом ум (*зихн*) упускает ее из виду и не совершает положенное ему [попечительское] действие, то данная форма может запечатлеться и в само́м общем чувстве таким образом, что [человек] слышит звуки и видит цвета, которые не существуют вовне и не обусловлены существующими вовне причинами. Чаще всего сие происходит <152> при бездействии умственных сил или беспечности эстимативной силы, при отвлеченности разумной души от попечительства над воображающей и эстимативной силами. Тогда усиливается собственное действие представляющей и вообра-

жающей сил до такой степени, что они чувственно представляют поступающие к ним формы.

§ 2. Душа может отвлечься от соответствующего занятия

Остановимся подробнее на этом. Ниже[187] мы покажем, что все упомянутые силы принадлежат одной душе, и они суть ее служанки. Принимая сие, [нетрудно] понять, что если душа занимается некоторыми из этих сил, то такое занятие отвлекает ее от содействия другим силам в их действиях или от удержания их при впадении в заблуждение и от возвращения их на правильный путь. Ведь когда душа занята внутренними вещами, она отвлекается от утверждения внешних вещей, не давая чувственно воспринимаемым образам подобающего им утверждения; коли же таковая занята внешними вещами, она отвлекается от пользования внутренними силами, а когда ее внимание полностью обращено на внешние чувственные вещи, ее воображающая и запоминающая силы слабеют. Если она увлечена действиями силы вожделения, прекращаются ее действия со стороны силы гнева; а если она увлечена действиями силы гнева, прекращаются ее действия со стороны силы вожделения. И вообще, коли душа направлена на совершение двигательных действий, то слабеют ее воспринимающие действия, и наоборот.

Когда душа не занята действиями одной силы, отвлекаясь от другой, но словно стоит в стороне от них, то случается, что наиболее мощная и действенная берет верх. А если из-за ее занятия определенной силой или из-за чего-либо акцидентального она отвлекается от воспитания какой-то силы, которую [разумная сила] души или эстимативная сила удерживают от чрезмерных действий, то той силе будет предоставлена свобода действий, и она самолично станет распоряжаться своими деяниями, по природе свойственными ей.

Такая отвлеченность души от занятия действиями одной или нескольких [своих] сил может быть вызвана <153> либо разрушением или ослаблением, препятствующим ей в полной мере совершать [надлежащие действия], как это бывает при болезни или

страхе; либо отходом ее на покой, как во время сна; либо чрезмерным увлечением конкретной силой.

§ 3. Как душа отвлекает воображение от его действия

Воображающая же сила такова, что душа может отвлечь ее от собственного действия двумя способами.

§ 3.1. Первый способ

Иногда бывает, что душа занимается внешними чувствами, направляя на них силу представления и побуждая ее двигаться передающимися от них [образами] так, что она окажется закрытой для [утверждения в ней сложных образов, составленных] воображающей-мыслительной силой. В таком случае и воображающая сила будет отвлечена от свойственного ей действия, и представляющая сила будет отвлечена от обращения исключительно к воображению: тот [участок] из общего чувства, в коем нуждаются обе эти силы, будет занят внешними чувствами. Таков один способ.

§ 3.2. Второй способ

Иной раз душа использует воображающую силу в своих собственных действиях, таких как различение (*тамӣз*) и мышление (*фикр*). Сие, в свою очередь, происходит двумя путями. Один из них состоит в том, что душа овладевает воображением, используя его, а с ним и общее чувство, в деле соединения и расчленения некоторых форм соответствующим определенному намерению души образом, причем воображающая душа оказывается не способной действовать согласно своей природе, но разумная втягивает ее в сие дело. Второй путь связан с тем, что душа отвращает воображение от тех воображаемых [образов], кои не соответствуют вещам вовне [ума], так что оно окажется не в состоянии представлять их образно.

Если сила воображения окажется отвлекаемой с обеих этих сторон, то ее действие ослабевает. А если снимется такое отвлечение с обеих сторон (как в случае сна), или только с одной сто-

роны (как при болезнях, которые ослабляют тело и отвращают душу от разумения (*ʿaḳль*) и различения, или при <154> страхе, когда душа слабеет до такой степени, что она едва ли не допускает и невозможное, словно отказываясь от разума и управления посредством оного), то воображающая сила может усиливаться, обращаться к представляющей силе и использовать ее, а при таком упрочении союза этих двух сил представляющая сила становится более действенной. Тогда находящиеся в ней [иллюзорные] формы проявятся в общем чувстве и будут видны словно наличествующие извне, ибо впечатление, воспринимаемое от поступающего извне и от поступающего изнутри, есть тот образ, что утвердится в ней, и оба [впечатления] отличаются лишь отношением[188]. А раз ощущается именно образ, то при появлении в [общем чувстве исходящего изнутри] образа его статус окажется таким же, как статус поступающего извне. Вот почему умалишенный, страшащийся, недомогающий или спящий видит призраки (ед. *шабаḳ*) и слышит голоса словно они реальны, как при нормальном состоянии. Но как только разум обратится к таковым, притянув к себе силу воображения так, чтобы она опомнилась, эти призраки и видения тут же исчезнут.

§ 4. Пророческая особенность, связанная с воображением

Бывает так, что у некоторых людей воображающая сила создана настолько мощной и доминирующей, что чувства не овладевают оной и представление не ослушивается ее, а сама душа такая сильная, что ее направленность на чувства не нарушает ее обращение к разуму и разумным вещам. У таких людей во время бодрствования возникает то, что у других появляется во сне в том состоянии, о котором мы еще будем говорить, – состоянии, когда спящий воспринимает невидимые [вещи] (*магӣбāт*), постигая (г. *таḫаḳḳаḳа*) их самих (*би-ḫāли-хā*) или их подобия (*миṩāль*). У них такое [состояние] может иметь место наяву, и порой при этом они в конце концов отрешаются от чувственных [предметов], словно падая в обморок, но порой сие не случается. Временами они видят саму вещь, а временами им представляется ее

подобие, по той причине, по которой спящему представляется подобие соответствующей вещи, как об этом будет сказано ниже. Иногда им представляется некоторый образ (*шабаḫ*), и в их имагинативной силе утверждается, что воспринимаемое ими есть не что иное, как исходящее от сего образа обращение (*ḫитāб*), [выраженное] устно в словах, которые можно запомнить и [впоследствии] зачитать [другим].

Такова пророческая [особенность] (*нубуввā*), свойственная воображающей силе. Имеются и другие пророческие [особенности], которые будут еще разъяснены[189].

[…] <156>

§ 5. Сон и видения

§ 5.1. О видениях и их толковании

Когда в состоянии бодрствования душа воспримет какую-то вещь или в состоянии сна она соединится с ангельским миром (*малякӯт*), как мы это разъясним ниже, и если эта [воображающая] сила, пребывая в покое или подчиняясь [душе], даст ей возможность хорошо утвердить [в запоминающей силе] воспринимаемое, а не ограничит время этого утверждения, то данная форма прочно и адекватно установится в запоминающей силе, так что душа не нуждается в воспоминании (*таẓаккур*), коли это имело место во время бодрствования, или в истолковании (*та‘бӣр*), если это имело место во сне, или в интерпретации (*та’вӣль*), коли это было откровением (*ваḥй*), ибо в этом отношении толкование (*та‘бӣр*) и интерпретация схожи с воспоминанием.

Но если душа надлежащим образом не утвердит увиденное в запоминающей силе, так что параллельно каждой простой вещи, увиденной во сне, воображающая сила выставит простой или сложный образ (*ḫайāль*), либо параллельно сложной вещи, увиденной во сне, она выставит простой или сложный образ, т. е. если увиденное там она имитирует посредством аналога (*муḥākāт*), состоящего из форм и понятий, то действие души по утверждению в себе увиденного будет слабее, нежели действие представляющей или запоминающей сил по утверждению передаваемого посред-

ством воображения. И в памяти (*зикр*) утвердится не само увиденное из ангельского мира, а только его аналог.

Часто бывает, что увиденное из ангельского мира есть нечто вроде начала и основы, но воображение настолько овладевает душой, что таковое ее отводит от завершения видения, и впоследствии она станет совершать переходы один за другим, не подражая при этом ничему из обычно видимого из ангельского мира (ибо связь с сим миром уже прервалась). <157> Получается такая разновидность видения (*ру'йа̄*), в которой лишь незначительная часть допускает толкование (*'иба̄рä*), а все прочее есть просто бессвязные сны (*'адга̄с 'ахля̄м*), а те видения, в коих господствует воображение, непременно нуждаются в толковании.

Иногда случается, что человеку в самом его видении предстоит толкование оного. На самом деле, это есть воспоминание. Ибо подобно тому как мыслительная сила может сначала переходить от оригинала к аналогу благодаря существующей между ними связи, точно так же допустимо, чтобы она переходила от аналога к оригиналу. И такое [возвращение к оригиналу] порой происходит таким образом, что этой силе видится, будто кто-то словесно разъясняет сие ей. А порой происходит иначе – когда она словно по-настоящему видит данную вещь, без того чтобы душа связалась с ангельским миром, но имеет место подражание воображающей силы аналогу, благодаря чему [душа] возвращается к оригиналу.

Такого рода истинное видение может возникнуть [исключительно] от воображения, без помощи какой-либо иной силы. И если оно отталкивалось от самого оригинала, то имеет место возвращение [от аналога] к нему. Но иногда это представляет собой имитацию аналога, и в таком случае потребуется еще одно истолкование. Подобных же вещей и состояний не исчислить.

Среди людей встречаются такие, чьи сновидения (*'ахля̄м*) бывают более истинными. И это бывает, если их души привыкли [говорить] истину и подавлять ложное воображение. Большинство же людей, у которых видение толкуется в самих видениях, таковы, что они пребывают озабоченными соответствующим видением, а когда они уходят ко сну, эта озабоченность остается, и воображающая сила воспроизводит подражание в порядке, обратном первоначальному[190].

Так, рассказывают, что царь Ираклий увидел сон, который сильно взволновал его, и никто из толкователей не дал ему удовлетворительного объяснения. И вот царь заснул, и во сне ему открылось толкование сего видения. В нем содержались возвестия о вещах, которым предстояло случиться в мире, особенно в столице и государстве. Эти предвещания записали, и впоследствии все оказалось так, как ему было истолковано во сне. Такие случаи известны и в отношении других лиц[191].

§ 5.2. О видениях наяву

Среди тех, кто подобные вещи видит наяву, есть такие, кто видит это благодаря возвышенности и мощи своей души, <158> благодаря мощи его воображающей и запоминающей сил, когда чувственное не отвлекает ее от собственных действий. Есть также и те, кому видится это потому, что у него отсутствует [умо]различение (*тамйīз*), – его душа [чем-то] отвлечена от оного. Тогда у него будет сильное воображение, и он окажется способным в состоянии бодрствования принять [исходящие из] невидимого [мира] вещи[192].

Действительно, в деле принятия эманации невидимого (*гайб*) душа нуждается во внутренней силе двояким образом: во-первых, для такого представления в ней частного понятия, которое будет сохранено; во-вторых, для помощи душе и для действия сообразно ее намерению, вместо того чтобы она отвлекала душу, привлекая на себя ее внимание. Значит, должна быть какая-то связь между невидимым, с одной стороны, душой и внутренней воображающей силой, – с другой, а также связь между душой и внутренней воображающей силой. Ведь если чувства используют оную или разум использует ее упомянутым выше умственным образом, внутренняя воображающая сила не способна будет заняться иными делами. Это подобно зеркалу, которое перевернули с одной стороны на другую: из-за внезапной перемены в нем не отражаются многие вещи, которые там могут отражаться. И независимо от того, кто отвлекает внутреннюю воображающую силу, – чувство ли это или контроль со стороны разума, – при отсутствии оного почти устанавливается необходимая связь между невидимым, с одной стороны, душой и воображающей силой, – с другой, а так-

же связь между душой и воображающей силой, и в последней появляется соответствующий [образ].

§ 5.3. О предсказаниях во время сновидений

Поскольку рассуждение о воображении коснулось и вопроса о сновидениях, не помешало бы вкратце поговорить о начале, от которого исходят предвещания (ед. *’инз̄ар*) во время сновидений, излагая положения, обоснование коих дается именно в «Первой философии»[193].

Итак, понятия (ед. *ма‘нā*) всех вещей в мире – прошлых, настоящих и будущих – находятся, с одной стороны, в знании Творца (*аль-Бāри’*) и интеллектных ангелов (*малāʼикä ‘ақлиййä*), а с другой стороны – в душах небесных ангелов (*малāʼикä самāвиййä*)[194]. Об обоих этих аспектах будет разъяснение в другом месте[195].

Человеческие же души больше соответствуют этим ангельским субстанциям, нежели чувственным телам. И [со стороны этих субстанций] нет ни сокрытия, ни скупости, ибо сокрытие имеет место со стороны приемлющих [душ] – либо поскольку они погружены в тела, либо поскольку они запятнаны вещами, которые тянут их вниз. <159> Но при малейшем освобождении от таких действий сии [души] приступают к созерцанию соответствующих вещей. И первейшим образом в них утверждается то, что связано с данным человеком, его родней, селением или областью. Вот почему большинство значимых сновидений касаются исключительно видевшего их человека и его окружения. Кто тяготеет к интеллигибелиям, тому именно таковые и представляются; а кто заботится о благе людей, тот увидит его и найдет к нему верный путь; и так далее.

Однако не все сновидения истинны иль таковы, что заслуживают внимания. Ибо не все произведенные имитации основаны на эманации из ангельского мира в душу, и большинство таких [эманирующихся понятий] происходит тогда, когда эта сила уже перестала имитировать более близкие к ней вещи. А среди последних есть как естественные, так и волительные.

Естественные – это вещи, которые возникают по причине смешивания [четырех] смесей (ед. *х̱илт̣*) с тем [параобразным] ду-

хом (*руḫ*), на который опирается представляющая и воображающая сила. Они-то и есть первое, что воображающая сила имитирует и чем она занимается. Она также может имитировать боли и иные вещи, привходящие в тело. Так, если извергающая сперму сила возбудится, то воображение имитирует такие образы, к соитию с которыми склоняется душа. Страждущему от голода имитируется пища. А у кого нужда к испражнению, тому имитируется предназначенное для этого место. Если же какой-либо орган становится теплым или холодным из-за жары или холода, то человеку имитируется, будто этот орган находится в пламени или в студеной воде. Примечательно, что, подобно тому как от движения природы к извержению спермы может возникнуть определенное воображение, точно так же по какой-то причине может вообразиться желанный образ, и природа устремится к накоплению спермы и посылке духа, расширяющего орудие совокупления, а порой и извергающего сперму. Это может случиться и во сне, и наяву, даже при отсутствии возбуждения и похоти.

Что же касается волительных вещей, то когда во время бодрствования душа, заинтересовавшись каким-то делом, предается созерцанию и обдумыванию его, и когда человек заснет, соображение начинает имитировать это дело или нечто из такого рода. Сии суть остаточные мысли, возникающие во время бодрствования, и все они – бессвязные сновидения (*ʾaḍgāc̲ ʾaḫlām*). Однако иногда подобные сновидения происходят под влиянием небесных тел, которые соответственно их отношениям и отношениям их душ производят в воображении <160> формы сообразно [его] способности, без того чтобы эти формы возникли из созерцания чего-либо из мира невидимого и предвещания (*ʿālям аль-гайб ва-ль-ʾинз̲ār*).

Нуждающееся в толковании видение – то, что не относится ко всей этой области, а значит, о нем известно, что оно возникло по внешней причине и что оно имеет определенный смысл (*далāля*). Вот почему большей частью не являются истинными видения поэтов[196], лгунов, злодеев, пьяниц, больных, скорбящих и впавших в дурное настроение или мысли. И именно поэтому чаще всего истинными бывают видения, что происходят на рассвете, ибо в это время все мысли (ед. *х̲āṭыр*) пребывают в покое, движения образов (ед. *шабаḫ*) уже стихли, а если в состоянии сна в такое время

воображающая душа не занята телом и не оторвана от запоминающей и представляющей сил, но владеет ими, то ей подобает хорошо служить душе в сем деле, поскольку душа непременно нуждается в том, чтобы форма поступающего из [ангельского мира] правильно запечатлевалась в этих силах, – сама сия форма или [хотя бы] ее аналог.

§ 5.4. Истинные видения связаны с соразмерной смесью

Да будет также известно, что наиболее истинные сновидения бывают у людей с наиболее соразмерными [телесными] смесями (ед. *мизāдж*).

Ибо человек с сухой (*йāбис*) смесью, хотя и хорошо запоминает, но не очень хорошо приемлет.

Человек с влажной (*раṭыб*) смесью, хотя и приемлет хорошо, однако быстро утрачивает, словно и не принимал, не запомнил хорошо.

Человек с горячей (*ẋāрр*) смесью таков, что его движения беспорядочны.

Человек с холодной (*бāрид*) смесью – тупой.

Самым же истинным [в своих видениях] является тот, кто привык к правдивости (*ṣыдḳ*). Ибо привычка ко лжи и к дурным мыслям делает воображение негодным в своих движениях, не поддающимся воздействию разума. Оно будет словно воображением того, чья смесь пришла в расстройство[197].

§ 5.5. О сне и бодрствовании

Поскольку все это связано со сном (*наўм*) и бодрствованием (*йаḳзā*), то мы должны вкратце разъяснить, что собой представляют сии.

Бодрствование, говорим мы, есть состояние, когда душа пользуется чувствами или двигательными силами, внешне [действующими] волительно, а не по необходимости. Сон же есть отсутствие этого состояния – душа отвлекается от внешнего, уходя внутрь себя.

<161> Такое отвлечение вызывается одним из таких факторов: или усталостью (*калāль*), возникающей у души с [внутренней] стороны; или заботой, появляющейся с той же стороны; или неповиновением ей органов.

Усталость же наступает, когда та вещь, которая называется «духом» (*рӯх*) и о которой ты узнаешь в соответствующем месте[198], рассеивается и слабеет, поэтому не может развернуться, уходя внутрь, а за ней следуют силы души[199]. Порой усталость вызывается телесными движениями, мыслями или страхом. От страха может появляться сон и даже наступить смерть. Мысли могут вызывать сон и с другой стороны: они нагревают мозг, вследствие чего туда притягивается влага, мозг заполняется ею и от этого засыпает.

Усталость возникает по внутренней озабоченности, когда, [например], внутри тела собираются вместе пища и влага, что требует прихода к ним духа, со всем своим природным теплом, дабы полностью обеспечить пищеварение. Тогда внешние [чувства] перестают действовать.

Неповиновением органов вызывается усталость, если, [например], нервы заполнятся и закупорятся испарениями и пищей, проникающей в них, дабы быть переваренными; или же если дух тяжелеет из-за наполнения влагой.

А бодрствование бывает по причинам, противоположным этим. В частности, его вызывают сушащие факторы – такие как теплота и сухость; или окончание отдыха; или завершение духом пищеварения и его возвращение к распространению [по всему телу]; или дурное состояние, которое отвлекает душу от ухода внутрь, побуждая к внешнему, – например, гнев, опасение чего-то грядущего или перенесение какой-то боли. […] <162>

Глава третья

Действия вспоминающей и эстимативной сил; о том, что все эти силы действуют посредством телесных орудий

Завершив рассуждение о статусе воображающей (*мутахаййиля*) и представляющей (*муṣаввира*) [силах], нам следует рассмотреть статус вспоминающей [силы] (*мутазаккира*) и ее связь с мыслительной (*муфаккира*), а также статус эстимации (*вахм*).

§ 1. Об особенностях этих сил у человека

§ 1.1. Главенство эстимации у животных

И мы говорим: у животных эстимация служит главным судящим [принципом] (*ḥākим ’акбар*)[200].

Эта сила выносит суждение на основании имагинативного (*таḫаййулӣ*) мотива, который не обязательно соответствует действительности (*муḥаққақ*). Так, человеку случается испытывать отвращение к меду из-за его сходства с [вызывающей тошноту желтой] желчью – эстимация полагает первый в роли второй, душа следует ей в этом, хотя сам разум[201] отвергает [данное уподобление]. Животные и подобные им из числа людей совершают действия, следуя такому суждению эстимации, у которого нет разумной основы, но лишь иного рода мотив.

§ 1.2. Эстимация у человека

Правда, у человека, благодаря близости его чувств и сил разуму, внутренние силы могут становиться почти разумными, отличными от таковых у прочих животных. Вот почему человек получает от составных звуков, цветов, вкусов, а также из надежды (*раджā’*) и пожелания (*таманнӣ*) такую пользу, каковая недоступна остальным животным, поскольку свет разума осеняет эти силы.

§ 1.3. Воображение и память у человека

Также у человека воображение (*таḫаййуль*) становится предметом для разумения, тогда как у животных оно служило предметом для эстимации, и человек пользуется им в познании (*‘улӯм*).

Равным образом память (*зикр*), запоминающая сила человека, помогает ему в познании, как в случае с сохранением в памяти опытных данных (*таджāриб*), частных наблюдений и т. п.

§ 2. О модусах эстимации, не сопровождаемой разумом

<163> Но вернемся к эстимации. Мы полагаем необходимым, чтобы исследователь изучал такой вопрос: как эстимативная сила, которую не сопровождает разум при ее осуществлении действия, во время получения чувством форм данных вещей обретает находящиеся в чувственных [вещах] понятия (ед. *ма'на*) без того, чтобы нечто из этих понятий было бы чувственным, и без того, чтобы многие из таковых оказывались полезными или вредными в данном отношении.

Эстимация, говорим мы, [получает означенные понятия] различными способами.

§ 2.1. Внушения свыше

В одних случаях это – внушения / инспирации (ед. *'ильхам*), от Божьей милости (*рахмя 'ильхийя*) эманирующиеся во все [вещи]. Новорожденный, например, тянется к материнской груди. А если ребенка поставить на ноги, и он вот-вот упадет, то он старается за что-нибудь ухватиться, и это благодаря инстинкту (*гарīзя*), заложенному в нем Божьим внушением. Когда же ему в глаза летит какой-нибудь сор, то он жмурится, до того как осознал происходящее и как он должен реагировать на сие. Он делает это, словно оно заложено в нем, а не по свободному выбору. У животных имеются также прирожденные (*гарīзī*) внушения, в основе каковых лежат соответствующие связи между их душами и их [небесными] принципами[202], которые (связи) постоянны и непрерывны, в отличие от связей, которые порой имеют место, а порой нет (например, в случае использования разума или когда на ум приходят правильные мысли), [хотя] все эти вещи исходят оттуда.

Посредством таких внушений эстимация обнаруживает понятия, смешивающиеся с чувственным во вредных или полезных вещах. В частности, волка опасается всякая овца, даже если она его никогда не видела и не испытывала с его стороны никакого вреда. Льва также опасаются многие животные. А хищных птиц опасаются все остальные птицы – слабые из них устремляются прочь от хищных, без какого-либо реального опыта [столкновения с теми]. Таков первый способ.

§ 2.2. На основе опыта

Другой способ сродни опыту (*ка-т-таджрибӑ*). Ибо если животное испытало боль или удовольствие, обрело чувственно-полезное или чувственно-вредное вместе с [восприятием] чувственного образа (*сӯрӑ*), а в представлении запечатлелся образ данного предмета и этот сопутствующий образ, и если в памяти запечатлелось понятие о связи между ними, <164> то память сама по себе, по своей природе, постигает это.

А если затем извне предстоит перед воображающей [силой] образ предмета, то в представлении приходят в движение и сопутствующие ему полезные или вредные понятия (и вообще, все сопутствующие понятия, наличествующие в памяти), перемещаясь и предстоя на свойственный воображению манер, и эстимативная сила почувствует все это вместе, созерцая одновременно и [наличествующее в ней] понятие, и [наличествующий в общем чувстве] образ, а сие близко к опыту.

Вот почему собаки боятся [вида] комка глины, палки и т. п[203].

§ 2.3. По уподоблению

У эстимации складываются и иного рода суждения – путем уподобления (*ташбӣх*), когда у предмета оказывается образ, который сочетается с эстимативным понятием в некоторых сенсибилиях, но не всегда и не во всех, и при возникновении данного образа она обращается к соответствующему понятию, хотя такое обращение порой бывает ошибочным[204].

Эстимация, будучи судящим [принципом] (*хӑ̄ким*) у животного, для своих действий нуждается в повиновении ей указанных сил. И более всего она нуждается в памяти (*з̲икр*) и чувстве (*хисс*). В представляющей же [силе] потребность ее связана с запоминанием и воспоминанием.

§ 3. Запоминание и воспоминание

§ 3.1. Воспоминание свойственно только человеку

Запоминание (*зикр*) может наличествовать у всех животных. Воспоминание (*тазаккур*) же, т. е. деятельность по воспроизведению исчезнувшего, встречается, как я думаю, лишь у человека. Ибо установление, что данная вещь возникла, а потом пропала, свойственно только разумной силе. А если оно присуще чему-то иному, то скорее – эстимации, украшенной разумом. Все прочие животные таковы, что если запоминают, то запоминают, а нет, то не стремятся к воспоминанию, и им это не приходит в голову, поскольку такое стремление (*шаўḳ*, *ṭалаб*) присуще именно человеку.

§ 3.2. Воспоминание и познание: сходство и отличие

Воспоминание – это нечто, соотнесенное с вещью, которая в прошлом находилась в душе. Оно схоже с познанием / обучением (*та῾ллӯм*) в одном аспекте, но отличается от него в другом.

(1) Схожи они постольку, поскольку воспоминание есть переход от вещей, постигаемых внешними или внутренними [чувствами], к иной вещи, а познание также есть переход от известного к неизвестному, дабы оно стало известно. Но при воспоминании стремятся к появлению в будущем подобия того, что имело место в прошлом; тогда как познание направлено лишь на появление чего-то иного.

(2) Более того, в деле воспоминания к цели приходят не от вещей, которые обязательно предполагают ее реализацию, <165> но через посредство знаков (ед. *῾алāмā*) при наличии ближайшего из них к цели, и в состоянии [стремления к ней и поиска ее] душа приходит к ней. Было бы иное состояние, могло бы быть так, что душа и не направится к цели, даже при появлении наиболее близкого к ней образа или понятия. В голову человека приходит, например, конкретная книга, по которой он вспоминает о своем учителе, кто обучал его по этой книге. Но из возникновения в голове образа или понятия сей книги не обязательно следует, чтобы [образ] того

учителя пришел в голову всякому человеку. Знание (*ʻильм*) же таково, что средство продвижения к нему – силлогизм[205] и определение – обязательно выводят на него.

(3) Среди людей есть такие, для кого познание легче воспоминания, ибо по природе он предрасположен к необходимым способам [рационального] движения [к цели], а есть люди, у которых все наоборот.

§ 3.3. Об основе запоминания-воспоминания

(1) Также встречаются люди с хорошей памятью, но со слабой способностью к воспоминанию – это потому, что у них сухая (*йāбис*) смесь, а значит, они [хорошо] сохраняют полученное, тогда как их душа неподвижна и материя негибка в плане действий воображения и его деятельности по обозрению [образов]. И бывают люди, у которых все наоборот.

(2) Быстрее всех на воспоминание – те, кто более способен (*ʼафтан*) к постижению знаков (ед. *ʼишāрä*), поскольку знаки [хорошо] ведут от сенсибилий к иным понятиям.

(3) Есть люди, которые хорошо понимают, но слабо запоминают. И похоже, что понимание и запоминание противоположны друг другу в этом отношении. Ибо понимание (*фахм*) нуждается в таком носителе (*ʻунсур*) внутренних образов, который хорошо предрасположен к приему отпечатков, и этому содействует влажность (*рутӯбä*). Для запоминания же требуется материя (*мāддä*), от которой трудно отторгнуть запечатленные в ней образы, т. е. сухая материя. Поэтому сложно соединить в себе оба качества.

(4) Больше всего запоминает тот, у кого нет многочисленных движений и разнообразных забот – люди разнообразных забот и многочисленных движений не запоминают хорошо. Ведь помимо подходящей материи запоминание требует, чтобы душа дорожила приобретенными образами и понятиями, не отвлекаясь от них чем-то иным. Вот почему дети, несмотря на влажность их [смесей], хорошо запоминают, ибо их души не заняты тем, чем заняты души взрослых, а значит, они не отвлекаются <166> на другие предметы. У юношей же из-за значительного тепла и волнительных движений, несмотря на сухость их смесей, память не такая

[хорошая], как у детей и отроков. А у стариков настолько преобладает влажность, что они не в силах сохранить в памяти увиденное.

§ 3.4. О сопутствующих эмоциях

Порой воспоминание [о вещи] сопровождается таким же гневом, печалью и подобными [состояниями], каковые сопутствовали первому ее появлению. Ибо причиной появления таких состояний тогда служило не что иное, как запечатление данного образа во внутренних чувствах. А если этот образ возвращается, он вызывает тот же самый эффект или близкий к таковому.

Подобный эффект вызывают также пожелание (*’умнийӓ*) и надежда (*раджā’*). Надежда и отличается от пожелания, ибо она есть воображение некоей вещи, сопровождающееся суждением (*хукм*) или мнением (*занн*) об этой вещи, что она появляется в большинстве случаев. Пожелание же есть воображение вещи, вожделение ее и суждение о наслаждении, которое возникнет при ее появлении. Противоположностью (*ḍыḍḍ*) для надежды служит опасение (*хаўф*), а отсутствие надежды – это отчаяние (*йа’с*).

И все эти [состояния] суть эстимативные суждения.

§ 4. Всякое животное постижение осуществляется посредством телесного орудия[206]

§ 4.1. Чувственное постижение

Ограничимся сказанным о животных постигающих силах и обратимся теперь к разъяснению, что все они совершают свои действия посредством орудий (ед. *‘āлӣ*).

Мы говорим: что касается постигающих сил, которые воспринимают внешние партикулярные образы не вполне отвлеченными, отделенными от материи и вовсе не свободными от материальных связей, как это имеет место в случае с внешними чувствами, то потребность их восприятия в телесных орудиях легко понять. Ибо такие образы воспринимаются лишь тогда, когда налично присутствуют (*хāḍыр маўджӯд*) их материи. Тело же присутствует лишь при [другом] теле: оно не может в одно время присутство-

вать, а в другое – отсутствовать при чем-то бестелесном; к отвлеченной силе у него не может быть отношения в плане присутствия или отсутствия. Ведь к вещи, которая не занимает места (*макāн*), не может иметь отношения присутствия–отсутствия не занимающая место вещь, поскольку присутствие не может реализоваться, если нет определенного расположения (*ваḍ῾*), близости или удаленности присутствующей (*ḥāḍыр*) вещи в отношении той вещи, при которой она присутствует (*маḥдӯр*). <167> Если первая есть тело, то и вторая должна быть сама телом или находиться в теле.

§ 4.2. Репрезентативное / имагинативное постижение

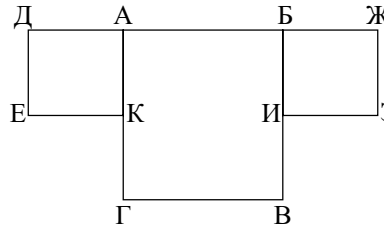
Что же касается сил, которые постигают [партикулярные образы] полностью отвлеченными от материи, но отнюдь не от материальных связей, как в случае с представлением (*ḫайāль*), то они также нуждаются в телесном орудии.

§ 4.2.1. Первое обоснование

Это потому, что представление способно представлять лишь тогда, когда представленный образ запечатлевается в нем [и] в теле запечатлением, которое является общим для него и для тела.

В самом деле, [предположим, что] в представлении запечатлен образ (*сӯрā*) конкретного Зайда – с его фигурой (*шакль*), очертанием (*маḫṭыṭ*) и взаиморасположением его органов, которые различаются между собой в представлении словно при виде их. Этот образ может быть представим таким лишь в том случае, если те части и стороны органов будут запечатлены в некотором теле и если стороны означенного образа будут различаться соответственно сторонам данного тела, а части – соответственно его части.

Представим теперь образ Зайда в виде квадрата АБВГ, имеющего определенную величину, сторону (*джихā*), качество и известное число углов. Предположим далее, что к его углам А и Б примыкают два квадрата, которые равны между собой, одинаковы по форме, но расположены по разные стороны [от основного квадрата], так что из совокупности этих фигур в представлении установится партикулярный, единый по числу образ крылатой фигуры.



Квадрат ДАКЕ нумерически отличается от квадрата БЖЗИ, а в представлении находится слева от него, имея иное расположение. Его отличие от другого обусловлено (1) либо самой его квадратной формой, (2) либо некоей особой акциденталией (*ʻāриḍ*), привходящей к нему со стороны квадратности и отличной от самой формы квадратности, (3) либо материей, в которой запечатлена (*мунṭаби ʻä*) эта форма[207]. <168>

(1) Однако форма квадратности не может вызывать это отличие, ибо мы полагали оба квадрата одинаковыми по форме.

(2) Точно так же отличие не может исходить от особой акциденталии, поскольку:

во-первых, для представления квадрата находящимся с левой стороны не требуется обращения к какой-либо акциденции, не имеющейся у второго квадрата, разве что со стороны материи;

во-вторых, эта акциденция принадлежит квадрату (2.1) или самому по себе; (2.2) или в его соотнесении с тем сущим [вовне ума], для которого он служит словно фигурой (*шакль*), отвлеченной от этого сущего и представляющей его; (2.3) или со стороны субстрата-материи (*мāддä ẋāмилʼя*).

(2.1) Эта акциденция не может быть какой-нибудь из свойственных самому ДАЕК акциденций, так как она была бы (а) либо постоянно сопутствующей (*лʼāзим*) ему, (б) либо преходящей (*зā ʼиль*).

(а) Но у этого квадрата не может быть некоего постоянно сопутствующего ему самому по себе, которое не было бы постоянно сопутствующим его партнеру по виду (*наў ʻ*)[208]. Ибо мы предположили оба квадрата одинаковыми в аспекте вида, а значит, один из них не может иметь какой-либо постоянной акциденции, чтобы ее не имел также и другой.

И еще: находился бы [представимый квадрат] в силе, которая неделима наподобие делимости телесных сил, он не мог бы иметь какую-либо акциденцию, которую не имел и другой, совершенно равный ему квадрат, когда субстратом их служит единая и неделимая вещь – принимающая (*ка̄биля̆*) сила.

(б) Акциденция эта не может быть и преходящей. Ибо при ее исчезновении образ квадрата в представлении должен измениться, так что представление, оказывается, представляет его таковым благодаря присоединению к нему данной акциденции, и если она исчезнет, оно изменится. [В действительности же] представление рисует его таковым не благодаря некоей вещи, которую он присоединяет к нему, но рисует его независимо от всего такого. Кроме того, представление не может присоединить эту акциденцию ко второму квадрату, приравнивая его к первому, – пока [образ первого квадрата] находится в представлении, он предстоит таковым, и представление считает его таковым, без обращения к иной вещи, какую оно присоединяло бы к квадрату.

Вот почему нельзя говорить, что именно полагающее (*фа̄рыḍ*) полагает его таковым, как это можно <169> сказать относительно соответствующей интеллигибелии. Ибо в таком случае остается открытым тот же вопрос: что именно сделал полагающий, дабы отметить первый квадрат данным состоянием, отличающим его от второго? В отношении же универсального [квадрата] (*куллӣ*) это удается сделать благодаря чему-то присоединяемому к нему разумом, т. е. благодаря определению (*ḥадд*)[209] «правое» или «левое»: если присоединить к квадрату определение «правое», он становится правым. Определение же может принадлежать [только] интеллигибельной универсальной вещи, и в отношении таковой правомерно [подобное присоединение], ибо таковое есть нечто полагаемое (*фарḍы̄*), которое мысленно (*фӣ ат-таṣаввур*) следует полаганию (*фарḍ*).

Но в случае с этим партикулярным [квадратом], который не возникает по пологанию (*фарḍ*), но в представлении возникает образ, взятый с чего-то чувственного без какого-либо отличия, и этот образ утверждается как созерцаемое и представимое конкретное нечто[210]. Поэтому это определение может наличествовать у него помимо другого только посредством некоей вещи, благодаря ко-

торой первый квадрат, а не второй, заслуживает данного дополнения. Более того, само представление (*хайāль*) не полагает квадрат таковым через посредство некоего фактора (*шарṭ*), который оно присоединяет к нему, но оно сразу (*дуф ʻатан*) представляет его таковым, самого по себе, а не по полаганию: оно представляет этот квадрат левым и тот – правым не в силу некоего фактора, который присоединяется к тому и другому, и [только] после такого присоединения первый полагается левым, а второй – правым. В сфере же действия разума определение «правое» и «левое» может сочетаться с квадратом, будучи квадратом, к коему не присоединилось нечто другое, наподобие сочетания одной универсалии с другой, ибо в разуме может утвердиться универсалия без сочетания с ней чего-либо, притом универсалия окажется предрасположенной к сочетанию с ней соответствующей [универсалии].

Представление же таково, что если вещь (*маʻна*) не индивидуируется посредством индивидуирующих признаков, она не вырисовывается перед ним. Вот почему в сфере разума одна вещь может сочетаться с другой путем полагания[211], а в случае с представлением вещь не обретет конкретное единичное положение, пока она не вырисовывается в нем и не будет чем-то, в отношении коего возможно какое-то полагание[212].

Таким образом, доказана ложность [предположения] о том, что отличие [между левым и правым квадратами] может быть вызвано акциденцией, будь та постоянной или привходящей, наличествующей у [квадрата] самого по себе или по [чьему-то] полаганию.

(2.2) Далее, говорим мы, [различающая акциденталия] не может быть обусловлена соотнесенностью с сущей [вовне] вещью, <170> коей соответствует данный образ в представлении.

(а) Ибо представление часто представляет не-сущие [вовне] вещи, [а с не-сущим не может быть никакой соотнесенности][213].

(б) Кроме того, если у первого квадрата окажется одна соотнесенность с определенным телом, а у второго квадрата – другая соотнесенность, то такие соотнесенности не могут наличествовать, если их вместилище (*маḥалль*) есть нечто неделимое, ибо ни один из представимых квадратов не более чем другой заслуживает данной соотнесенности с одним из двух внешних квадратов, разве только в том случае, когда в такой соотнесенности

окажется то тело, которое служит ему субстратом (*маўдӯ‘*) и носителем (*ḥāмиль*). Тогда вместилище одного окажется отличным от вместилища другого, и [представляющая] сила будет делимой, причем не сама по себе, но из-за делимости того, в чем она находится, а значит, эта сила – телесна, и сам [представимый] образ запечатлен (*муртасим*) в теле. Значит, имеющиеся в представлении два квадрата не могут отличаться в силу какого-то различия между [соответствующими] сущими [вовне] квадратами и по отношению к ним.

(2.3) Остается признать, что они различаются из-за различия (а) либо частей постигающей силы, (б) либо частей орудия, посредством коего действует эта сила.

В любом из означенных случаев получается, что восприятие происходит с помощью силы, связанной с телесной материей. [Это справедливо в отношении постигающей силы, поскольку она делима лишь ввиду делимости ее материи. А если речь идет о телесном орудии, то именно таковое и требуется][214].

Таким образом, выяснено: репрезентативное постижение (*’идрāк ḫайāлӣ*) также осуществляется при посредстве тела.

§ 4.2.2. Второе обоснование

Это видно и из следующего рассуждения. Представляемый образ – например, образ человека – мы порой представляем бóльших размеров, а порой – меньших. И та вещь, в которой запечатлевается больший образ, должна отличаться от той вещи, в которой запечатлевается меньший образ, – запечатлевались бы оба образа в одной и той же вещи, различие в плане большего и меньшего зависело бы (а) либо от [предмета], с которого взяты образы, (б) либо от берущего эти образы, (в) либо от самих этих двух образов.

(а) Но оно не может зависеть от [предмета], с которого взяты образы, ибо многие представимые образы и вовсе не взяты от чего-либо.

(в) Точно так же оно не может быть отнесено к самим образам, ибо раз они совпадают со стороны определения и сущности, но различаются в плане большего и меньшего, то это различие не вытекает из них как таковых.

(б) Значит, оно должно зависеть от принимающей (*кāбиль*) вещи, поскольку образ запечатлевается то в большей его части, то в меньшей.

§ 4.2.3. Третье обоснование

И еще: мы не можем, [например], представить (г. *таẋхаййаля*) черноту и белизну, вместе наличествующими в одном и том же репрезентативном образе (*шабаẋ хайāлū*), хотя мы можем представить их в двух его частях, которые представление созерцает отдельными друг от друга. Если бы эти две части <171> не отличались между собой своим расположением и оба образа запечатлевались бы в чем-то неделимом, то было бы все равно, какой из этих случаев[215] невозможен, а какой возможен. Следовательно, эти две части отличаются друг от друга своим расположением, и представление представляет их отличимыми в двух частях.

[…]

§ 4.3. Эстимативное постижение

Если ты усвоил это в отношении представления, то это должно быть понятным и в отношении эстимации – последняя, как мы разъяснили, постигает свой предмет не иначе как связанным с партикулярным репрезентативным образом (*сӯрä джуз'иййä хайāлиййä*). <172>

Глава четвертая
Статус двигательной силы; о связанной с ней пророческой [особенности][216]

Рассмотрев постигающие (*мудрикä*) силы из числа сил животной души, нам подобает поговорить о двигательных (*муẋаррикä*) силах среди них.

§ 1. Стремление как мотив движения

И мы говорим: пока животное не испытывает стремления[217] к чему-либо (осознает оно или нет свое стремление к нему, или же свое представление о нем), у него не возникает побуждения добиваться его посредством движения.

Такое стремление не принадлежит к какой-либо из постигающих сил, ибо этим силам свойственно лишь судить (*ḫукм*) и постигать (*ʾидрāк*). И если они судят или постигают посредством ощущения (*ḫисс*) либо эстимации (*вахм*), то необязательно, чтобы они стремились к данной вещи. Ведь люди бывают согласны между собой в отношении постижения того, что они ощущают или воображают как ощущающие и представляющие, но расходятся в плане предмета стремления в своих ощущениях и представлениях. И у одного и того же человека бывают здесь различные состояния: представляя себе пищу, он стремится к ней во время голода, но не стремится к ней будучи сытым. Кроме того, когда благонравный человек представляет себе неодобряемые наслаждения, он не стремится к ним, а другой человек [дурных нравов] к ним стремится. Эти два состояния[218] присущи не только человеку, но и всем живым существам.

§ 2. Решение

Стремление бывает разным. Порой оно может быть еще очень слабым. А порой оно все более усиливается, покуда не востребует решения (*ʾиджмāʿ*) [действовать]. Но само стремление к данной вещи не есть решение, поскольку может возникнуть сильное стремление, но вовсе нет никакого решения [двигаться к ней][219]. Равным образом, представление (*маḫаййуль*) может быть очень сильным, но нет стремления к представимому. Когда решение уже окончательно, ему подчиняются двигательные силы, <173> действие которых заключается в сокращении и расслаблении мышц – [и возникает движение]. Но это не есть ни само стремление, ни само решение. Ибо лишенное возможности двигаться не [обязательно] лишено возможности испытывать сильное стремление или решение – просто ему не подчиняются другие силы, которые соб-

ственно и отвечают за движение, а именно те, что расположены в мышцах.

§ 3. Гневливая и вожделеющая силы

Подразделениями стремящейся (*шаўḳыййӓ*) силы выступают сила гневливая (*гаḍабиййӓ*) и сила вожделеющая (*шахвāниййӓ*). Та сила, которая стремится к приятному или представимому полезным, дабы его достичь, – вожделеющая. А та, что стремится взять [над чем-либо] верх и преодолеть представимое противным, – это гневливая.

У животных встречаются побуждения не [только] к предметам своего вожделения. Таково, например, тяготение родившей к своему новорожденному или приятеля – к своему приятелю, а также их устремление освободиться из клеток и цепей. Хотя это и не относится к вожделению вожделеющей силы, оно тем не менее есть некое стремление к определенному вожделению, относящемуся к представляющей силе. В самом деле, у постигающей силы имеется свойственное ей удовольствие от постигаемых ею вещей, от созерцания обновляющихся перед ней предметов и образов, так что при лишении таковых она страдает, по своей природе устремляясь к ним, и тогда решающая (*’иджмā‘ийӓ*) сила соберется привести соответствующие органы в движение к ним, как она это делает в случае с вожделением и гневом, а также в отношении благолепного (*джамāль*) из интеллигибелий.

Таким образом, [силе] вожделения присуще усиление стремления к приятному (*ляззӓ*), а стремящейся (*нузӯ‘ийӓ*) – решение; [силе] гнева присуще усиление стремления к победе (*галябӓ*), а стремящейся силе – решение; [силе] представления присуще свойственное ей [действие], а стремящейся – решение.

§ 4. Об акциденциях психических сил

Страх (*хаўф*), тревога (*гамм*) и печаль (*ḥузн*) суть акциденалии гневливой силы, при участии постигающих сил. <174> Ибо если душа обескуражена вследствие какого-то умственного или воображаемого представления (*маḍаввур*), то возникает страх, а в про-

тивном случае она крепнет, [стремясь дать отпор]. Тревога же появляется от вызывающего гнев, если нет силы давать ему отпор или есть опасение в его реализации.

Ликование (*фараḥ*), возникающее от победы над чем-либо, служит целью той же силе [гнева].

Алчность (*ḥирṣ*), прожорливость (*нахам*), вожделение (*шахвӓ*), похоть (*шабаḳ*) и им подобное суть [акциденталии] животной (*бахӣмийӓ*) вожделеющей силы.

Веселье (*исти'нӑс*) и радость (*сурӯр*) относятся к акциденталиям постигающих сил.

[Собственно] человеческим силам присущи специфические состояния, о которых речь пойдет позже[220].

§ 5. Иерархия сил

Решающая сила следует упомянутым силам [вожделения и гнева], ибо при усилении их стремления она решается [действовать].

И все они вместе подчиняются эстимативной силе, так как никакого стремления не появится, если предварительно не было эстимации (*тавахҳум*) желанного предмета, хотя иногда может иметь место эстимация (*вахм*), но [за ней] не [следует] стремление.

Случается и так, что возникают телесные боли, к одолению которых поднимается природа, и это движение вызывает необходимость возбуждения эстимации. Значит, эти силы подгоняют эстимацию к искомому ими, подобно тому как бóльшая часть эстимаций чаще всего подгоняет эти силы к эстимативному предмету (*мутавахҳам*).

Итак, эстимация главенствует в сфере постигающих сил у животных, вожделение и гнев – в сфере двигательных сил. Этим двум [силам] следует решающая сила, а делее – двигательная сила, расположенная в мышцах.

§ 6. Связь психических состояний с телом

Теперь мы говорим: все эти действия и акциденции принадлежат к числу акциденталий, которые привходят к душе, когда она пребывает в теле, и им не возникнуть без участия тела.

§ 6.1. Связь со смесями

Поэтому вместе с их [приходом] изменяются смеси (ед. *мизāдж*) тела. И сами они возникают вместе с возникновением соответствующих смесей: за одними смесями следует предрасположенность к гневу, за другими – предрасположенность к вожделению, за третьими – предрасположенность к трусости и страху.

Среди людей встречаются такие, кто по натуре (*саджиййā*) гневлив, <175> поэтому быстро сердится. А некоторые бывают робкими и боязливыми, и посему трусливы, скоры на страх.

И все эти состояния возникают только при участии тела.

§ 6.2. Три разряда состояний

Состояния (ед. *ẋāль*), которые появляются у души при участии тела, имеют разные разряды: (1) те, которые возникают первичным образом в теле, но постольку, поскольку тело – одушевленное; (2) те, которые возникают первичным образом в душе, но постольку, поскольку душа находится в теле; (3) те, которые возникают при одинаковом участии и души, и тела.

(1) Так, сон и бодрствование, здоровье и болезнь суть состояния, которые свойственны телу и исходят от него. Поэтому первичным образом принадлежат ему, но постольку, поскольку тело обладает душой.

(2) Воображение[221], вожделение, гнев и тому подобное принадлежат душе в том аспекте, в каковом у нее есть тело. Телу же они принадлежат постольку, поскольку сначала они принадлежат данной душе, пусть и в аспекте ее обладания телом (я не говорю: со стороны тела).

Таковы также тревога, озабоченность, печаль, запоминание / воспоминание (*зикр*) и тому подобное, ибо ничего из них не привходит к телу как к телу. Но сии суть состояния некоей вещи, которая находится в сочетании с телом, и они возникают в ней только при ее сочетании с телом. Значит, таковые принадлежат телу со стороны души, поскольку первичным образом они принадлежат ей, хотя сии принадлежат ей в плане ее нахождения в теле (я не говорю: со стороны тела).

(3) Боль, полученная от удара или от изменения смеси, возникает в самом теле, ибо нарушение соединения и смеси суть состояния тела. Боль возникает и в ощущающем ее чувстве постольку, поскольку таковое ее ощущает. Однако [вызывается она там] по причине самого тела.

Похоже, что к этому разряду относятся голод и вожделение.

§ 6.3. Уточнение

Что же касается воображения, страха, тревоги и гнева, то соответствующие им претерпевания сначала испытываются душой. Сами по себе гнев или тревога не относятся к состояниям, которые причиняют телу боль, хотя за ними следует телесное состояние, болезненное для тела, – например, подъем или спад температуры и тому подобное; но это не есть сам гнев, а то, что следует за оным.

Мы не исключаем, что некоей вещи более подобает принадлежать душе постольку, поскольку она находится в теле, а потом за ней (вещью) последуют <176> свойственные телу состояния. Ведь воображение, как восприятие, не относится к претерпеваниям, которые первичным образом возникают в теле. Однако за воображением может последовать вытягивание некоторых органов, хотя это происходит не по какой-то естественной причине, вызывающей превращение смеси, подъем температуры и образование пара, который, проникая в данный орган, вытягивает его, но из-за того, что возникший в эстимации образ (*сӯрā*) сделал необходимым превращение (*истиḳāля̄*) смеси, возникновение тепла, холода или воздуха – без этого образа не возникало бы в природе [тело] такое, что приводит ее в движение.

§ 7. Душа может воздействовать на тело без посредника

И вообще, говорим мы, благодаря душе в теле может произойти такое превращение смеси, которое не вызвано каким-либо телесным действием или претерпеванием – тепло возникает не от теплого, холод – не от холодного.

Более того, если душа представляет себе какой-то образ, и этот образ усилится в ней, то телесное вещество / элемент (*ʻунṣур*) не помешает принять соответствующую форму или качество. И сие потому, что душа сродни субстанции некоторых [небесных] принципов, которые облекают материи в имеющиеся у них формы, их конституирующие (ибо они находятся в более близких отношениях к данной субстанции, чем к другим), если материи уже стали вполне готовыми к [принятию] этих [форм]. Чаще всего сия готовность связана с определенными превращениями в аспекте качества, как мы сказали о сем выше, и по большей части такое превращение осуществляется благодаря переходу от данного качества к его противоположности (*ḍидд*).

И если эти принципы способны облечь вещество в конституирующую какой-то естественный вид форму благодаря установлению определенной соотнесенности (*нисбӓ*) между ними, то допустимо также, что они способны облечь его в качества, притом нет необходимости в наличии контакта или телесного действия и претерпевания, исходящего от противополагания (*муḍаддӓ*). Ибо сама форма, которая находится в душе, служит принципом для происходящего в веществе, как и форма излечения, имеющаяся в душе врача, выступает принципом для предстоящего выздоровления. Такова и форма кровати, наличествующая в душе столяра. Но последние формы принадлежат к числу принципов, которые приступают к осуществлению исходящего от них [действия] только посредством орудий и инструментов. И в таковых они нуждаются из немощи и слабости.

Но вспомним о случае с больным, который эстимативно вообразил (г. *таваххама*), что он уже выздоровел, [так оно и случилось], или со здоровым, который вообразил, будто он заболел, [так оно и произошло]. Ведь часто это бывает, <177> когда соответствующая форма утверждается в душе человека, в его эстимации, и от сей формы его вещество претерпевает действие, тогда наступает выздоровление или заболевание. И это будет более эффективным, нежели то, что совершает врач с помощью орудий и инструментов. По этой же причине может статься, например, что человек быстро пробежит по пальмовому бревну, лежащему на дороге, но если таковое установлено в качестве моста, а под ним будет

пропасть, то человек осмелится перейти по нему лишь медленно и крадучись, ибо сильно представляет в душе образ падения, с коим соглашается его природа и сила органов, а не с противоположным, – с устойчивостью.

Итак, если в душе утвердится бытие форм и убеждение в необходимости их явления к бытию [вовне], то часто случается, что от них претерпевает действие соответствующая материя. Если это имеет место во всеобщей душе (*ан-нафс аль-куллиййа*) мира, то она может воздействовать на всеобщую природу (*табӣ‘ат аль-кулль*), а если такое происходит в частной душе, сия может воздействовать на какую-то частную природу.

§ 8. Душа может воздействовать на материю иных тел

Часто душа воздействует на другое тело так же, как она воздействует на собственное тело[222] – на манер сглаза или оперативной эстимации (*вахм ‘āмиль*)[223].

Более того, если душа сильна и возвышенна, подобна [небесным] принципам, то ей подчиняется вещество [подлунного] мира – оно испытывает ее действие, и в нем возникают имеющиеся в ней образы. Это происходит потому, что человеческая душа, как мы покажем ниже, не запечатлена в соответствующей материи[224], но заботится о ней. И если такого рода связь дает душе возможность отклонить телесное вещество от положенного ему согласно его природе, то неудивительно, что действие очень сильной и возвышенной души может преступать пределы собственного тела. И коли она не будет столь привязана к данному телу, являясь возвышенной по своему рангу, и мощной по своим способностям, то душа станет таковой, каковая сможет исцелять больных и напускать болезни на злых, разрушать одни природы и учреждать другие. Ей поддадутся вещества, так что не-огонь сделается огнем, не-земля – землей. По ее воле будет проливаться дождь, расти плодородие, происходить землетрясение или распространяться эпидемия.

И разум полагает все это возможным.

§ 9. Двигательная особенность пророческой души

Словом, за волей (*’ирāдä*) такого человека может последовать возникновение того, что [обеспечивает] превращение вещества в <178> свою противоположность: природа вещества подчинится ему, и в веществе возникнут образы, которые вырисовывались в воле данного человека. Вещество полностью повинуется душе, и его повиновение оной оказывается сильнее его повиновения противоположностям, которым [свойственно] воздействовать на него.

Сие – одна из особенностей пророческих (*набавиййä*) сил. Выше мы уже упомянули о другой пророческой особенности (*хаççыййä*), связанной с воображающей (*мутахайййиля*) силой. Но та относится к животным постигающим силам, а эта связана с животными двигательными силами, с решающей силой у души человека, наделенного великим пророческим [даром][225].

§ 10. Тленность животных сил

Раз было установлено, что все животные силы могут действовать лишь посредством тела[226], и поскольку бытие сил состоит в том, чтобы действовать, то животные силы действуют, покуда они телесны. Итак, их бытие состоит в их телесности, а значит, они не остаются после [гибели] тела.

[…] <181>

КНИГА ПЯТАЯ

в восьми главах

[человеческая душа]

Глава первая
Особенности действий и претерпеваний у человека; разъяснение теоретической и практической сил человеческой души[227]

Закончив рассуждение и[228] о животных силах, нам подобает теперь поговорить о силах человеческих.

§ 1. Социально-аффективные особенности

§ 1.1. Речь

И мы говорим: человеку присущи исходящие от его души особые действия, которых нет у прочих живых существ. Прежде всего, это – особенность, связанная со следующим.

В своем бытии, к которому он предназначен, человек не может обойтись без сообщества (*мушāракā*), а не как другие животные, каждое из которых в своем жизненном укладе ограничивается самим собой и наличествующими для него в природе вещами. Отдельный же человек, если бы существовал только он и имеющиеся для него в природе вещи, погиб бы, или его жизнь была бы так несчастна. И сие обусловлено превосходством человека и несовершенством остальных животных, как об этом ты узнаешь в других местах [настоящего сочинения].

Человек нуждается в чем-то большем, нежели в том, что наличествует в природе, – например, в приготовленной пище и изготовленной одежде. Ведь имеющаяся в природе пища, если не перерабатывается посредством ремесел, не подходит для него, и с ней жизнь его не была бы годной. И существующие в природе вещи, которые могут служить одеждой, нуждаются в придании им соответствую-

щей формы, подходящей для облачения человека в них. Остальные же животные таковы, что от природы при каждом из них наличествует его одежда. Поэтому люди нуждаются прежде всего в земледелии и в других [таких] ремеслах.

В одиночку человек не может добыть всего необходимого для него из этого, но только в сообществе: один печет хлеб для другого, а тот ткет одежду для него; один доставляет другому вещи из далеких стран, а тот дает тому взамен что-нибудь местное.

<182> В силу этих и других, более скрытых и более важных причин, человек нуждается в том, чтобы по природе своей иметь способность, благодаря которой другому человеку, с коим он соучаствует [в каком-то деле], он условным сигналом (*‘алāмä ваḍ‘иййä*) дает понять то, что у него на душе. Самым пригодным для этого служит звук (*саўт*), так как он разделяется на буквы, из которых могут образоваться многочисленные комбинации без особого труда для тела. […]

Кроме звука, таким средством служит и знак (*’ишāрä*). Но звук более пригоден, чем знак. Ибо знак указывает лишь при падении взора на него, а для этого требуется пребывание в определенной стороне по отношению [к глазу]. Более того, от человека, которому обращен знак, требуется направить зрачок в определенное направление многими движениями сообразно знаку. […]

Поэтому природа наделила душу способностью составить из звуков нечто, при помощи чего [люди] извещают (*’и‘лāм*) друг друга. У животных также имеются звуки, посредством которых можно знать об определенных состояниях их душ. Но эти звуки указывают [на обозначаемое] лишь естественным образом, и только в общем, выражая согласие (*мувāфаḳä*) или противоречие (*мунāфарä*), без дальнейшей дифференциации. У человека же звуки устанавливаются по соглашению (*би-ль-ваḍ‘*). Ибо людских дел почти бесконечно много, и поэтому они не могут обозначаться естественными звуками, бесконечными по числу.

Итак, человеку свойственна потребность сообщать и получать сообщение[229] в связи с необходимостью ведения торговли[230] и в силу иных насущных дел.

§ 1.2. Искусства-ремесла

Далее, [человеку свойственно] учреждать сообщества / собрания (*маджа̄ми*‘) и изобретать искусства-ремесла (*сана̄’и*‘).

Правда, у остальных животных, прежде всего у птиц, также имеются искусства, поскольку они строят жилища, что особенно видно на примере пчел. Но это происходит не в результате сравнения и изобретения, но благодаря [Божьему] внушению (*’ильха̄м*) и управлению (*тасхӯр*), и посему оно не отличается разнообразием.

Кроме того, большинство таких искусств направлены на создание пригодных для жизни условий и на удовлетворение видовой потребности, а не личной. <183> У людей же многие искусства предназначены для личных потребностей, для обеспечения благополучия именно конкретного индивида.

§ 1.3. Удивление и смех, досада и плач

К особенностям человека относится также и то, что за его постижением редких вещей следует реакция (*инфи‘а̄ль*), известная, как «удивление» (*та‘джжуб*), после чего идет «смех» (*дыхк*), а за его восприятием вредных вещей следует реакция, известная как «досада» (*даджар*), после чего идет «плач» (*бука̄’*).

§ 1.4. Чувство благого и дурного

В аспекте сообщества (*муша̄ракӑ*) человеку свойственно то, что интересы дела требуют, чтобы среди совокупности действий, на которые он способен, имелись поступки, каковые он не должен совершать. Он обучается этому в детстве, на этом воспитывается, а с молодых лет он привыкает слышать, что он должен избегать таких поступков, и посему данное убеждение становится словно врожденным (*гарӣзӣ)* для него. Другие же поступки противоположны этим. Первые называются дурными / плохими (*кабӣхӑ*), а вторые – благими / хорошими (*джамӣлӑ*).

У других же живых существ этого нет. Да, бывает так, что определенные действия, которые они в силах совершать, – приученный лев, например, не пожирает своего хозяина или своего младенца. Но

это происходит не благодаря утвердившемуся в душе убеждению (*и‘тиḳа̄д*) или мнению (*ра’й*), а в силу другого душевного настроя (*хай’ӓ*), связанного со следующим обстоятельством. Каждое животное по природе своей предпочитает наличие и сохранение того, что доставляет ему приятное, а человек, который обеспечивает его едой и кормит его, становится для него приятным, ибо все полезное является приятным у получателя его. Посему тем, что препятствует льву растерзать хозяина, выступает не какое-то убеждение, но иное душевное состояние. Иногда это состояние заложено в самой природе животного и по Божьему внушению, как в отношении любви каждого животного к своему детенышу, но не исходя из какого-либо убеждения, а на основании [чувства], схожего с представлением человека о полезной и приятной вещи или с отвращением от оной, если ее образ заключает в себе нечто отвращающее.

§ 1.5. Стыд

Порой человек осознает, как другие осознали, что он совершил поступок, который единогласно считается действием, коего не подобает совершать. Тогда за таким сознанием следует душевная реакция, именуемая стыдом (*хаджаль*).

Сие также одно из отличительных свойств людей.

§ 1.6. Страх

У человека порой появляется душевная реакция, вызываемая предположением, что в будущем случится нечто, которое навредит ему. Это и называется страхом (*хаўф*).

Другим живым существам это также свойственно, но, большей частью, только по отношению к данному моменту или в связи с данным моментом.

§ 1.7. Надежда

У человека страху противостоит надежда (*раджа̄’*). Прочие же животные имеют это [чувство] только в связи с данным моментом, но не в отношении отдаленного времени.

А тот факт, что они подготавливаются к чему-нибудь, не связан с чувством времени и предстоящим в нем, но скорее это есть <184> разновидность [Божьего] внушения. Муравей же к дождю торопится перетаскивать провизию к себе в муравейник потому, что воображает будто дождь прольется вот сейчас. Равным образом животное убегает от противника, воображая, что тот намерен ударить его именно в данный момент.

§ 1.8. Предусмотрительность

С такого рода особенностью связано и то, что у человека есть [способность] обдумывания будущих дел – следует ему совершать их или нет. Затем он делает то, что его усмотрение (*равиййа*) может предписать не делать в другое время или сейчас, либо не делать то, что его усмотрение может предписать делать в другое время или сейчас.

У прочих же животных приготовление к будущему происходит единообразно и по природе, благоприятен для них исход или нет.

§ 2. О теоретической и практической силах

§ 2.1. Умопостижение как первейшая характеристика человека

Наиболее характерной особенностью человека является [способность] представлять универсальные, умственные, абсолютно отвлеченные от материи понятия (ед. *ма'на*), как об этом мы говорили и разъяснили, а также приходить к познанию неизвестного, будь то в форме суждения (*тасдыйк*) или понятия (*тасаввур*), исходя из умственно известного.

Указанные состояния и действия наличествуют у человека, а большинство их присущи только ему. И если некоторые из них являются телесными, то они имеются у человека благодаря той душе, которой обладает человек, но ею не обладают прочие живые существа.

§ 2.2. Теоретическая сила

Более того, говорим мы, человек оперирует и партикулярными вещами, и вещами универсальными. Касательно универсальных вещей возможно только убеждение (*и'тиḳад*), хотя те и относятся к действию. Например, если у человека есть универсальное убеждение в надлежащем способе возведения дома, то от одного такого убеждения первичным образом не проистекает возведение конкретного дома. Ибо действия охватывают партикулярные вещи и исходят от партикулярных воззрений (*'ārā'*). Универсальное же как таковое не относится к какой-то одной [партикулярии], а не к другой, – разъяснение этого мы отложим до софийной дисциплины (*ас-ṣынā'ä аль-ḥикмиййä*)[231] в последнем разделе.

§ 2.3. Практическая сила

У человека, стало быть, есть и сила (*ḳуввä*), специально связанная с универсальными воззрениями, и другая сила, специально связанная с обдумыванием (*равиййä*) партикулярных вещей – что следует делать или избегать из полезного или вредного, дурного или благообразного, добра и зла.

Это осуществляется при помощи какого-то силлогического [рассуждения] (*ḳыйāс*) и размышления (*та'ммуль*), которое может быть правильным или неправильным, но оно направлено на <185> утверждение определенного воззрения на партикулярную вещь, имеющую быть в будущем и относящуюся к возможным вещам, ибо необходимая и невозможная вещи не обдумываются на предмет осуществления или уничтожения, а прошедшее не обдумывается на предмет осуществления его. Когда эта сила выносит суждение, за ним следует деятельность решающей (*иджмā'иййä*) силы по приведению тела в движение, наподобие того, как у [остальных] животных [движение] следует суждению соответствующих сил. Но эта сила заимствует из той силы, которая оперирует универсалиями, от нее она черпает большие посылки для своего обдумывания партикулярий и для своего воздействия на них.

§ 2.4. «Разум теоретический» и «разум практический»

Итак, первая сила человеческой души – это та, что относится к умозрению (*наẓар*), а посему она называется «теоретическим разумом» (*ʻакль наẓарӣ*). Вторая же сила есть та, что относится к действию (*ʻамаль*), и она называется «практическим разумом» (*ʻаḳль ʻамалӣ*)[232].

Первая сила [устанавливает] истину (*ṣыдḳ*) и ложь (*киẕб*), вторая – добро (*ẖайр*) и зло (*шарр*) в партикуляриях. Та [оперирует такими понятиями, как] «необходимое» (*вāджиб*), «невозможное» (*мумтани ʻ*) и «возможное» (*мумкин*), а эта – «дурное» (*ḳабӣḥ*), «благообразное» (*джамӣль*) и «дозволенное» (*мубāḥ*). Исходными принципами для первой служат первичные посылки, а для второй – распространенные, принятые, предположительные и слабые, нетвердые опытные положения, которые [фактически] являются предположительными[233].

§ 2.5. «Воззрение» и «мнение»

У каждой из этих двух сил есть «воззрение» (*раʼй*) и «мнение» (*занн*). Воззрение – это твердое убеждение, а мнение – это убеждение, к которому [душа] склоняется, но с допущением [достоверности] ему альтернативного[234].

Не всякий обретший мнение уже обрел убеждение, также как не всякий ощутивший уже поразмыслил и не всякий вообразивший уже обрел мнение, убеждение или воззрение[235].

§ 2.6. Четыре управителя

Поэтому в человеке имеются [четыре] управителя / судящих (*ẖāким*): чувственный, имагинативный-эстимативный, теоретический и практический. Следовательно, принципами, возбуждающими его решающую силу к приведению органов в движение, выступают репрезентативная эстимация (*вахм ẖайāлӣ*), практический разум, вожделение и гнев. Прочие же животные обладают [только] тремя из них.

§ 2.7. Об орудиях

Во всех своих действиях практический разум нуждается в теле и телесных силах. Теоретический же разум имеет определенную потребность в теле и его силах, но не всегда и не во всех отношениях, ибо порой он довольствуется самим собой.

Однако ни один из этих двух [разумов] не есть человеческая душа: таковой является то нечто, чему принадлежат эти силы. И сие нечто, как было выяснено, представляет собой отдельную (*мунфарид*) субстанцию, имеющую способность (*исти'дād*) к <186> действиям, одна часть которых может совершаться лишь через посредство орудий (ед. *'ālя̄*) и обращения целиком к ним, другая же часть лишь частично нуждается в орудиях, тогда как третья и вовсе не нуждается в оных – обо всем этом будет сказано ниже.

Итак, субстанция человеческой души способна приобретать совершенство / энтелехию (*камāль*) от самой себя и от того, что выше нее[236], не нуждаясь для этого в том, что ниже нее. И такая способность принадлежит ей благодаря той вещи, которая называется теоретическим разумом. Она способна и предохранять себя от вреда, который может быть нанесен со стороны соучастия [вместе с телесными силами], как сие будет разъяснено позже, а также подобающим ему образом распоряжается соучаствующими [силами]. И сия способность принадлежит ей благодаря той силе, которая называется практическим разумом. Последняя сила главенствует над [психическими] силами, обращенными к телу. Нижестоящие же силы – это те, что исходят от нее по предрасположенности тела принимать их и ради доставления ему пользы.

Моральные [качества] (*'ах̣ля̄к̣*), как было указано, возникают у души именно со стороны данной силы.

§ 2.8. Разум материальный и разум диспозиционный

У каждой из этих двух сил имеется способность (*исти'дād*) и совершенство (*камāль*). Чистая способность каждой из них – и теоретической, и практической – называется «материальным / гилическим разумом» (*'ақль хайуля̄нӣ*).

Потом каждой из них случается приобретать принципы, коими ее действия получают совершенство. В отношении теоретического разума таковыми выступают первичные посылки и им подобные, а в отношении разума практического – распространенные посылки и иные положения (ед. *хай'ӓ*). Тогда каждая из них становится «разумом диспозиционным / предрасположенным» (*'аḳль биль-малякӓ*).

Далее, в каждой из них образуются приобретенные (*муктасаб*) совершенства, как это мы разъяснили выше[237].

[…] <187>

Глава вторая
Доказательство того, что конституция разумной души не запечатлена в телесной материи[238]

Нет сомнений в том, что у человека есть некая вещь, некая субстанция, которая принимает на себя интеллигибелии[239]. И эта субстанция, служащая вместилищем для интеллигибелий, не является телом и не конституируется благодаря телу – ни в качестве силы в нем, ни в качестве формы для него.

§ 1. Аргументы от вместилища интеллигибелий[240]

§ 1.1. Первый аргумент[241]

Если бы вместилище (*маḫалль*) интеллигибелий было телом или какой-либо [протяженной] величиной (*миḳдар*), то интеллигибельная форма пребывала (г. *ḥалля*) бы (а) либо в неделимой его части, (б) либо в делимой. Неделимая же часть тела непременно есть концевая точка (*ṭараф нуḳаṭы̄*).

§ 1.1.1. Вместилищем не может служить неделимый конец / точка

(а) Рассмотрим сначала, может ли в качестве вместилища интеллигибелий выступать некоторый неделимый конец (*ṭараф*).

Это, говорим мы, исключено, ибо точка есть какая-то граница (*нихāйā*), которую нельзя выделить расположением (*ваḍ'*) из заканчивающейся на ней линии или величины таким образом, чтобы в точке присутствовало бы нечто, кое не присутствовало бы в данной [линии или] величине. А раз точка по своей самости отдельно не существует, но служит самостным концом того, что по самости своей есть величина, то скорей можно сказать: в ней пребывает конец вещи, пребывающей в той величине, для которой точка служит концом. Ведь благодаря величине-[вместилищу] эта вещь будет акцидентально обладать величиной (*мутаḳаддир*) этой величины, и равным образом она <188> будет акцидентально ограничиваться указанной точкой. Значит, точка оказывается акцидентальной границей наряду с самостной, подобно тому как имеется акцидентальная протяженность (*имтидāд*)[242] наряду с самостной.

Была бы точка в отдельности способной принимать что-то, она имела бы свою отличительную самость. И тогда у нее оказывались бы две стороны: одна сторона, смежная с линией, из которой она выделилась, и другая сторона, противоположная этой линии. В таком случае точка конституировалась бы отдельно от линии, которая непременно имела бы иную, нежели эта точка, границу, соприкасающуюся с ней. Сия новая точка, а не та была бы границей линии, и в отношении нее можно было бы повторить сказанное. В итоге получилось бы, что линию образует конечное или бесконечное количество парных (*муташāфи'ā*)[243] точек – положение, нелепость которого была уже доказана [нами] во многих местах[244]: было показано, что из попарного сочетания точек не образуется линия и что точка не отличается особым расположением. Ограничимся здесь следующим доводом.

Если взять на такой линии три точки подряд, то срединная точка либо будет загораживать соседние, одну от другой, либо нет. В первом случае соседние точки не будут соприкасаться между со-

бой, и тогда срединная точка, как тебе известно, будет делимой[245], что нелепо. А коли срединная точка не загораживает соседние, не препятствует их соприкосновению, то интеллигибельная форма окажется присутствующей во всех точках, и все точки будут словно одной точкой. Мы же предположили, что [воспринимающая] точка существует отдельно от линии, которая, стало быть, должна будет иметь иную, нежели эта точка, границу, коей сия линия и отделяется от данной точки, и вторая точка окажется отличной по своему расположению от первой, что противоречит нашему предположению об одинаковом расположении всех точек.

Невозможно поэтому, чтобы в теле вместилище интеллигибелий было чем-то неделимым. И вместилищу интеллигибелий – если они действительно пребывают в теле – остается лишь быть делимым.

§ 1.1.2. Вместилищем не может служить делимая часть

(б) Предположим теперь, <189> что какая-то интеллигибельная форма находится в чем-то делимом. В таком случае сама форма окажется делимой, и две части ее будут (ба) либо схожи между собой, (бб) либо нет.

(ба) Если они схожи, то как же получается, что их сочетание отличается от них – ведь целое как целое не есть часть, разве только это целое не будет чем-то, что образуется из двух частей путем увеличения в аспекте величины или количества, но не формы. В таком случае интеллигибельная форма явилась бы некоторой фигурой (*шакль*) или некоторым числом. Но не всякая интеллигибельная форма является фигурой или числом. Иначе это будет имагинативной, а не [чисто] интеллигибельной формой.

Тебе [также] известно[246], что нельзя утверждать, будто и та и другая часть тождественна целому[247]. Ибо каждая из них входит в понятие целого, но выходит за понятие другой. И очевидно, что ни одна из частей в отдельности не может выразить всю полноту понятия целого[248].

(бб) Если же две части интеллигибельной формы не схожи друг с другом, то посмотрим, как возможно, чтобы у такой формы могли быть несхожие части. Ведь несхожими частями здесь могут

явиться лишь части дефиниции (*хадд*), т. е. роды и дифференции, а из этого вытекают многие нелепости.

(1) Так, каждая часть тела потенциально делима до бесконечности, значит, роды и дифференции должны быть потенциально бесконечными. Но это невероятно, ибо было установлено, что роды и самостные дифференции одной вещи не могут быть потенциально бесконечными[249]. Более того, воображаемое деление не может выделять роды и дифференции. Ведь несомненно, что при наличии рода и видового отличия, заслуживающих различия по вместилищу, это различение не будет зависеть от деления [их] в воображении. Из этого с необходимостью следует, что роды и дифференции должны быть также актуально бесконечными. Однако установлено, что роды и дифференции, [как] части определения данной вещи, во всех отношениях конечны. Были бы они актуально бесконечными, они не могли сочетаться в одном теле, иначе тело было бы актуально делимым на бесконечное множество частей.

(2) И вот еще [одна нелепость]. <190> Допустим, что при делении род оказался по одну сторону, а дифференция – по другую. Если бы мы изменили способ деления, то либо по каждую сторону окажется полрода и полдифференции, [что невозможно], либо род и дифференция поменялись бы местами. Таким образом, наше воображаемое (*вахмӣ*) допущение, наше предположительное деление переставило бы места рода и дифференции, которые перемещались бы в любом направлении по чьему-то желанию извне!

Но и этим дело не кончается, ибо мы можем в одном делении производить дальнейшее деление, [тогда род, например, окажется делимым пополам, а дифференция – нет, что нелепо].

(3) Кроме того, не всякая интеллигибелия допускает деление на более простые интеллигибелии. Ибо существуют простейшие интеллигибелии, кои служат принципом для составления прочих интеллигибелий, сами не имея родов и дифференций, не поддаваясь делению ни по количеству (*камм*), ни по понятию (*ма‘на*)[250].

§ 1.1.3. Итог

Итак, невозможно, чтобы предполагаемые части [интеллигибельной формы] были бы схожими и каждая из них обладала понятием целого. Также невозможно, чтобы они были несхожими.

А раз интеллигибельная форма неделима и не пребывает в неделимой границе какой-то величины и поскольку в нас должно иметься воспринимающее для нее, то необходимо заключить, что вместилище интеллигибелии является субстанцией, которая не есть тело. Также воспринимающее ее в нас не может быть силой в теле, иначе она подверглась бы тому делению, коему подвергается тело, а с ним возникли бы и соответствующие нелепости. Значит, та [сущность] в нас, что воспринимает интеллигибельную форму, есть нетелесная субстанция[251].

§ 1.2. Второй аргумент

[Нематериальность души] можно обосновать и таким доказательством.

Разумная сила, говорим мы, обладает интеллигибелиями, свободными от конкретного (*маḍдӯд*) количества (*камм*), «где» (*'айн*), расположения (*вад'*) и всего упомянутого ранее [из подобных связей][252].

Обратимся к самой этой [интеллигибельной] форме, абстрагированной от расположения[253], и посмотрим, каким образом она отвлечена от него: сия отвлеченность благодаря <191> той вещи, из которой она была взята, или же благодаря той вещи, которая ее оттуда взяла? Иными словами, бытие сей интеллигибельной сущности (*ḫақыӣқӓ*), отвлеченной от расположения, выступает ли оно в качестве бытия во внешней [реальности] или же в качестве бытия представимого (*мутаṣаввар*), [наличествующего] у умопостигающей субстанции?

Нелепо говорить, что интеллигибелия такова [еще] во внешнем бытии[254]. Поэтому остается признать, что она отрешена от расположения и «где» именно при ее наличии в разуме. Будучи в нем, она не имеет положения – на нее нельзя указывать [как на «вот это»], ее нельзя расчленять, делить или подвергать какому-либо

подобному действию. Поэтому интеллигибелия не может находиться в чем-то телесном[255].

§ 1.3. Третий аргумент

И еще: когда единая неделимая форма, которая соответствует неделимым по понятию вещам[256], запечатлевается в какой-нибудь материи, которая делима и имеет [различные] стороны (ед. *джихā*), то или (а) ни одна из частей, которые предполагаются в данной материи сообразно ее сторонам, не имеет отношения (*нисбā*) к этой вещи, коя интеллигибельна, самостно едина, неделима и отрешена от материи; или (б) каждая из предполагаемых частей имеет отношение к ней; или (в) одни части имеют отношение, а другие – нет.

(а) Если ни одна из этих частей не имеет отношения [к данной вещи], то и вся их совокупность такового не имеет, ибо составленное из несвязанных (ед. *мубāйин*) – не связано. [Но это нелепо].

(в) А если соотнесенность присуща одним частям, а не другим, то последние вообще не причастны к понятию данной интеллигибелии.

(б) Если у каждой части имеется какое-то отношение к интеллигибельной самости, то это есть соотнесенность либо со всей самостью, либо только с определенной ее частью. В первом случае такие части не будут частями понятия интеллигибельного, но каждая из них сама по себе будет отдельной интеллигибелией. А в случае, когда каждая часть имеет собственное, отличное от других, отношение к самости, эта самость, ясно, окажется ментально делимой[257], что противоречит нашему предположению о ее неделимости. Такая делимость станет еще более очевидной, если отношение каждой части к определенной части самости будет иной, нежели отношение другой[258].

Из сказанного явствует, что формой, запечатленной в телесной материи, может быть <192> только делимый, имеющий части образ[259], и у каждой части [означенной материи] будет актуальное или потенциальное отношение к определенной части такого [образа].

§ 1.4. Четвертый аргумент

И еще: вещь, множественная в силу множественности частей своей дефиниции (*хадд*), такова, что она тем не менее обладает со стороны своей цельности (*тамāм*) неким неделимым единством. Спрашивается, как это единое сущее, взятое в аспекте его единства, может запечатлеться в чем-то делимом?! Ведь в таком случае к нему применимо то же [опровергающее] рассуждение, какое излагалось в отношении вещи, неделимой в аспекте ее определения.

§ 1.5. Пятый аргумент

И еще: было уже установлено, что предполагаемые интеллигибелии, которые разумная сила способна актуально мыслить одну за другой, потенциально бесконечны.

Верно также, что вещь, способная на потенциально бесконечные вещи, не может быть телом или силой в теле – это мы доказали в предыдущих разделах[260]. Совершенно недопустимо поэтому, чтобы та самость, которая воспринимает интеллигибелии, пребывала в теле, или чтобы ее действие находилось в теле, или осуществлялось посредством тела[261].

§ 1.6. Ответ на одно возражение

Никто не вправе сказать: «Но ведь так же обстоит дело и с репрезентативными [формами] (*мутаҳайййалāт*)!»

Такое утверждение было бы ошибчным. Ибо животная сила не способна вообразить любое наперед взятое бесконечное в любое время, если с ней не будет сочетаться действие разумной силы.

§ 1.7. Ответ на другое возражение

И никто не вправе утверждать: «Эта сила, т. е. разумная сила, претерпевающая (*кāбиля*), а не действующая; вы же установили конечность действующей силы. [Но остальные] люди не сомневаются в возможности наличия бесконечной претерпевающей силы, например, гиле / материи!»

Наш ответ таков. Тебе известно, что в отношении бесконечного множества вещей претерпевание, которое испытывает разумная душа, следует за действенным распоряжением [ими][262].

§ 2. Аргументы от орудий действия[263]

В пользу доказываемого нами положения, которое мы обосновали выше рассуждениями, обращенными к субстанции (*джаўхар*) разумной души, к первейшему свойственному ей действию (*фи'ль*), мы далее будем приводить свидетельства (г. *исташхада*), связанные с иными аспектами действий души.

§ 2.1. Первый аргумент

Итак, говорим мы, если бы разумная сила умопостигала посредством какого-либо телесного органа / орудия (*'āля*)[264] так, что свойственное ей действие осуществлялось бы с помощью этого орудия, то она не могла бы умопостигать ни саму себя, ни это орудие, ни само умопостижение.

§ 2.1.1. Краткое обоснование

В самом деле, у этой силы нет какого-либо орудия, посредствующего между нею и ею самой, между нею и ее орудием или между нею и ее умопостижением. Вместе с тем, сия душа, [конечно], умопостигает и саму себя, и свое предполагаемое орудие, и свое умопостижение. Значит, она умопостигает сама собою, а не посредством какого-либо органа.

§ 2.1.2. Более подробное обоснование

§ 2.1.2.0. Три альтернативы

В пользу этого можно привести и такое подробное объяснение. Умопостижение разумной силой своего орудия должно происходить благодаря реализации [в ней]
либо (а) самой формы сего орудия;

либо (б) другой формы, которая по числу отличается от той и которая пребывала бы и в разумной силе и в органе;
либо (в) иной формы, которая по виду (*наў'*) отличается от формы орудия и которая также пребывала бы и в разумной силе, и в орудии одновременно.

§ 2.1.2.1. Несостоятельность первой альтернативы

(а) Происходило бы это благодаря самой форме орудия, сия форма находилась бы как в орудии, так и в самой разумной силе, будучи всегда достоянием их обоих. Разумная сила, следовательно, должна была бы постоянно умопостигать свое орудие, ибо его формы присутствует у нее, [что нелепо][265].

§ 2.1.2.2. Несостоятельность второй альтернативы

(б) Также невозможно, чтобы разумная сила умопостигала свое орудие благодаря некоторой нумерически другой форме этого орудия. Ведь[266] различие между вещами, подпадающими под единое определение, бывает в силу разницы либо между материями, состояниями или акциденциями; либо между универсалией и партикулярией, между отрешенным от материи и пребывающим в ней. Но здесь нет разницы со стороны материй или акциденций, ибо материя [у обеих форм] едина, а акциденции – это акциденции единого сущего. Также нет разницы в аспекте отвлеченности от материи или пребывания в ней, поскольку обе они находятся в материи. Разницы нет и с точки зрения особенного и общего, так как приобретение одной из двух форм какой-то партикулярности обусловлено партикулярной материей и сопутствующими, привходящими к ней со стороны материи, в которой она пребывает. Но эта характеристика (*ма'нā*) не более свойственна первой форме, нежели второй[267]. Такая [нелепость][268] не будет иметь место в отношении постижения душой самой себя, ибо она постоянно постигает себя, хотя чаще всего постигает себя соединенной (*мукāринă*) с соответствующим телом, как мы это разъяснили выше.

§ 2.1.2.3. Несостоятельность третьей альтернативы

(в) И тебе [легко] понять, что разумная сила не может умопостигать свое орудие благодаря иной форме, [по виду (*наў ʿ*)] отличной от его формы, ибо это еще более невероятно. Ведь если интеллигибельная форма находится в разумной субстанции, то она делает ее умопостигающей ту вещь, для коей она служит формой, или ту вещь, с коей она соотносится <194> и форма коей оказывается включенной в данную форму. Но эта интеллигибельная форма не является ни формой данного орудия, ни формой некоторой вещи, сущностно соотнесенной с ним, поскольку само орудие есть субстанция (и именно ее форму мы берем и рассматриваем), а со стороны своей сущности субстанция не может быть соотнесена с чем-либо вообще.

§ 2.1.2.4. Заключение

Приведенное рассуждение служит явным (*вāḏых*)[269] доказательством (*бурхāн*) невозможности того, чтобы посигающее посредством орудия постигало сие свое орудие. Вот почему чувство (*ḥисс*) ощущает внешний предмет, но не ощущает ни самого себя, ни свое орудие, ни свое ощущение.

Точно так же воображение (*хайāль*) совершенно не воображает ни само себя, ни свое действие[270]. А если оно воображает свое орудие, то не так, что данное орудие непременно принадлежит именно ему, а не кому-либо другому, разве что ощущение передаст воображению, если это возможно, форму его орудия. Но в таком случае воображение имитирует образ (*хайāль*), взятый из чувства и не соотнесенный с чем-либо из воображения, так что не будь оно орудием воображения, последнее и не представляло бы его.

§ 2.2. Второй аргумент

В пользу сказанного [о невозможности для души иметь телесные органы] свидетельствует и убеждает (г. *ʾаḳна ʿа*) следующий довод.

Силы, умопостигающие посредством органов, при длительном действии утомляются, ибо постоянное движение вызыва-

ет в органах усталость и разрушает их [телесную] смесь, которая есть их субстанция и природа. Сильные вещи, трудные для восприятия, ослабляют, и иногда разрушают их – так что эти органы уже перестают воспринимать менее сильные вещи, будучи целиком погружены в претерпевание от более сильного. Именно таково чувство: сильные и повторяющиеся ощущения ослабляют его, а подчас расстраивают, наподобие действия ослепительного света на зрение или оглушительного грома – на слух. Кроме того, при восприятии сильных ощущений чувство не способно воспринимать слабые: кто видит яркий свет, одновременно с этим или после того уже не в силах увидеть слабый свет; кто слышит громкий звук, одновременно или после уже не сможет услышить слабый звук; кто пробует очень сладкое, после него не ощутит слегка сладкое.

Но с разумной силой дело обстоит совершенно наоборот. Ибо продолжительность мышления и представления более сильных вещей придает ей <195> энергию и легкость восприятия в отношении последующих вещей, менее сильных. А если время от времени она устает или утомляется, то это происходит из-за обращения разума за помощью к воображению (*хайа̄ль*), использующему орган, который поддается слабости и который поэтому иногда перестает служить разуму. Будь де другая причина такому утомлению, оно бы случалось постоянно или часто. В действительности же все абсолютно иначе.

§ 2.3. Третий аргумент

И еще: все части тела начинают слабеть по завершении телесного роста, что наступает к сорока годам или около того. А воспринимающая интеллигибелии сила после этого большей частью как раз крепнет. Если бы сия сила была одной из телесных сил, с того рубежа она должна была бы слабеть и слабеть. На самом же деле такая слабость бывает далеко не всегда, но лишь в некоторых случаях, при наличии определенных препятствий.

Стало быть, означенная сила не принадлежит к числу телесных сил.

§ 2.4. Заключение касательно последних трех аргументов

Из приведенных выше рассуждений явствует, что любая сила, постигающая посредством орудия, не воспринимает ни саму себя, ни свой орган, ни свое восприятие. Таковая слабеет с усилением действия, не воспринимает слабого после сильного. Воздействие сильного умаляет ее способность вследствие слабости ее орудий. С разумной силой дело обстоит совсем наоборот.

§ 3. Возможное возражение и ответ на него[271]

§ 3.1. Суть возражения: душа порой оказывается неспособной действовать

Можно подумать, будто душа забывает свои интеллигибелии или перестает действовать в случае болезни и с наступлением старости именно потому, что ее деятельность совершается лишь посредством тела.

§ 3.2. Ответ

§ 3.2.1. Первая причина дисфункции

Однако это – не необходимое, не истинное предположение. Ведь здесь могут сочетаться два обстоятельства: душа сущностно действует при отсутствии препятствий и отвлекающих вещей, но она может прекратить свое собственное действие, если с телом что-нибудь приключится, – тогда сия не осуществляет свое действие, отворачиваясь от оного. И эти два обстоятельства вполне совместимы, не противоречат друг другу[272]. А раз так, то указанное возражение отпадает.

[В разъяснение] мы говорим следующее. Субстанции души присущи два действия: первое – по отношению к телу, и таковое есть управление (*сийāсā*); второе – по отношению к себе самой и к своим принципам, и таковое есть умопостижение (*’идрāк би-ль-‘аḳль*). Эти два действия столь противоположны и так препятству-

ют друг другу, что <196> при занятии одним из них душа отвлекается от другого, не будучи в состоянии сочетать их.

Занятия души в отношении тела – это чувственное постижение, воображение, вожделение, гнев, страх, печаль, радость, боль [и тому подобное]. Ты можешь это знать по себе: когда берешься размышлять об умопостигаемом, все вышеупомянутые действия прекращаются, если только они не берут верх над душой, заставляя ее вернуться к ним. Тебе также известно, что ощущение препятствует душе умопостигать, посему когда душа занимается чувственным предметом, она отвлекается от умопостигаемого, без какого-либо повреждения в органе умопостижения или в самой душе. И тебе самому понятно, что причиной этого служит полное погружение души в занятие чем-то одним.

Именно так обстоит дело с прекращением деятельности разума при болезни. Если бы приобретенная мыслительная способность перестала действовать и пропала из-за [расстройства] органа, то возвращение органа к прежнему состоянию сделало бы необходимым приобрести эту способность заново. Но дело обстоит не так, ибо душа сразу восстанавливает свою способность и все прежние занятия, как только тело выздоравливает, а это свидетельствует о том, что ранее приобретенное душой находилось при ней каким-то образом, только она была отвлечена от него.

§ 3.2.2. Вторая причина

Однако взаимопрепятствие (*тамāну'*) в действиях души обусловлено не только упомянутой противоположностью между двумя аспектами ее деятельности, но может быть вызвано также множественностью действий одного и того же аспекта.

Так, страх отвлекает душу от боли, вожделение – от гнева, гнев – от страха. А всему этому – та же причина: душа полностью занята чем-нибудь одним.

Отсюда явствует, что если при отвлечении на некую вещь действователь не совершает [свойственное] ему действие, то отсюда не обязательно следует, что таковой совершает свое действие лишь при наличии той вещи. […]

§ 4. Общий итог

Из установленных нами основоположений (ед. *ʾaṣl*) явствует, что [разумная] душа и не запечатлена (*мунṭаби‘ä*) в теле, и не конституируется им (*кā’имä би-х*)[273].

Посему специфическая связь (*иx̱тиṣāṣ*) души с данным телом должна обуславливаться определенным ее партикулярным модусом (*хай’ä*)[274], который притягивает ее к занятию управлением [этим] единичным телом, к заботе (*‘инāйä*) именно о нем. И с этим модусом таковая возникает, наподобие того как она появляется с появлением соответствующего ей тела, с его [специфичным] модусом (*хай’ä*) и смесью (*мизāдж*). <197>

Глава третья
Два вопроса: о содействии чувств человеческой душе и о доказательстве ее возникновения[275]

§ 1. О содействии чувств разуму

Животные силы содействуют разумной (*нāṭыḳä*) душе в различных аспектах.

§ 1.1. Помощь чувств

В частности, ощущение выставляет перед ней партикулярии, от чего у нее возникают четыре вещи.

Во-первых, от этих партикулярий ум (*зихн*) изымает простые (*муфрадä*) универсалии[276], отвлекая их понятия (ед. *ма‘нā*) от материи и материальных связей, раскрывая общее между ними и отличия, самостное в них и акцидентальное. Благодаря этому и при использовании имагинации и эстимации в душе возникают первоначальные понятия (*мабāди’ ат-таṣаввур*).

Во-вторых, между этими простыми универсалиями душа устанавливает определенные отношения (ед. *мунāсабä*) – например,

отрицание и утверждение[277]. Если такое сочетание этих универсалий самоочевидно, она просто принимает его, а если оно таковым не является[278], душа оставляет его до той поры, пока ей не откроется средний [термин] (*вāсыṭӓ*)[279].

В-третьих, душа приобретает опытные (*таджрӣбийӓ*) посылки. При помощи чувств она обнаруживает сказуемое, которое в утвердительной или отрицательной форме непременно сопутствует подлежащему[280], либо следствие[281], которое в утвердительной или отрицательной форме непременно соединено [с основанием][282], либо в утвердительной или отрицательной форме непременно исключает [основание][283], причем такая связь имеет место не иногда, а всегда. И душа убеждается (г. *сакана*) в том, что данное сказуемое по своей природе заключает в себе это отношение к подлежащему, что природа данного следствия непременно сопутствует данному основанию или противоречит ему по своей самости, а не по простой случайности (*иттифāқ*). Такое убеждение (*и'тиқād*), следовательно, возникает в результате определенного ощущения (*хисс*) и определенного силлогизма (*қыйāс*), как сие разъяснено в разделах по логике[284].

В-четвертых, [душа получает] те свидетельства (ед. *хабар*), доверие (*тасдӣқ*) к которым обусловлено надежностью передачи (*шиддат ат-тавāтур*).

Итак, душа пользуется помощью тела для обретения указанных принципов понятия (*тасаввур*) и суждения (*тасдӣқ*).

§ 1.2. Последующая роль животных сил

<198> По приобретении же этих начал душа обращается к самой себе. Если потом какая-нибудь из нижестоящих сил вовлекает ее в соответствующие этой силе деяния, то душа перестает заниматься своим делом. А когда душу не отвлекают такие силы, то она не будет уже нуждаться в них для совершения свойственных ей действий, кроме тех особых случаев, когда ей нужно еще обратиться к репрезентативным силам для получения иного принципа, чем ранее приобретенный, или затем, чтобы в воображении вновь вызывать соответствующий образ ради закрепления в уме представления о нем. Это бывает именно вначале, но позже оно случается очень редко.

Когда же душа становится совершенной и крепкой[285], она остается одна со своими действиями, а чувственные, репрезентативные и другие телесные силы могут лишь отвлекать ее от ее деятельности. В этом отношении она подобна человеку, которому понадобятся верховое животное и некоторые орудия для достижения определенной цели. Но по достижении этой цели какое-то из средств станет толкать человека подальше от нее, так что само приводящее к цели средство превращается уже в помеху.

§ 2. О возникновении души

§ 2.1. Душа возникает вместе с телом

Человеческие души, говорим мы, не предшествуют телам, не находятся в отрешенном от них состоянии – так, чтобы потом оказаться в них.

Ведь человеческие души едины (*муттафиḳä*) по виду (*наў ʿ*) и по понятию (*маʿнӕ*), и если предположить, что у них имеется бытие, которое не возникает вместе с возникновением (*ẋудӯc̱*) тел, но наличествует отдельно, то в таком своем бытии они не будут (а) [ни] множественными, (б) [ни едиными по числу].

§ 2.2. Души не могли быть множественными

(а) В самом деле, множественность вещей проистекает либо со стороны сущности (*мāхиййä*) и формы (*ṣӯрä*), либо со стороны связи с материей (*ʿунṣур*, *мāддä*), которая множественна или в силу множественности мест, определенным образом объемлющих всякую материю, или по моментам времени, каждый из которых соответствует определенной [душе] в плане ее возникновения [в данной материи], или по причинам, делающим эту материю делимой.

Но души не различаются между собой по сущности и форме, ибо форма у них одна[286]. Значит, они различаются со стороны того, что принимает эту сущность и с чем она имеет особую связь, а таковым является тело.

Было бы возможным существование душ до [связи с] телами, ни одна душа не могла бы нумерически отличаться от другой души,

и этот факт относится вообще ко всему: у вещей, которые по своей самости суть чистые понятия, множественность вида в плане индивидов <199> может иметь место только в аспекте вещей, которые их принимают и претерпевают их действия, или в аспекте различного отношения к ним или к их временам – когда таковые совершенно отвлечены, они не могут различаться между собой по подобным вещам. Поэтому невозможно, чтобы между ними была какая-либо инаковость и множественность.

Стало быть, несостоятельно утверждение о численной множественности душ до их вхождения в тело.

§ 2.3. Души не могли быть едиными

(б) Я говорю также: не может быть и так, чтобы души составляли единую самость. Ведь когда возникают два тела, в них появляются две души. В таком случае

(ба) или эти две души были бы двумя частями одной и той же души, и тогда единая вещь, не обладающая величиной и объемом, была бы потенциально делимой, а несостоятельность такового очевидно явствует в свете положений, установленных в [части по] физике и в других [науках][287];

(бб) или же единая по числу душа оказалась бы в двух телах, но для доказательства ложности такого предположения не требуется особенно больших усилий[288].

Значит, в рамках своего вида эти души индивидуируются в качестве единой души только благодаря акциденциям, которые не сопутствуют ей как таковой, иначе они были бы общими для всех душ. А такие акциденции непременно привходят во времени, ибо они следуют причине, которая привходит только к некоторым душам. Тогда сама индивидуация душ окажется чем-то возникшим (*ḥādiṯ*), и души будут не извечные, а возникающие вместе с телом.

§ 2.4. Итог

Итак, установлено: души возникают по возникновении телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа, и возник-

шее тело оказывается ее владением (*мамлякӓ*) и орудием (*’ӑлӹ*). В субстанции души, возникающей вместе с соответствующим телом, – с таким телом, которое заслужило, чтобы в нем из первопринципов (*мабӑди’ ’ӯлӹ*)[289] возникла душа, – имеется естественное стремление заниматься этим телом, пользоваться им и заботиться о нем, и сия тяга к нему специфицирует душу именно данным телом, отводя ее от всех прочих тел[290].

Таким образом, когда душа оказывается индивидуированной, принцип ее индивидуации непременно наделяет ее такими модусами (ед. *хай’ӓ*), благодаря которым она становится индивидом. Эти модусы предполагают ее спецификацию данным телом, способствуя тому, чтобы душа и тело подходили друг для друга, хотя означенные модусы и сие споспешествование [могут] быть скрытыми от нас. И посредством данного тела, <200> которое будет ее собственным телом, у души будут иметься принципы своего совершенствования (*истикмӑль*).

§ 3. Возражение от посмертного состояния душ

§ 3.1. Суть возражения

Однако кто-то может возразить: ту же нелепость вы должны будете признать в отношении душ после их расставания с телами. Ведь они или исчезают, а данного мнения вы не придерживаетесь, или соединяются друг с другом, а это и есть та самая нелепость, на которую вы указываете, или продолжают быть множеством, но они, по-вашему, отрешены от материи – как тогда им быть множеством?!

§ 3.2. Ответ на него

После расставания душ с телами, говорим мы, души остаются единичными, каждая со своей самостью, благодаря различию материй, в коих они находились, благодаря различию времен их возникновения и благодаря различия их модусов (ед. *хай’ӓ*), присущих им сообразно их непременно различным телам. Ибо мы твердо знаем, что [принцип], делающий универсальное понятие

индивидом, на который можно указать [как на «вот это»], не может делать его таковым, иначе как посредством присоединения к нему какой-то вещи, дополнительно к его видовости, благодаря чему оно становится индивидом, – вещи из числа тех, что привходят к нему при возникновении и [далее] сопутствуют ему, знаем мы их или нет.

§ 3.3. Души в телах различны

Мы также знаем, что душа не одна и та же во всех телах. Была бы она единой [самой по себе], но множественной в силу соотнесенности [с телами], таковая была бы знающей во всех телах или же незнающей во всех оных, и от Зайда не укрылось бы то, что на душе у Амра. Ибо единое, соотнесенное со многим, может быть разным с точки зрения своей соотнесенности, но в аспекте вещей, наличествующих в нем самом, оно не различается, – если это отец многих детей, и он молод, то таковой молод по отношению ко всем им, поскольку молодость принадлежит ему самому по себе, а посему входит во всякую его соотнесенность. Точно так же, знание, незнание, мнение и тому подобное представляют собой вещи, которые наличествуют в самости души, входя в любую ее соотнесенность.

§ 3.4. Принцип индивидуации души

Коль скоро душа не едина, она множественна по числу, но ее вид – один; и сия, как было установлено, есть нечто возникшее.

Значит, она непременно индивидуировалась (г. *ташаххаṣа*) благодаря какому-то фактору. В отношении человеческой души таким фактором не является запечатлевание в материи, ибо мы уже знаем несостоятельность мнения о запечатленности души. В качестве же такого фактора служит определенный модус (*хай'ä*), определенная потенция (*қуввä*), определенная духовная (*рӯҳāниййä*) акциденция или определенная совокупность всех таких вещей, благодаря объединению которых душа индивидуируется, хотя о них мы [можем] и не знать. Но после индивидуации души в качестве отдельной вещи уже невозможно, чтобы она и какая-либо иная душа состав-

ляли нумерически единую самость – мы неоднократно показывали несостоятельность такого предположения.

<201> Однако мы твердо знаем и возможность того, что по появлении души вместе с возникновением некоей [телесной] смеси (*мизāдж*) у нее возникает и некий модус в отношении разумных (*нуṭ̣кыййā*) действий и претерпеваний, который отличается от аналогичного модуса другой души, как отличаются две смеси в соответствующих телах, и возможность того, что тот приобретенный модус, который именуется актуальным разумом (*ʻакль би-ль-фиʻль*), таков, что данная душа им отличается от другой души, и возможность того, что душа чувствует свою партикулярную самость, и это чувство есть также определенный модус, присущий именно ей, а не чему-либо другому. Возможно и появление в душе, со стороны телесных сил, еще одного определенного модуса, который связан с моральными модусами или тождествен с ними. Возможны и другие, скрытые от нас особенности, которые сопутствуют душам по их возникновении и после, наподобие того как аналогичные [особенности] сопутствуют индивидам телесных видов, отличая их один от другого, покуда они существуют. Души также могут различаться по тем спецификаторам (ед. *мухаṣṣыṣ*), которые определяли их для [соответствующих тел] независимо от того, являются они телами или нет, знаем мы эти факторы или не знаем, или же знаем только некоторые из них[291]. <202>

Глава четвертая
Человеческие души не уничтожаются и не переселяются[292]

§ 1. Три возможных модуса связи души с телом

Душа не умирает вместе со смертью тела, поскольку всякое уничтожающееся с уничтожением чего-то другого должно быть так или иначе связано с этим другим. Такая его связь бывает

либо (а) связью последующего (*мутаʼххир*) в бытии (*вуджӯд*);

либо (б) связью предшествующего (*мутақаддим*) в бытии, причем предшествованием по самости (*фӣ аз-зāт*), а не во времени (*фӣ аз-замāн*);

либо (в) связью равных (*мукāфи'*) по бытию[293].

§ 2. Душа не связана с телом как с равнобытийным

(в) Если бы душа была связана с телом связью равных по бытию, так чтобы это служило для них чем-то самостным, а не акцидентальным, по своей самости каждое из них было бы соотнесено с другим, и ни душа, ни тело не были бы субстанциями, – в действительности же они суть субстанции.

Коли же означенная связь акцидентальна, а не самостна, то с уничтожением одного из них у другого упраздняется акцидентальное отношение, но его самость от этого не уничтожается.

§ 3. Душа не связана с телом как с предшествующим

§ 3.1. Четыре альтернативы

(а) А если бы связь души с телом была связью последующего в бытии, тело служило бы причиной (*'иллӣ*) души в [ее] бытии. Причины же бывают четырех видов. Посему тело должно быть:

(аа) либо действующей / производящей (*фā'илийӣ*) причиной души, наделяющей ее бытием;

(аб) либо ее принимающей (*қābилийӣ*)[294] причиной – в аспекте составленности (*таркīб*), подобно элементам по отношению к телу, или простоте (*басāṭӣ*), как бронза по отношению к статуе;

(ав) либо формальной (*ṣӯрийӣ*) причиной;

(аг) либо перфекционной (*камāлийӣ*) причиной.

§ 3.2. Не производитель / действователь

(аа) Тело не может служить действующей причиной; ибо как таковое оно не совершает никакого действия, но действует посредством [той или иной своей] силы: действовало бы оно само по себе, а не благодаря силе, каждое тело было бы способно произвести соответствующее действие.

Далее, все телесные силы являются либо акциденциями, либо материальными формами. Невозможно, чтобы акциденция или конституирующаяся (*қā'имä*) в материи форма вызывала бытие самости, конституирующейся самой по себе, а не в материи, бытие субстанции вообще (*джаўхар муṭлаḳ*).

§ 3.3. Не принимающая причина / материя

(аб) Равным образом невозможно, чтобы тело выступало в качестве <203> принимающей причины для души, ибо, как мы уже доказали и разъяснили, душа никак не запечатлена в теле.

Стало быть, тело не наделяется душой как его формой[295] – ни в аспекте простоты, ни в аспекте составленности, когда части тела сочетаются или смешиваются определенным образом, и душа запечатлевается в таковом.

§ 3.4–3.5. Не форма, не цель

(ав-аг) Тело не может являться также формальной или перфекционной причиной души – дело обстоит скорее наоборот.

§ 3.6. Тело – акцидентальная причина

Таким образом, связь души с телом не есть связь причиненного с самостной причиной.

Правда, смесь (*мизāдж*) и тело служат акцидентальной причиной души. Ибо именно при возникновении материи тела, пригодной стать орудием (*'āлӣ*) души и владением (*мамлякä*) для нее, им[материальные] (*муфāриқä*) причины вызывают к бытию партикулярную душу, или же сия душа возникает благодаря им. Ведь без специфицирующей (*муẖаṩṩыṣ*) причины невозможно, чтобы возникла (г. *ẖадаṩа*) эта, а не та душа, хотя, как мы это уже доказали, души [до своего возникновения] не допускают нумерической множественности.

Кроме того, всякому возникшему (*кā'ин*) после небытия должна предшествовать материя, готовая принять оное или иметь к нему отношение, как это было выяснено в других науках[296]. Опять же,

если бы единичная душа возникала без появления орудия, посредством которого она совершенствуется и действует, существование ее было бы напрасным (*му'аṭṭал*), но в природе нет ничего напрасного, а коли такое невозможно (*мумтани'*), то оно и неподвластно[297].

Между тем, когда появляется готовность войти в связь [с душой] и предрасположенность служить орудием [для нее], становится необходимым, чтобы под действием им[материальных] причин возникала такая вещь, как душа. И это касается не только души, но и всякой вновь возникающей формы: предпочтение ее бытия перед небытием связано с предрасположенностью материи к оной, со становлением материи, достойной ее.

§ 3.7. При такой связи уничтожение предыдущего не вызывает уничтожение последующего

Однако из необходимости возникновения одной вещи при возникновении другой не следует, что первая должна уничтожаться при уничтожении второй – таковое происходит лишь в том случае, когда самость первой вещи конституируется благодаря второй и наличествует в ней. Бывает так, что одни вещи возникают благодаря другим, <204> но продолжают существовать после уничтожения последних, если их самости не наличествуют в таковых и – особенно[298] – если их бытие даруется от чего-то другого, нежели того, чье существование лишь подготовило дарение им бытия. Даритель же бытия души не есть ни тело, ни сила в нем; но непременно – наличествующая [сама по себе] самость, свободная от материи и величин[299]. А коли своим бытием душа обязана этой самости и коли она обязана телу лишь временем заслуживания ею бытия, то само ее бытие – независимо от тела, которое только акцидентально служит ему причиной[300].

§ 3.8. Вывод

Следовательно, связь между душой и телом нельзя описывать как такую, которая требует, чтобы тело предшествовало душе на манер [самостного][301] предшествования причины.

§ 4. Душа не связана с телом как с последующим

§ 4.1. Не временное предшествование

(б) Обратимся теперь к третьей из допущенных нами вначале альтернатив, т. е. возможности того, что связь души с телом является связью предшествующего в бытии.

Это предшествующее должно быть (ба) либо также временны́м (*замāнӣ*) – в таком случае невозможно, чтобы ее бытие зависело от него.

§ 4.2. Не самостное предшествование

(бб) Либо оно будет предшествование по самости, а не во времени. Сие предшествование таково, что при наличии предшествующей самости непременно следует наличие последующей самости. Тогда предшествующее не может существовать, если допустить, что последующее перестало быть. И это не потому, что допущение небытия последующего необходимо предполагает небытие предыдущего, но потому, что последующее может уничтожаться лишь в том случае, если сперва природа предшествующего претерпела такое, что обращает его в небытие, и именно тогда последующее перестало быть. Значит, не собственно допущение уничтожения последующего необходимо требует уничтожения предыдущего, а допущение уничтожения самого́ предшествующего [предполагает уничтожение последующего]: уничтожение последующего допустимо лишь по полагании уничтожения самого́ предшествующего.

А раз так, то необходимо, чтобы уничтожающая причина первым делом поразила субстанцию души, вместе с уничтожением которой уничтожается также тело, и чтобы, следовательно, само тело никак не <205> уничтожилось по присущей ему причине. В действительности же уничтожение тела обусловлено присущей ему причиной – в результате изменения смеси (*мизāдж*) или состава (*таркӣб*). Поэтому невозможно, чтобы связь души с телом была связью предшествующего по самости, коли тело уничтожается именно по присущей собственно ему причине.

Никакой такой связи, стало быть, между душой и телом не существует.

§ 4.3. Общий итог: сохранность души не связана с телом

Таким образом, все [предполагаемые выше] виды связей тела и души несостоятельны.

Остается лишь признать, что в своем бытии душа никак не связана с телом, но связана с иными принципами[302], которые не подвергаются превращению или уничтожению[303].

§ 5. Душа не уничтожается по какой-то иной причине

Я говорю также[304]: душа не уничтожается никакой другой причиной[305].

§ 5.1. Потенция сохраняемости и потенция уничтожаемости обусловлены разными факторами

В самом деле, все, что может уничтожиться по какой-нибудь причине, заключает в себе потенцию (*қуввӓ*) уничтожаться и – до уничтожения – актуальность (*фи'ль*) сохраняться. Предрасположенность же его к уничтожению не обусловлена его актуальностью сохраняться, ибо понятие потенции отлично от понятия актуальности, и отношение (*нисбӓ*) этой потенции отлично от отношения этой актуальности, поскольку потенция имеет отношение к уничтожению, а актуальность – к сохранению.

Следовательно, сии два понятия наличествуют в данной вещи по двум различным факторам.

§ 5.2. Потенция уничтожения имеется лишь у вещи, в чей состав входит материя

Но актуальность сохраняться и потенция уничтожаться, говорим мы, могут сочетаться в составных (*мураккабӓ*) вещах или в таких простых (*басы̄ṭӓ*) вещах, кои расположены в составных; в простых же вещах, чья самость им[материальна], такое сочетание невозможно.

И вообще, говорю я, этим двум понятиям не сочетаться в какой-либо простой вещи, самость которой едина. Ибо всякая вещь, что сохраняется в бытии, обладая потенцией уничтожаться, обладает также потенцией сохраняться, поскольку его сохранность не является необходимой и обязательной. Но коли эта [вещь] не необходима, то она возможна. А возможность (*’имка̄н*), относящаяся к обоим аспектам, имеет природу потенции (*куввӓ*). Стало быть, означенная вещь в самой своей субстанции обладает и потенцией сохраняться, и актуальностью сохраняться. Очевидно, однако, что ее актуальность сохраняться непременно иная, нежели ее потенция сохраняться. Посему эта актуальность является такой, каковая привходит к чему-то, имеющему потенцию сохраняться. И данная потенция не свойственна самости актуального, но лишь вещи, к чьей самости привходит актуальная сохранность, не будучи эссенцией его самости. Отсюда следует, что самость данной вещи составлена из <206> такового, при наличии какового эта самость становится актуально сущей, – это форма в [отношении] всякой вещи, – и из такового, каковое приобрело сию актуальность, по своей природе обладая потенцией к оной, – это материя вещи.

§ 5.3. В самой субстанции души нет потенции уничтожаться

Теперь, если душа совершенно проста (*басы̄т̣ӓ*), т. е. неделима на материю и форму, [то она не подвержена уничтожению][306].

Если же она составная (*мураккабӓ*), оставим в стороне сие составное и обратимся к той субстанции, которая служит ему в качестве материи. Сама эта материя, говорим мы, либо все далее и далее поддается такому делению [на материю и форму][307], и тот же ход рассмотрения остается в силе по отношению к ней – [тогда образуется бесконечная регрессия], что невозможно. Или [мы приходим к] вещи, которая [уже не имеет материи, но выступает] нетленной субстанцией (*джаўхар*) и основой (*синх̲*). Нас же здесь интересует именно сия вещь, которая есть основа (*синх̲*, *’ас̣л*) и которую мы называем душой[308], а не вещь, которая составлена из таковой и из чего-то другого.

Итак, все, что является простым, несоставным, или все, что есть основа составной вещи, – все таковое не может сочетать в самом себе и актуальность сохраняться, и потенцию уничтожаться. Если в сем имеется потенция уничтожаться, то в нем не может быть актуальности сохраняться, а при наличии актуальности сохраняться и пребывать не может быть у него потенции уничтожаться.

Из сказанного явствует, что субстанция души не обладает потенцией уничтожаться.

§ 5.4. Об уничтожаемости составных вещей

В вещах, которые подвержены уничтожению, уничтожается именно составное, сложное. Но потенция уничтожаться или сохраняться свойственна не тому аспекту, благодаря коему составная вещь есть нечто единое, а той материи, которая потенциально поддается обеим означенным противоположностям. Посему в тленной составной вещи нет ни потенции сохраняться, ни потенции уничтожаться – такие потенции в ней не сочетаются.

Что касается самой материи, то она сохраняется [в бытии] или без посредства какой-нибудь потенции, благодаря каковой она оказывается предрасположенной к сохранению (как это полагают некоторые), или в силу какой-то потенции, благодаря которой она сохраняется.

Сама по себе материя не обладает потенцией уничтожаться – такая потенция есть нечто иное, возникающее в ней.

§ 5.5. О потенции уничтожаться у простых вещей, пребывающих в материи

А для простых [вещей], которые [существуют] в материи, потенция их уничтожения [находится] в субстанции материи, но не в их собственной субстанции.

Что касается доказательства, по которому всякое возникающее должно уничтожаться из-за конечности сил сохранения и упразднения, то оно применимо лишь к вещи, возникшей из материи и формы; причем материя такой вещи обладает и потенцией со-

храняемости формы в данной вещи, и потенцией уничтожаемости в ней данной формы, как <207> сие было уже разъяснено.

§ 5.6. Общий вывод об абсолютной нетленности души

Отсюда явствует, что человеческая душа совершенно нетленна. Собственно, к такому выводу мы и вели наше рассуждение. Бог да благоспоспешествует нам![309]

§ 6. Душа не переселяется

Выше было показано, что душа возникает и обретает множественность, когда тело готово принять ее, – предрасположенность тела делает необходимым истечение соответствующей ему души из им[материальных] причин.

Отсюда очевидно: это происходит не по случайному совпадению (*иттифāḳ*, *баx̱т*), при котором возникновение души не было бы обусловлено требованием данной смеси, чтобы у тела оказывалась управляющая (*мудаббирä*) им душа, а дело обстоит таким образом, что возникновение некоей души совпадает с возникновением некоего тела, которое и соединяется с ней. В таком случае [тело] вовсе не служит самостной причиной множественности, а скорее лишь акцидентальной.

Однако, как нам уже известно, именно самостные причины должны сперва возникнуть, и только потом могут появиться причины акцидентальные. А раз так, всякое тело заслуживает того, чтобы вместе с возникновением смеси его материи для него возникла душа. Но это не значит, что одно какое-то тело заслуживает душу, а другое не заслуживает, ибо особи вида (*наў'*) не отличаются между собой в плане конституирующих их факторов. Невозможно поэтому, чтобы одно человеческое тело заслужило душу, коли оно получает завершение, а другое тело, обладающее одинаковой по видовой характеристике смесью, не заслужило этого, так что случайно оно может получить такую душу, но может и не получить. Второе тело не было бы тогда того же вида, что и первое.

Теперь если предположить, что душа переселяется (г. *танāсаx̱а*) в несколько тел и [учесть, что] всякое тело само по себе заслу-

живает душу, которая возникает именно ради него и связывается с ним, то у одного и того же тела оказалось бы две души.

Но как мы уже неоднократно говорили, связь души и тела не есть связь запечатленного в нем, а использующего его, причем так, что душа осознает это тело, а тело испытывает действие этой души. Между тем каждое живое существо осознает свою душу как одну-единственную душу, как принцип, что распоряжается (*мутаṣаррифӓ*) и управляет (*мудаббирӓ*) его телом. Если бы у данного тела существовала какая-то другая душа, которую оно не осознает, и сама таковая не осознавала его и не занималась им, то означенная душа не имела бы связи с этим телом, ибо связь души с телом есть связь именно на манер [взаимного осознания].

Таким образом, не может быть никакого переселения душ (*танāсух*).

Изложенного выше достаточно для тех, кто довольствуется краткостью, хотя рассуждение по этому вопросу может длиться долго[310]. <208>

Глава пятая
Действующий на наши души разум; претерпевающий разум наших душ[311]

§ 1. О Деятельном разуме

§ 1.1. Доказательство его бытия

Мы говорим: человеческая душа бывает потенциально умопостигающей (*ʻāḳылӓ*), затем становясь актуально умопостигающей. Всякое же, что переходит из потенции в акт, совершает это благодаря актуальной причине, которая [так] переводит его. Значит, существует какая-то причина, которая выводит нашу душу, в отношении интеллигибелий, из потенциального состояния в актуальное.

А раз таковая выступает причиной дарования умственных форм, то она есть не что иное, как некий актуальный разум, у которого принципы умственных форм находятся отвлеченными [от материи]. Связь этого разума с нашими душами подобна связи солнца с нашим зрением: как солнце актуально зримо само по себе и посредством его света актуально незримое становится актуально зримым, точно так же обстоит дело сего разума по отношению к нашим душам.

§ 1.2. Эманация умственных форм от него

Когда интеллектная сила созерцает находящиеся в представлении (*ẖайāль*) партикулярии и их озаряет свет действующего на нас разума, о котором мы упомянули, то они, становясь отвлеченными от материи и материальных связей (*ʻаля̄ʼиḳ*), запечатлеваются в разумной (*на̄ṭыḳӓ*) душе. Но это не значит, что таковые сами переходят из представления в наш разум или что понятие (*маʻна̄*)[312], которое погружено в материальные связи, само по себе будучи отвлеченным (*муджаррад*), воспроизводит себе подобное, а в том смысле, что созерцание их [интеллектной силой] подготавливает душу к тому, чтобы отвлеченное эманировалось в нее от Деятельного разума. Мысли (*ʼафкāр*) и раздумия (*таʼаммуля̄т*) суть движения, подготавливающие душу к принятию этой эманации (*файḍ*), наподобие того как средние термины [в силлогизме] сильнейшим образом подготавливают к принятию заключения. […]

Когда разумная душа, посредством освещения (*ʼишра̄ḳ*) Деятельного разума, находится в определенном отношении (*нисбӓ*) к этой [отвлеченной] форме, от сего разума возникает в душе нечто, которое в одном аспекте принадлежит роду данной формы, <209> а в другом – нет, как в случае с лучом света, который при падении на цветные предметы производит в зрении отпечаток, не во всех отношениях соответствующий сим предметам.

Итак, репрезентативные образы (*ẖайāля̄т*), которые суть потенциально интеллигибельные, становятся актуальными интеллигибелиями, но не сами они, а ухваченное из них. Как отпечаток от чувственных форм, приходящий в [глаз] посредством света, не есть сами эти формы, а соответствующее им нечто иное, в воспри-

нимающем порожденное посредством света, так и разумная душа, когда она созерцает репрезентативные формы и когда свет (*нӯр*) Деятельного разума определенным образом соприкасается с ней, то таковая становится подготовленной, чтобы в ней, от света Деятельного разума, возникли отвлеченные [понятия] (*муджаррадāт*) этих форм, [свободные] от [материальных] примесей.

§ 2. О человеческом разуме

§ 2.1. Объединение и разъединение

Первое, что выделяется в человеческом разуме, это самостное (*зāтӣ*) и акцидентальное (*ʻарадӣ*) в означенных образах – чем они сходны и чем они различаются. Понятия, по которым эти образы не различаются, в аспекте сходства становятся единым понятием в самом разуме, но в аспекте различия они становятся в нем множеством понятий, так что в отношении вещей разум способен сделать единое множественным (*такс̱ӣр аль-вāх̣ид*), а множество – единым (*таӯх̣ӣд аль-кас̱ӣр*).

Множество делается единым двумя способами. Первый – когда множественные понятия, нумерически различающиеся в качестве репрезентативных образов, но неразличимые в своей дефиниции (*х̣адд*)[313], становятся единым понятием. Второй – когда из понятий видов и дифференций составляется единое по своему определению понятие[314].

Единое же обращается во множество двумя прямо противоположными путями.

Все эти [операции] свойственны человеческому разуму, а не чему-либо иному из прочих [психических] сил. Последние постигают многое множественным как таковым, а единое единым как таковым, не будучи в силах постигать просто единое, но только в качестве совокупности (*джумлӣ*), составленной из каких-то вещей и из их акциденций, не будучи в силах отличать акцидентальное и отделять его от самостного.

§ 2.2. О процессе абстрагирования

Когда какую-то форму [общее] чувство выставляет перед представлением, а представление – перед разумом, и разум берет от нее понятие, то при выставлении перед ним другой формы того же вида, но иной по числу разум не берет от второй никакой иной формы кроме той, которая уже получена, разве что в аспекте той акциденции, каковая ей присуща: один раз берет ее отвлеченно [от этой акциденции], а в другой раз – вместе с таковой.

Вот почему говорят, что Зайд и Амр составляют <209> одно и то же понятие в аспекте человечности. Но это не в том смысле, что человечность, сочетаемая со специфическими свойствами (*хавāṣṣ*) Амра, есть та же самая человечность, сочетаемая со специфическими свойствами Зайда, словно одна и та же вещь принадлежит и Зайду и Амру, как это может иметь место в плане дружбы, владения и т. п. Нет же, но в бытии человечность множественна: не существует единой человечности, в коей во внешнем (*хāридж*) бытии[315] соучаствуют [многие люди] таким образом, чтобы она была человечностью и Зайда, и Амра; и этот вопрос мы разъясним в софийной дисциплине (*ас-ṣынā‘ä аль-ḥикмиййä*)[316].

Смысл же этого [единства по человечности] таков. Какой бы из сих двух первым ни даровал душе форму человечности, второй ничего иного уже не доставляет ей. Понятие, запечатленное от них в душе, есть только одно, а именно возникшее от первого образа, без [последующего] влияния второго образа. Ведь каждое из них могло опередить другое, произведя в душе тот самый отпечаток, а не как два индивида [разных родов – например], данный человек и данная лошадь.

§ 2.3. Умопостижение и время

Для разума характерно также то, что при постижении вещей, в которых имеется предшествование (*таḳаддум*) и следование (*та’хxур*), он вместе с ними непременно умопостигает и время (*замāн*), но [это восприятие происходит] не во времени, а мгновенно (*фū ’āн*): разум умопостигает время в один миг. Да, его составление соответствующего силлогизма или дефиниции осущест-

вляется, конечно, во времени, однако вывод или определение он постигает сразу же[317].

§ 2.4. Трудность умопостижения чистых интеллигибелий

Неспособность разума воспринимать вещи, которые максимально интеллектны и предельно отвлечены от материи, обусловлена не чем-то присущим этим вещам самим по себе и не чем-то присущим природе разума, но вызвана тем, что душа, находясь в теле, занята им, поэтому для [совершения] многих вещей она нуждается в теле, и оно удаляет ее от самых возвышенных ее совершенств / энтелехий (ед. *камāль*).

Ведь глаз не способен разглядеть солнце не из-за чего-либо в самом солнце, не из-за того, что оно не ясно, а по причине чего-то в природе тела, которому он принадлежит, но как только душа избавится от этой погруженности [в тело] и от этого препятствия, ее умопостижение таких [чисто отвлеченных вещей] окажется наиболее возвышенным, наиболее ясным и наиболее приятным. […]

§ 2.5. Умопостижение очень сильного или очень слабого бытия

<211> Более того, говорим мы, восприятие разума различается в зависимости от бытия вещей. Случается так, что он не доходит до постижения очень сильных [по бытию] вещей из-за их превосходства (*галябā*), а очень слабые по бытию вещи – такие, например, как движение, время и материя, бывают трудно постигаемыми именно по причине слабости их бытия.

§ 2.6. Чисто актуальные разумы не постигают небытия и зла

Лишенности / небытийные (ед. *ʻадам*) не могут быть восприняты для разума, который абсолютно актуален[318]. В самом деле, лишенность постигается в ином аспекте, нежели в том, в коем постигается обладание (*малякā*). Поэтому постигающим небытие (*ʻадам*) как небытие или зло (*шарр*) как зло должно быть нечто, которое

есть потенция и незавершенность. А если его постигает какой-то разум, то он постигает его постольку, поскольку в отношении к нему он находится в потенциальном состоянии.

Следовательно, разумы, в которых не перемешивается что-либо потенциальное, таковы, что они не умопостигают небытие и зло как небытие и зло, не представляют их себе. В бытии же нет ничего, что было бы злом в абсолютном смысле[319]. <212>

Глава шестая
Иерархия интеллектных действий и увенчивающий таковую святой разум[320]

§ 1. Критика учения о соединении умопостигающего и умопостигаемого

Мы говорим: душа умопостигает (г. *ʻaḳala*) таким образом, что принимает в себя формы умопостигаемых [предметов] (*maʻḳulāt*) отвлеченными от материи. Форма же бывает отвлеченной (*муджаррадä*) либо благодаря тому, что разум абстрагировал ее, либо потому, что форма сама по себе свободна от материи, а значит, душе не понадобится отвлекать ее.

Душа воспринимает (г. *taṣaввара*) саму себя, и это восприятие делает ее умом (*ʻaḳль*)[321], умопостигающим (*ʻāḳыль*) и умопостигаемым (*maʻḳūль*), но само ее восприятие (*taṣaввур*) этих форм еще не делает ее таковой. Ведь по своей субстанции она всегда является разумом в потенции, покуда она остается в теле, хотя в некоторых отношениях душа переходит в актуальное состояние.

Когда же говорят, что сама душа становится означенными интеллигибелиями (*maʻḳulāt*), то это, на мой взгляд, нелепо. Ибо я не понимаю их утверждения, будто одна вещь становится другой, не могу умом себе представить, как сие возможно. Ведь если это происходит таким образом, что вещь снимает одну форму и облачается в другую, то вместе с первой формой она является неким одним, а со второй будет чем-то другим; и в действительно-

сти первая вещь не стала второй, но разрушилась, и от нее остался ее субстрат (*маўдӯ‘*), т. е. [лишь] часть ее. А если оно происходит иным образом, то посмотрим, как бы это было.

Итак, если одна вещь стала другой, то после становления первая вещь (а) или [продолжает] существовать, (б) или перестает быть. (а) В первом случае вторая (аа) или также продолжает свое бытие, (аб) или перестает быть. (аа) Если же вторая продолжает быть, то мы имеем два сущих, а не одно! (аб) А если она уже не существует, то [первая вещь], которая сущая, стала не-сущей вещью, что невероятно. (б) Если первая перестала быть, то она бы не стала иной вещью – сама она исчезла бы, а возникло бы нечто другое. <213> Как же душа может стать формами для вещей?!

В этом вопросе больше всего запутал людей[322] тот, кто сочинил для них «Исагогу»[323]: он имел склонность к поэтическим и метафорическим способам выражения[324], ограничивая себя и других такими образными высказываниями (*таҳаййуль*), в чем проницательные люди убедятся, если обратятся к его сочинениям об уме и умопостигаемых и его сочинениям о душе.

Да, формы вещей, вселяясь в душу, украшают ее. Посредством гилического разума она становится словно местом (*макӑн*) для них. Если бы душа стала формой какого-то актуально сущего (а форма – актуальность, т. е. по своей самости она есть актуальность, не имеет в себе потенции принимать что-либо, ибо потенция принятия должна наличествовать в принимающем), то уже она не была бы способной принимать иную форму или вещь. Однако мы видим, что она принимает иную форму, нежели та, а если эта иная форма также не отличается от первой, то сие было бы удивительно, ибо принятие и непринятие были бы одним и тем же. Но если эта форма отличается от первой, то душа, раз она есть та [первая] форма, становится иной, нежели ее самость!

Однако все это не так. Просто душа есть нечто умопостигающее (*‘āқылӣ*). Под «умом» (*‘ақль*) же понимается либо ее сила (*қуввӑ*), благодаря которой она умопостигает, либо формы соответствующих интеллигибелий сами по себе. [Когда эти формы находятся] в душе, они будут умопостигаемы (*ма‘қӯлӣ*). Следовательно, ум, умопостигающее и умопостигаемое не суть одно и то же

в наших душах. Правда, это может иметь место в чем-то ином, на что мы укажем в другом месте[325].

Так обстоит дело и с гилическим разумом[326]. Если под таковым понимать абсолютную предрасположенность (*исти‘дād*) души, то он всегда остается таковым, пока мы[327] существуем в теле. А если под этим разумом понимать предрасположенность в отношении одной вещи за другой, то эта предрасположенность исчезает при актуальном [умопостижения].

§ 2. Три способа представления интеллигибелий

Установив это, мы далее говорим: представление (*таṣаввур*) интеллигибелий осуществляется тремя способами[328].

Во-первых, когда представление актуально наличествует в душе, дифференцированно и в определенном порядке. Но бывает так, что подобная дифференциация (*тафṣы̄л*) и подобный порядок (*тартӣб*) не необходимы, ибо могут быть изменены. Например, если ты различаешь в своей душе понятия <214> слов, которые выражаются твоим высказыванием: «Всякий “человек” есть “живое”», ты находишь, что каждое из этих универсальных (*куллӣ*) понятий представимо лишь в нетелесной субстанции[329] и что представление их там имеет определенное расположение в аспекте предшествования и следования. Если же изменить это таким образом, чтобы порядок представимых понятий соответствовал твоему высказыванию: «“Живое” сказывается об всяком “человеке”», то не будет сомнения в том, что и этот порядок, поскольку он есть порядок универсальных понятий, может установиться лишь в нетелесной субстанции, хотя и может в каком-то отношении располагаться в представлении (*хайāль*), т. е. как слышанное, но не умопостигаемое. Эти два порядка окажутся различными, хотя чисто подразумеваемое (*ма‘кӯль ṣарф*) ими – одно и то же.

Во-вторых, когда представление уже имеется, но душа не обращается к данной интеллигибелии, занимаясь, например, другой интеллигибелией, поскольку душа неспособна мыслить несколько вещей одновременно[330].

[В-третьих], есть еще один вид представления, как, например, когда тебя спрашивают о чем-то, что тебе уже известно или близ-

ко к тому, и тебе на ум тут же приходит ответ. Ты уверен, что ты, в силу ведомого тебе, можешь ответить на этот вопрос без какого-либо деления на части, – ты приступаешь к делению на части и упорядочиванию их в твоей душе только после [обретения представления согласно третьему способу][331], уже приступив к ответу, исходящему из твоей уверенности в знании о нем еще до деления и упорядочивания.

Различие между первым и вторым представлениями очевидно. Ибо первое подобно вещи, которую ты извлек из кладовой и пользуешься ею, а второе – подобно хранящейся у тебя вещи, которой ты пользуешься, когда захочешь. Третье представление отличается от первого тем, что оно никак не упорядочено в мысли (*фикр*), но выступает словно принципом для этого, сочетаясь с уверенностью (*йаḳы̄н*). От второго же оно отличается тем, что оно не бывает игнорированным, но на него определенным образом актуально обращен взор, ибо благодаря именно ему специфицируется соотнесенность (*нисбӓ*) с той или иной частью того, что похоже на хранящееся.

[…] <215>

§ 3. Мыслительное знание и знание простое

[Итак, имеются две разновидности знания].

Первая – это «мыслительное знание» (*ʻильм фикрӣ*), посредством которого достигается полное завершение, когда оно упорядочено и составлено.

Вторая – это «простое знание» (*ʻильм басы̄т̣*): в нем формы не различаются одна после другой, но оно есть нечто единое, откуда проистекают формы к приемлющему их. Сие [знание] выступает в качестве производителя (*фā ʻиль*) и принципа (*мабда'*) для того, что нами называется мыслительным знанием. И оно присуще абсолютной интеллектной силе душ, схожих с деятельными разумами. Разделение (*тафс̣ы̄л*) же [знания] присуще душе как таковой, и без него знание не является психическим (*нафсā̄нӣ*). […]

От обоих [знаний] не возникает в чистом (*маḥḍ*) разуме никакой множественности и никакого упорядочивания форм одной после другой, но он служит принципом для всякой формы, которая от

него эманируется на душу. В такой манере надо представить дело в отношении того, как [разумы] абсолютно им[материальные] (ед. *муфāриḳ*) умопостигают вещи. Ибо это их ум производит формы и творит их, а не такой [ум], который есть формы[332] или в формах[333].

Поэтому у знающего (*ʿāлим*) душа как душа такова, что ее представление является упорядоченным (*мураттаб*) и разделенным (*муфаṣṣал*), вследствие чего она не во всех аспектах проста. И любое интеллектное постижение <216> является неким отношением (*нисбā*) к форме, отделенной от материи и материальных акциденций, как это было сказано. [Эта форма связана] с душой в том аспекте, что душа есть субстанция-принимающая (*кāбиль*), которая запечатлевается данной формой, а с разумом – в том аспекте, что он есть субстанция-принцип, которая действующая (*фāʿиль*) и созидающая (*халлāḳ*). Актуальное умопостижение свойственно разуму постольку, поскольку он служит принципом для нее, а свойственно душе постольку, поскольку она принимает эту форму и облачается в нее[334].

§ 4. Состояние форм в душе

О состоянии форм, которые наличествуют в душе, надлежит знать следующее.

§ 4.1. Репрезентативные формы

Что касается репрезентативных (*мутахаййалāт*) [форм] и связанных с ними, то, если душа не обращена к ним, они хранятся в силах, кои [предназначены] для [их] хранения (*хазн*), но кои не являются постигающими, иначе они были бы одновременно и постигающими, и хранящими. В действительности они служат хранилищами, и когда постигающая-судящая сила (т. е. эстимация, [разумная] душа, или разум) обращается к этим [формам], то находит их реализованными (*хāṣылā*) там – в противном случае ей потребовалось бы вновь обрести их путем ощущения (*таḥассус*) или воспоминания (*тазаккур*). Если бы не это, то возникло бы следующее сомнение относительно всякой души, когда она отвраще-

на от данной формы: находится ли [актуально] сия форма [в душе] или же она существует лишь в потенции? Как она возвращается [после забвения]? А если она не в душе, то в чем она находится? С чем душа соединяется, дабы возвратить эту форму?

На самом же деле силы животной души распределены, так что для каждой из них установлен отдельный орган. Для форм выделено хранилище[335], которое эстимация порой не замечает (г. *гафаля*), и для понятий выделено хранилище[336], которое эстимация порой не замечает, ибо не дело эстимации быть местом утверждения (*сабāт*) этих вещей, но выступает в качестве судящего (*хāким*) о них. Поэтому мы вправе сказать, что эстимация порой созерцает формы и понятия, находящиеся во владении этих двух сил, но порой их и не созерцает.

§ 4.2. Интеллектные формы: четыре альтернативы

Что же тогда сказать о человеческой душе и об интеллигибелиях, которые она приобретает, но от них отворачивается, обращаясь к другим.

(а) Или в душе таковые находятся в совершенно актуальном состоянии – тогда она непременно <217> умопостигает их совершенно актуальным образом;

(б) Или у нее имеется хранилище, где она их хранит, и таким хранилищем выступает либо сама душа, либо ее тело, либо нечто телесное, ей принадлежащее. Но мы сказали, что ее тело и связанные с ним вещи непригодны для этого, ибо они не подходят в качестве вместилища для интеллигибелий, и сами интеллигибелии не могут иметь расположения (*ваḍ‘*), тогда как их нахождение в теле делает их имеющими расположение, а если в теле они имеют положение, то они не могут быть интеллигибелиями.

(в) Или сказать, что эти интеллектные формы суть вещи, конституирующиеся сами по себе, и каждая из них представляет собой отдельный, наличествующий сам по себе, вид (*наў‘*), а разум порой созерцает их, но порой отворачивается от них, так что при созерцании их они представляются (г. *тамассаля*) в нем, но при отходе от них они не представляются. Душа в таком случае будет словно зеркало, а они – словно внешние предметы, которые по-

рой появляются перед ним, а порой нет – в зависимости от соответствующих отношений между ними и душой.

(г) Или деятельный принцип[337] таков, что от него эманируются формы одна за другой соответственно обращению души [к нему], и эта эманация прекращается, если она отворачивается от него. А если это так, то [возникает вопрос]: почему душа не нуждается каждый раз начинать обучение (*та'аллюм*) заново?

§ 4.3. Обоснование альтернативы о Деятельном разуме как об источнике

Истинным, говорим мы, является последнее деление.

(а) Ибо невозможно, чтобы формы находились в душе в совершенно актуальном состоянии, а она не постигала бы их совершенно актуальным образом, поскольку постижение ею их имеет только тот смысл, что они находятся в ней.

(б) Невозможно также, чтобы тело служило хранилищем для них или чтобы сама душа была таким хранилищем, так как бытие хранилищем для интеллигибельных форм и означает, что эти формы находятся в ней и постижимы ею.

Память (*зикр*) же и представление (*тасаввур*) не таковы. Ибо не им постигать данную форму, но только сохранять ее, – она постигается другой силой. И наличие запоминаемой или представляемой формы в чем-то не есть постижение, также как наличие формы чувственных предметов в чем-то не есть чувствование – вот почему тела, хотя в них и имеются чувственные формы, не <218> постигают [их]. Ведь постижение требует, чтобы была воспринимающая сила, которой свойственно каким-то образом носить отпечаток от этих двух форм. Что же касается запоминающей и представляющей сил, то формы запечатлеваются в них постольку, поскольку эти силы суть органы и имеют тело, которое сохраняет данные формы близко к носителю постигающей силы, т. е. эстимации, с тем чтобы она созерцала их, когда захочет, наподобие того как оно сохраняет чувственные формы близко к чувству, которое обращается к ним, когда того захочет. Такое толкование допускают запоминающая и представляющая [силы], но не [разумная] душа, ибо наличие форм в ней тождественно ее постижению их.

(в) В Первософии (*аль-ḥикмä аль-ʾӯля*)[338] мы покажем, что эти [интеллигибельные] формы не наличествуют сами по себе.

(г) Остается заключить, что истиной является лишь последняя альтернатива.

§ 4.4. Об обучении / познании

Здесь обучение/познание (*таʿаллюм*) состоит в поиске совершенного предрасположения для соединения с ним[339] таким образом, чтобы от него возник тот разум, который простой (*басӣṭ*), а [затем] от него – через посредство мышления (*фикрä*) – на душу разделенными эманировались формы. До обучения предрасположение является неполным, а после обучения – полным.

После обучения обучающийся становится таковым, что если ему захочется соединения с соответствующей интеллигибелией и если душа обратится надлежащим образом, т.е. в сторону дарующего разум принципа, то он соединяется с этим принципом, и от последнего эманируется сила отвлеченного (*муджаррад*) разума[340], за коим следует эманация разделенных [форм]. Когда же он отвратится от него, данная форма вернется к потенциальному состоянию, которое, однако, очень близко к актуальному.

В таком случае первоначальное обучение будет подобным исцелению глаз: глаза по излечении созерцают, когда хотят, предмет, от которого берут определенную форму, а когда отворачиваются от этого предмета, последний становится [постижимым] в потенции, близкой к актуальности. И покуда обычная (*ʿāммийä*) человеческая душа находится в теле, ей невозможно воспринимать Деятельный разум единым актом (*дуфʿат*^{ан}), но только описанным выше способом.

§ 5. Приобретенный разум

Когда говорят, что кому-то ведома данная интеллигибелия, это значит, что всякий раз, как он захочет, он доставляет в свой ум ее форму, т. е. когда он хочет, он соединяется с Деятельным разумом таким образом, что в нем появляется эта интеллигибелия, без того

чтобы она всегда актуально присутствовала в его уме, и не так, как сие было до обучения.

<219> Такого рода разум [и есть] актуальный разум (*ʻäкль биль-фиʻль*), т. е. сила, благодаря которой душа может умопостигать, что хочет: если пожелает, она соединяется [с Деятельным разумом], и в нее истекает соответствующая интеллигибельная форма. В действительности эта форма собственно и является приобретенным разумом (*аль-ʻаḳль аль-мустафāд*), а сия сила – актуальным разумом в нас, поскольку посредством ее мы умопостигаем.

Приобретенный разум – это актуальный разум в модусе завершенности / энтелехии (*камāль*). Представление же воображаемых вещей есть обращение души к хранилищам чувственных [форм]. То является созерцанием вышестоящего, а сие – нижестоящего. И если [душа] освобождается от тела и телесных акциденций, она тогда может полнейшим образом соединиться с Деятельным разумом, встретив там интеллектную красоту (*джамāль ʻаḳлӣ*) и вечное наслаждение (*ляззäт сармадиййä*), о чем мы поговорим в своем месте[341].

§ 6. Святой разум как пророческая особенность; доказательство его бытия

Тебе надлежит знать, что обучение (*таʻаллюм*) – независимо от того, черпается оно у кого-то другого или у самого обучающегося, – бывает разной степени. Некоторые обучающиеся находятся ближе других к представлению [интеллигибельного], ибо их предрасположение, предшествующее упомянутому предрасположению[342], оказывается более сильным. Если такое предрасположение принадлежит человеку самому по себе, то оно называется интуицией (*ḥадс*).

У некоторых людей это предрасположение может быть настолько сильным, что для соединения с Деятельным разумом им не требуется приложения особенно больших усилий или обучения, словно второе предрасположение уже наличествует у них, и, кажется, будто они все познают сами по себе.

Это – высшая степень такого предрасположения. В данном состоянии материальный разум должен быть назван «святым разу-

мом» (*ʻақль қудсӣ*). Таковой принадлежит к роду диспозиционного (*би-ль-малякӑ*) разума, но он столь возвышен, что честь быть наделенным им представляется не каждому.

Вполне вероятно, некоторые действия, относимые к святому духу (*руҳ қудсиййӑ*) вследствие их сильной и возвышенной природы, изливаются в воображение, которое воспроизводит их подобия в виде чувственных образов и слышимых слов, как это описывалось выше.

В [наличии святого разума] можно удостовериться посредством следующего рассуждения. Очевидно, что приобретенные умственные знания получаются путем нахождения среднего термина силлогизма. Его же находят двояким способом: иногда благодаря интуиции (*ҳадс*), представляющей собой такое действие ума (*зихн*), когда посредством только его одного постигается средний термин. «Сообразительность» (*закӑ'*) есть способность к интуитивному [познанию] (*қуввать аль-ҳадс*). Иногда средний термин находят благодаря обучению. А начала обучения сами [приобретаются через] интуицию, ибо всякое знание в конечном счете должно восходить к интуитивным [истинам], <220> которые в свое время были открыты кем-то и затем были переданы обучающимся.

Значит, возможно, чтобы человек интуитивно постиг [средний термин] и силлогизм строился в его уме, минуя обучение. Эта [способность] различается как в количественном отношении, так и в качественном: в количественном отношении – потому что некоторые люди обладают бóльшим количеством интуитивного нахождения средних терминов, в качественном – так как у одних людей интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других. Поскольку эти различия никак не ограничены, здесь всегда допускается увеличение и уменьшение. И если двигаться в сторону уменьшения, мы обнаружим таковых, кто совершенно лишен интуиции, то, двигаясь в сторону увеличения, мы должны дойти до таковых, кто наделен интуицией касательно всех или большинства вопросов (ед. *маṃлӯб*) и чей интуитивный акт занимает наикратчайшее время.

Таким образом, среди людей может найтись тот, чья душа настолько чиста и тесно связана с интеллектными принципами, что он будет воспламеняться интуицией, т. е. восприимчивостью

к внушениям (*’ильхāм*)[343] воздействующего (*фа“āль*) на все вещи [Деятельного] разума: имеющиеся в этом разуме формы отобразятся в [душе] сего человека – сразу или почти сразу. Притом [он принимает их] не на манер эпигонского запечатления (*иртисāм*^{ан} *лā таклīдийй*^{ан}), а через упорядочивающуюся [деятельность] (*тартīб*), охватывающую средние термины, ибо [полученные] эпигонством [знания] (*таḳлīдийййāт*) в отношении вещей, которые познаются через их причины, не являются интеллектными-достоверными (*йаḳыниййä ‘аḳлиййä*).

Означенная сила есть разновидность пророчества (*нубуввä*), даже высшая из сил пророчества. Таковая более всего достойна названия «святой силы» (*аль-ḳуввä аль-ḳудсиййä*). Это – высшая человеческая способность.

Глава седьмая
Перечисление унаследованных от древних [мыслителей] воззрений на душу и ее действия, на ее единство или множество; и установление истинного учения о ней

[…][344] <223>

§ 1. Единство души: у различных сил имеется собирающий принцип

Среди известных воззрений на душу верным является лишь последнее [о том, что душа есть единая самость, от которой исходит множество сил]. Обратимся теперь к разъяснению его истинности, а потом приступим к разрешению возражений [против него] со стороны выдвигаемых [приверженцев других воззрений].

Из изложенного выше явствует, что различные действия осуществляются различными силами, и каждая из этих сил такова, что от нее главным образом исходит свойственное ей действие. Так, гневливая сила не претерпевает действия от наслаждений, во-

жделеющая – от вредных вещей, а на постигающую силу не воздействует то, что воздействует на эти две силы, и ни одна из сих двух не может, как таковая, принимать или представлять постигаемые формы. А раз так, то у этих сил должен быть некий связующий [принцип] (*рибāṭ*), который объединяет их все и в который они собираются; и отношение сего связующего к этим силам должно быть схожим с отношением общего чувства к [пяти внешним] чувствам, [его] кормилицам (*равāḍы ʿ*).

Ибо из установленного ранее мы твердо знаем, что эти силы занимают и используют друг друга. Если бы не было связующего, которое оперирует ими, то ни одна из них не занимала бы другую, не управляла бы ею, никоим образом не препятствовала бы ей совершать свое действие и не отвлекала бы ее от него. Ведь действие одной силы не может мешать действию другой, если нет связи между этими силами, если нет общего для них орудия, места [действия] или чего-то иного. Но мы наблюдаем, как ощущение (*ʾиҳсāс*) возбуждает вожделение (*шахвā*), хотя вожделеющая сила не претерпевает действия от ощущаемого [предмета] как такового[345]. А если оно претерпевает действие от ощущаемого не в качестве ощущаемого, такое претерпевание не обусловлено вожделением к этому ощущаемому. Необходимо поэтому, чтобы [претерпевающее] было тем, что ощущает. Однако эти две силы не могут быть одной силой. Отсюда явствует, <224> что обе силы принадлежат чему-то единому. Вот почему правильно будет сказать: «Когда мы [это] ощутили, мы вожделели» или же: «Когда мы это увидели, мы прогневались».

Это нечто единое, у коего собираются данные силы, и есть то, что каждая из нас осознает как свою самость, дабы правильно было сказать: «Когда мы ощутили, мы вожделели».

§ 2. Нетелесность этого принципа

§ 2.1. Первый довод

[В качестве такого единого начала должны выступать либо тело человека, либо его душа][346]. Но оно не может быть телом.

Во-первых, потому что тело как таковое не обязательно должно служить собирающим [принципом] (*муджамми‘*) для указанных сил, иначе любое тело обладало бы этим свойством. Значит, тело [является собирающим принципом], благодаря какому-то фактору, делающему его таковым. Данный фактор есть первое собирающее, и он служит завершенностью / энтелехией тела как собирающего, но не самим телом. Стало быть, собирающее представляет собой нечто бестелесное, т. е. душу.

§ 2.2. Второй довод

Во-вторых, было выяснено, что среди этих сил есть такие, которые не могут быть чем-то телесным, располагающимся в теле.

§ 2.3. Возражение и ответ на него

Кто-то может высказать сомнение на сей счет: «Если допустимо, чтобы эти силы принадлежали чему-то одному, хотя они все собраны в нем (ибо некоторые из них не пребывают в теле как во вместилище, а некоторые пребывают), и если, несмотря на такую их разобщенность и на такое отсутствие у них единой характеристики, они тем не менее относятся к некоему единому, то почему не может быть так, что все они относятся к какому-то [одному] телу или к чему-то телесному?»

На это мы отвечаем: данное нетелесное может служить источником сил, так что некоторые из этих сил истекают от него в орудия, другие остаются самими по себе, но все они передают ему [сведения] определенным образом. Расположенные в орудиях силы собираются у одного принципа, который сам [находится] в орудии, и истекают от [принципа], не нуждающегося в орудии, как об этом будет сказано нами ниже, при разборе вышеупомянутых возражений[347]. Что касается тела, то оно не таково, чтобы было возможным истечение от него всех этих сил: они связаны с телом не путем истечения (*файаḍāн*), а путем принятия (*кабӯль*); при истечении же истекающее может отделяться от источника, но таковое не происходит в случае принятия. <225>

§ 2.4. Третий довод; аргумент «от интроспекции»

В-третьих, [был бы собирающий принцип неким телом], в качестве такового выступала бы или (а) совокупность [органов] тела, [или (б) некоторые его органы].

(а) [В первом случае] дело обстояло бы так, что при утрате некоего [органа] отсутствовал бы тот [фактор], посредством которого мы осознаем свою самость. Однако это не так. Ибо мое «я» (*'анā*) остается, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган, о чем было упомянуто выше в других местах[348]. Напротив, я думаю, что эти органы суть мои служители, что они являются орудиями (ед. *āля̄*), каковыми я пользуюсь по потребности – не было бы таких потребностей, они не понадобились бы мне: мое «я» будет моим «я» и без тех [орудий][349].

Обратимся вновь к сказанному нами ранее[350]. Итак, если бы человек был создан одним разом, с разобщенными конечностями – таким образом, что он не видит эти конечности, не касается их и сами те не соприкасаются друг с другом, и он не слышит никаких звуков, то он не ведал бы о существовании чего-либо из своих органов, но вместе с тем ведал бы о существовании своего «я» как чего-то единого, и неведомое здесь есть нечто иное, нежели ведомое. В действительности эти органы лишь словно одеяния (*с̲ийāб*), кои из-за продолжительного сопутствия нам стали для нас будто собственными частями. Ведь когда мы представляем свою самость (*нафс*), мы ее не представляем голой, но обладающей уже одетым телом. Сие имеет место в силе длительного сопутствия, но мы привыкли к снятию одеяний, хотя и не привыкли к этому в отношении органов. Вот почему наше полагание органов собственными частями более твердо, чем полагание одеяний такими частями[351].

(б) А если тот [предполагаемый телом собирающий принцип] не есть совокупность [органов] тела, но отдельный его орган, то (ба) или этот орган является той вещью, которую саму по себе я считаю (г. *и'таḳада*) своим «я» (*'анā*), или же (бб) имеется нечто такое, которое я считаю своим «я» и которое отлично от сего органа, хотя оно и не обходится без такового.

(ба) Если орган сам по себе является таковым, и это, [например], сердце, мозг и тому подобное, или же несколько таких органов, каждый из которых либо совокупность их и служит той вещью, которую я воспринимаю (г. *ша'ара*) в качестве своего «я». В таком случае мое восприятие своего «я» будет восприятием этой вещи, ибо вещь не может быть в одном и том же отношении и воспринимаемым, и невоспринимаемым. Однако дело обстоит не так. Ведь я знаю, что у меня есть сердце и мозг, <226> но путем ощущения (*'иҳсāс*), через слышанное [от других] или на основе опыта, а не потому что я знаю, что я есть «я».

(бб) Значит, самостным образом собственно этот орган не служит той вещью, которую я воспринимаю как мое «я», но лишь акцидентально он есть «я». И тогда вещь, каковую я постигаю (г. *'арифа*) в себе как собственно «я», т. е. подразумеваемая в моих словах: «Я почувствовал, поразмыслил и сделал, собрав все эти описания», – будет чем-то иным, что и называю «я».

§ 2.5. Возражение и ответ на него

Правда, кто-то может сказать: но ты не постигаешь его в качестве души (*нафс*).

В ответ я говорю: я всегда постигаю его согласно тому смыслу, каковой я обозначаю именем «душа», даже если и случится, что мне неведомо такое его название. Если я понял смысл «души», то я понимаю, что это и есть данное нечто – оно-то пользуется двигательными и воспринимающими орудиями; я [его] не постигаю, покуда я не выяснил смысл «души». С сердцем же или с мозгом дело обстоит не так; ибо я могу понять смысл «сердца» и «мозга», но не распознаю такового[352]. Если под «душой» я подразумеваю нечто, которое есть принцип имеющихся у меня движений и восприятий, конец которых находится в этой совокупности [соответствующих органов], то я постигаю, что или сие нечто есть собственно «я», или же оно есть «я» в качестве пользователя данного тела, словно теперь я не в состоянии отличить восприятие «я» отдельно, без примеси восприятия его как пользователя тела и как связанного с телом.

Что же касается того, является оно телом или нет, то, на мой взгляд, оно не может быть телом и оно совершенно не представ-

ляется мне как некое тело – я представляю себе только его бытие без какой-либо телесности. Таким образом я его постигаю в отношении того, что оно не есть тело, постигаю его, даже если еще не постиг телесности. […]

§ 2.6. Общий итог

Из сказанного следует, что у этих [психических] сил есть собирающий [принцип] (*муджамми‘*), к коему все они восходят, и что этот принцип нетелесен, хотя он может быть соучастником тела или не быть таковым.

[…][353] <232>

Глава восьмая
Разъяснение имеющихся у души орудий

Теперь нам подобает рассмотреть орудия (ед. *’ālя̈*) души. И мы говорим следующее.

§ 1. Об ошибочных взглядах

В отношении органов (ед. *‘uḍў*), с которыми связаны главные силы[354] души, люди впадали в крайности. […]

Самые крупные ошибки здесь допускали те, кто считал душу единой самостью (*з̲āт*), одновременно полагая, что главных (*ра’īсä*) органов много. Они расходились с философами, учившими о множественности (*такас̲сур*) частей души, и согласились с приверженцами взгляда о ее единстве (*ваḥдāниййä*), но им было невдомек, что в таком случае они должны признавать существование только одного главного органа, с коим первейшим образом связана душа.

Что же касается сторонников мнения о множественности частей души, то им не обязательно приписывать каждой из этих частей особое местонахождение (*ма‘дан*) и отдельный центр (*марказ*).

§ 2. Дух – первейший носитель

Первым носителем телесных психических сил выступает тонкое духовное (*рӯх̣ānӣ*) и проникающее в поры тело. И это тело есть дух (*ар-рӯх̣*)[355].

Если бы связанные с телом психические силы не проникали, будучи носимы каким-то телом, то закупорка каналов не препятствовала бы проникновению двигательной, ощущающей и воображающей сил, а такое явление хорошо известно тем, кто имеет опыт врачевания. Это тело относится к тонким и парообразным составам (ед. *х̣илт̣*) наподобие отношения органов к густым составам[356]. И у него есть особая смесь (*мизāдж*), которая бывает разной, что необходимо для носителя разных сил.

В самом деле, смесь, вызывающая гнев, не годится в качестве смеси, вызывающей вожделение или ощущение. <233> Равным образом смесь, подходящая для зрительного духа, не тождественна со смесью, годной для двигательного духа. Если бы смеси [во всех частях духа] были одинаковыми, то одинаковыми были бы и силы, наличествующие в духе, а с ними и их действия.

§ 3. Сердце как первобразованный орган

А раз душа едина, то у нее должна быть некоторая первейшая связь (*та‘аллюк*) с телом, благодаря которой она может им управлять и способствовать его росту, притом через посредство означенного духа.

Необходимо также, чтобы первым созданием души был орган, посредством которого ее силы распространяются по прочим органам с помощью данного духа, и чтобы этот орган образовался первым среди всех органов и служил первым местом (*ма‘дан*) для рождения духа. Таким органом является сердце (*кальб*), о чем свидетельствуют искусные вскрытия (об этом будет дано подробное разъяснение в разделе о животных).

Итак, первейшим образом душа должна быть связана с сердцем. Но она не может быть связана сначала с сердцем, а затем с мозгом (*димāг*). Ибо по соединении души с первым органом[357]

тело становится одушевленным (*нафсāнӣ*), а во втором органе она действует [лишь] через посредство этого первого органа.

Душа, следовательно, оживляет (г. *ʾaḥйā*) животных с помощью сердца.

Однако возможно, чтобы силы, вызывающие другие действия, истекали от сердца к другим органам, поскольку такое истечение должно исходить от первого органа, с которым [душа] связана. Именно в мозгу (*димāг*) завершается смесь духа, которая силы ощущения и движения способна нести к органам таким образом, что эти [органы] оказываются пригодными для производства соответствующих действий. И точно так же обстоит дело с печенью (*кабид*) по отношению к силам питания. Но сердце служит первым принципом / началом (*мабда'*), с которым первично связаны [эти силы], проникая затем в другие органы и действуя в них – наподобие того как принцип ощущения, согласно противникам означенного учения[358], находится в мозгу, но чувственные действия осуществляются не посредством мозга и не в нем, а в других органах, таких как кожа, глаз и ухо.

§ 4. О сердце, мозге и печени как принципах

§ 4.1. Принцип силы необязательно служит орудием для нее или источником ее первичных действий

Однако отсюда не следует, что мозг не является определенным принципом. Возможно также, что сердце служит принципом для сил питания, но действия их происходят в печени, и для сил воображения, запоминания и представления, хотя действия их и происходят в мозгу. Скорее [орган], являющийся принципом для различных сил, не должен быть пригодным для исхождения от него всех их действий. Напротив, необходимо, чтобы эти силы распределялись по различным органам, образующимся после сего органа, и чтобы от него текла сила, соответствующая смеси и предрасположению данного ответвления, как об этом будет сказано в рамках рассуждения о животных, <234> дабы на орган-принцип не легла большая тяжесть.

Вот почему для мозга были созданы нервы (*ʻaṣab*), а для печени – вены (*ʾaўридä*), независимо от того, выступают мозг и печень в качестве первичных принципов для ощущения, движения и питания или же в качестве принципов вторичных. Если сила созидания (*таквӣн*, *таx̲лӣḳ*), истекая от сердца к мозгу, создает мозг, то нет ничего невероятного в том, чтобы мозг, в свою очередь, протянул от себя некоторое орудие, через каковое мозгу передаются от сердца ощущения и движения, или в том, чтобы само сердце протянуло к мозгу некоторое орудие, с помощью которого будут передаваться тому ощущения и движения.

И не стоит создавать проблему вокруг происхождения нервов – берут ли они начало в сердце, или же в мозгу. Мы допускаем, что они исходят от мозга, но получают содействие (г. *истамадда*) от сердца, наподобие того как печень протягивает к желудку (*маʻидä*) [орудие], через каковое сама она получает содействие от него, и у [желудка] есть еще сосуды (ед. *ʻирḳ*), посредством которых он оказывает содействие другим органам.

Вовсе не обязательно, чтобы в органе, каковой является принципом для той или иной силы, происходило и первое действие этой силы, и чтобы он служил орудием ее действия. Ибо возможно, что орудие создано для получения содействия от чего-то другого, и такое содействие может быть оказано лишь после созидания данного орудия. Так что первоначально мозг мог быть создан, не будучи еще актуальным принципом ощущения и движения, но только способным стать некоторым принципом для следующих за ним органов, когда ему оказывает содействие иной [орган] после создания соответствующего орудия содействия (т. е. после образования от него нерва, идущего к сердцу), и мозгу передается от сердца ощущение движения. Допустимо также, что этот протянутый [нерв] создается одновременно с образованием мозга, а не после него. […] Правда, факт исхождения данного нерва от мозга к сердцу, а не наоборот, не столь очевиден, как сие кажется некоторым. […]

Итак, нет ничего невозможного в том, чтобы сила брала свое начало в одном каком-то органе, от которого она переходит к другому органу, где эта сила развивается и достигает совершенства, а затем обращается к тому первому органу, оказывая ему содействие. Так, пища движется к печени от желудка, а затем преобра-

зуется там, чтобы впоследствии возвратиться назад и питать желудок через сосуды, которые исходят от селезенки (*ṭухāль*) и полой [вены] (*'аджваф*), расходясь по желудку. Посему нет ничего особенного в том, чтобы принцип силы <235> исходил, например, от сердца, где она еще не вполне завершена, а затем, по достижении совершенства в каком-нибудь другом органе[359], таковая станет оказывать последующее содействие сердцу. Так, собственно, и обстоит дело с общим чувством: от него исходит принцип той или иной частной силы ощущения, которая затем содействует ему.

Правда, испытываемое самим сердцем ощущение (особенно осязание) сильнее ощущения, испытываемого мозгом, посему-то так невыносимы боли в сердце. Не исключено, чтобы силы стали крепче и прочнее не в их [органах]-принципах, а [там], где встречают материи, делающие их таковыми. Похоже, что сила протяжения в концах сухожилий превосходит силу протяжения в их принципах, смежных с нервами.

§ 4.2. Итоговое рассуждение о сердце

Итак, сердце является первопринципом, от которого истекают к мозгу силы, из коих одни совершенствуются в мозгу и в его частях (как, например, воображение, представление и прочее), а другие истекают от мозга к внешним по отношению к нему органам (например, к зрачку или к двигательным мускулам). От сердца к печени истекает сила питания, затем она из печени – через сосуды – растекается по всему телу, питая и само сердце. Значит, свое начало означенная сила берет в сердце, а [питательная] материя – в печени.

§ 5. Мозговые силы

§ 5.1. Внешние чувства

Что касается мозговых сил (*қыва димāгиййā*), то зрение осуществляется благодаря льдообразной влаге[360], подобной чистой воде, – она принимает формы видимых предметов и передает их зри-

тельному духу. Но зрение завершается там, где [встречаются два] полых нерва. […]

Обоняние происходит при помощи двух соскообразных отростков, расположенных в передней части мозга.

Вкус же – при помощи мозговых нервов, которые идут к языку и нёбу, передавая им силу ощущения и движения.

Слух – при помощи мозговых нервов, идущих к слуховому каналу и покрывающих его поверхность.

Осязание – при помощи мозговых нервов и нервов спинного мозга, рассеянных по всему телу.

§ 5.2. О нервах

Большинство ощущающих идут от передней части мозга, ибо она мягче, а мягкость более полезна для ощущения. По мере следования к тыльной части и к спинному мозгу (*нух̲ā ʻ*) мозг становится все более и более твердым, постепенно превращаясь в спинной мозг, тонкости которого должна содействовать его твердость. Большинство же двигательных нервов, идущих от мозга, вырастает из задней части мозга, так как они тверже, а твердость более полезна для движения и более всего ему способствует.

Из двигательных нервов чаще всего <236> порождаются мускулы (*ʻaḍal*); и когда они минуют последние, то из них, а также из связок (*рибāṭāт*), возникают сухожилия (*ʼaўтāр*). Концы их большей частью соединены с костями, хотя кое-где они соединяются и не с костями. Сами мускулы иногда соединяются с подвижным органом без помощи сухожилия.

Спинной мозг как часть мозга проникает в позвоночные отверстия, дабы вновь образующиеся нервы не удалились от органов, так что нервы, образуясь от них, оказываются вблизи того места, которое требует наличия их в нем.

§ 5.3. Внутренние чувства

Представляющая сила и общее чувство [исходят] из передней части мозга, [находясь] в духе, заполняющем этот желудочек. Оба

они расположены там, дабы быть близко к чувствам, бóльшая часть которых берет начало в передней части мозга.

В двух других желудочках находятся [силы] запоминания (*зикр*) и мышления (*фикр*). Обе они расположены именно там, чтобы быть обращенными к чувствам, большинство которых исходит из передней части мозга. Но первая находится чуть сзади, дабы место мыслительного духа было посередине между хранилищем форм и хранилищем понятий, дабы расстояние между ним и этими последними было одинаковым.

Эстимация (*вахм*) господствует над всем мозгом, а владычество ее – в средней его части.

[…]

§ 6. Другие силы

§ 6.1. Гневливая

Что касается силы гнева (*гадаб*) и того, что с ней связано, то она не нуждается в каком-либо другом органе, помимо принципа[361]. Ибо ее действие едино; и она соответствует очень горячей смеси, нуждаясь в таковой. […] <237>

§ 6.2. Питательная

Поскольку питание принадлежит к числу [сил], которые должны (1) быть связанными с лишенным чувства органом, дабы таковой наполнялся пищей и освобождался от нее, не испытывая при этом боли от того, что проходит через него, от него и к нему, (2) а также этот орган должен быть весьма влажным, чтобы сохранять очень горячее путем уравновешивания и сопротивления, – то органом этим оказалась печень.

§ 6.3. Размножающая сила

Сила же размножения помещается в другом, весьма чувствительном органе, дабы он вожделением способствовал позыву к соитию. В противном случае, т. е. без наличия наслаждения и во-

жделения, никто не стал бы затруднять себя этим, ибо сего не требуется для сохранения данной особи[362]. Наслаждение связано с определенным чувствительным органом – двумя яичками, которым в помощь приданы иные орудия, из коих одни служат для привлечения материи, другие – для отталкивания ее, как об этом будет сказано при рассуждении о животных[363].

[…]

КОМПЕНДИУМ

1. «Введение»

Раздел «Введение» (*аль-Мадхаль*), которым открывается логическая часть «Исцеления» (а с ней и само сочинение), соответствует трактату «Исагога / Введение» (греч. Eisagōgē) неоплатоника Порфирия (ум. ок. 305), еще в античности прочно обосновался в качестве пролога к корпусу логических трактатов Аристотеля («Органон»), полагаясь введением к «Категориям», а порой – ко всему этому корпусу[364].

В «Исагоге» говорится о пяти общих понятиях: роде, виде, дифференции / [видовом] отличии, собственном / свойстве и общей акциденции[365]. Ибн-Сина называет их «пятью словами» (*аль-'альфāз аль-хамсā*), что соответствует их обозначению у Порфирия – pénte fōnaí (лат. quinque voces). В арабо-мусульманской логической / философской литературе они известны также как «пять универсальных слов» (*аль-'альфāз аль-куллиййā аль-хамсā*), «пять универсалий» (*аль-куллиййāт аль-хамсā/аль-хамс*), «пять предикатов» (*аль-маḥмūлāт аль-хамсā/аль-хамс*), «универсальные слова» (*аль-'альфāз аль-куллиййā*). На латинском Западе они чаще всего фигурируют под наименованием praedicabilia (от praedico – высказываю)[366].

Сочинение Порфирия состоит из 17 глав. После первой, вводной, главы идут четыре главы с разъяснением пяти предикабилий. Последующие главы (6–17) посвящены общему и особенному у этих терминов.

Авиценновское «Введение» структурировано в виде двух книг, с 14 и 4 главами, соответственно. Первые четыре главы первой книги носят вводный характер: в них обсуждаются вопросы о содержании всего сочинения «Исцеление» (гл. 1.1), классификации философских наук и отношении к ним логики (гл. 1.2), пользе от логики (гл. 1.3) и ее собственном

объекте (гл. 1.4)[367]. Вводными, но уже в качестве пропедевтики для рассуждения о предикабилиях, являются последующие три главы, посвященные терминам в аспекте их простоты и составленности (гл. 1.5), самостности и акцидентальности (гл. 1.5–1.6), универсальности и партикулярности (гл. 1.7).

Остальные главы первой книги «Введения» соответствуют гл. 2–5 «Исагоги», касаясь определений предикабилий. Первые три главы второй книги критически воспроизводят гл. 6–17 порфирийского сочинения об общем и особенном между предикабилиями; последняя, четвертая глава – авиценновское дополнение о соотношении между ними.

В аспекте собственно тематики «Введение» отличается от «Исагоги» не только по содержанию означенной главы и начальных семи глав первой книги, но и по обсуждаемым в главе 1.12 вопросам о модусах бытия универсалий – «естественном», «интеллектном» и «логическом», а также «до множественности», «в множественности» и «после множественности». Находя неудовлетворительными данные Порфирием определения предикабилий, Ибн-Сина затрагивает и вопрос об определении, выделяя две его разновидности – дефиницию и дескрипцию.

Сам способ корректного определения, как указывает философ в гл. 1.3 в рамках рассуждения о пользе от логики, составляет одну из двух главных задач этой дисциплины. Ибо знание (*ʻильм*) бывает двух разновидностей: (1) понятие / представление (*маṣаввур*), например, «белизна», «акциденция»; (2) суждение (*маṣдыḳ*), например, «белизна есть акциденция». Логика призвана учить правильному определению, благодаря которому обретается истинное понятие, и правильному доказательству, приводящему к истинному суждению.

Во «Введении» указывается, что для обозначения различных методов доказательства обычно употребляется термин *ḫуджжä* (или *иḫтиджāдж*, «аргумент, аргументация»), тогда как нет общепринятого названия для различных методов получения понятий – «дефиниции» (*ḥадд*), «дескрипции» (*расм*; об этих двух см. ниже рубрику 1.5[г]), «указание» (*ʼишāрä*) на саму вещь; разъяснением ее «имени» (*исм*) или приведением синонима; иллюстрацией приме-

рами (ед. *мисāль*); упоминанием об отличительном для нее «знаке» (*ʻалāмä*) [1, 1.3, с. 18].

Но в последующих сочинениях, включая «Логику восточников» и «Указания и напоминания», в качестве своего рода общего термина фигурирует «разъясняющая фраза» (*қаўль шāриҳ*) и *таʻрīф* (г. *ʻаррафа*, букв. «делать познанным»)[368]. Впоследствии оба этих наименования имели широкое хождение как обозначения для определения, но в современной литературе доминирует второе. В самом «Исцелении» часто используется *таʻрīф* для передачи смысла «определение», но не как строго технический термин.

1.1. Предварительные понятия[369]

(а) Простое и сложное слова

Слово (*лафз*), выражающее некоторый смысл (*маʻнā*), бывает простым (*муфрад*) или составным / сложным (*мураккаб*, *муʼалляф*). В составном слове части самостным / сущностным образом (*биз-зāт*) порой могут обозначать части данного смысла: например, слово «человек разумен». Простое же слово таково, что никакая его часть самостным образом не обозначает какую-либо часть общего смысла. Так, в слове *ʼинсāн* («человек») слоги *ʼин* и *сāн* не указывают на что-либо из смысла *ʼинсāн* / «человек»[370].

Может случиться, что части слова обозначают что-то, как, например, *ʻАбдаллāх* («раб Бога»). Произнеся это слово, мы обычно имеем в виду данное конкретное лицо, которое обозначено этим именем, и только акцидентально *ʻабд* может вызывать в уме значение «раб», а *Аллāх* – «Бог». Поэтому [в логике] такие слова считаются простыми, а не сложным [1, 1.5, с. 24–26].

(б) Универсальное и партикулярное

Простое слово бывает универсальным (*куллī*) или партикулярным / единичным (*джузʼī*). Универсальное – это такое слово, смысл которого одинаковым образом (*ʻаля ас-савиййä*)[371], присущ многим предметам. Таков, например, «человек» – по отношению к Зайду, Амру[372] и другим людям. Универсальным является так-

же слово, которое актуально прилагается к одному-единственному предмету, но можно вообразить, что оно приложимо ко многим предметам, т. е. его смысл охватывает многие вещи. Примерами тому служат «солнце» и «луна»[373].

Партикулярным является слово, которое прилагается только к одному предмету, и его смысл невозможно распространить на другие предметы. Так, смысл слова «Зайд» относится к тому конкретному человеку, к вот этому Зайду. Если же данное имя носят несколько человек, то к каждому из них оно прилагается по своему, ибо обозначает его самость (*з̲а̄т*), а в ней никто иной не может соучаствовать.

Логика и другие теоретические науки не занимается единичными словами и их смыслами, ибо таковых бесконечно много по числу. Но даже если бы и можно было охватить, то знание о них как об индивидах не поможет в усовершенствовании нашей мудрости (*ḫикмӓ*): [она совершенствуется благодаря постижению сущности / природы вещей, а к нему ведет лишь изучение универсальных слов] [1, 1.5, с. 26–28].

(в) Самостное и акцидентальное

Универсальное / универсалия (*куллӣ*) бывает «самостным» (*з̲а̄тӣ*) или акцидентальным (*ʻараḍы̄*). Но «самостное», о котором говорится в логике, не есть то нечто, в котором вещь непременно нуждается для своего существования, как в случае с рожденностью для человека, материей и формой для тела, белизной и телом для белого. Во всех указанных случаях данное нечто имеет свою самость (*з̲а̄т*) независимо от означенной вещи.

Иначе обстоит дело с такими словами-универсалиями, как «животное»[374] по отношению к человеку или «цвет» – к черноте. Ибо нет животного или цвета самого по себе: живое обретает самость лишь при его становлении человеком или лошадью, цвет – чернотой или белизной. Именно такие универсалии, выступая в качестве предикатов, т. е. сказываясь о соответствующих предметах, и будут «самостными» для них. Здесь самостное конституирует (г. *ḫаввама*, а. *муḫаввим*) сущность (*мӓхиййӓ*, *ḫаḳы̄ḳӓ*) вещи, о которой оно сказывается: если ты осознаешь смысл «жи-

вого» и «человека», то ты не можешь представить себе человека, сперва не представив, что он – живое[375].

Самостное нельзя приравнивать к неотделимому (г. *фāраḳа*, а. *муфāриḳ*), поскольку нередко встречаются и такие несамостные, которые не допускают устранения, например, равенство суммы углов треугольника двум прямым.

«Акцидентальным / акциденталией» же является все то, что не причисляется к самостному. В предыдущем рассуждении дан пример акцидентального, которое от предмета не устраняется ни реально, ни в воображении. Чернота негра представляет пример акцидентального, которое не отделимо в реальности, но отделимо в воображении. Акцидентальное, в обоих аспектах отделимое, – это, например, сидение (исчезающее быстро) или молодость (исчезающее медленно). Неотделимая акциденталия называется также сопутствующей акциденцией (*ʻараḍы̄ лāзим*), сокращенно – сопутствующим / конкомитантом (*лāзим*, мн. *лявāзим*) [1, 1.5–1.7, с. 28–41].

Дополнение. Помимо *ʻараḍы̄* (акцидентальное, акциденталия) для обозначения не-самостного употребляется и однокоренной термин *ʻараḍ* (акциденция), который в другой классификационной схеме служит антиподом термину *джаўхар* (субстанция)[376]. Вместе с тем, предупреждает Ибн-Сина, термин *ʻараḍы̄* / *ʻараḍ* в первом контексте не следует смешивать с термином *ʻараḍ* во втором, как это делают многие, в том числе Порфирий. Ибо то, что в первом контексте является «акцидентальным / акциденцией», во втором контексте может выступать в качестве не только «акциденции» (например, «белизна»), но и «субстанции» (например, «белое», ибо оно есть субстанция – тело белого цвета).

Равным образом «самостное» может выступать и субстанцией («животное» по отношению к «человеку»), и акциденцией («цвет» по отношению к «белизне»). Во втором же контексте акциденция не бывает субстанцией, и наоборот [1, 1.14, с. 85–87].

(г) О способах указания на смысл[377]

Слово (*лафз*, мн. *альфāз*) указывает (а. *далāлā*) на соответствующий предмет трояким образом.

Во-первых, «по адекватности» (*мутāбакā*), когда слово тождественным образом выражает обозначаемое. Таково, например, слово «дом» по отношению к совокупности стен и крыши, или «человек» по отношению к разумному животному[378].

Во-вторых, «по включению» (*тадаммун*), когда слово выражает лишь часть обозначаемого. Например, «дом» – по отношению к стене, «человек» – по отношению только к животному или только к разумному.

В-третьих, «по сопутствию» (*ильтизāм*), когда слово указывает на нечто, которое выходит за собственное значение, но которое обычно сопровождает это значение. Например, «крыша» – по отношению к стене, «разумное» – по отношению к животному, «человек» – по отношению к грамотному [1, 1.8, с. 43–44][379].

(д) Вопросы «что это?» и «каково это?»

Вопрос «что это?» (*мā хува*), поставленный касательно множества вещей, подразумевает выяснение сущности (*māхиййā*) этих вещей, т. е. совокупности самостных признаков, которой все они сопричастны. Это, например, «человек» по отношению к Зайду и Амру, «животное» – к человеку, лошади и ослу. Отсюда ясно, что универсалия, сказывающаяся (*маḳūль*) в ответ на такой вопрос, может быть только самостной.

А вопрос «каково это?» (*’аййᵘ шай’ᵘⁿ хувᵃ*) касается фактора (*ма‘нā*), по которому данная вещь выделяется среди множества вещей, каковые объединяет нечто общее. При ответе на такой вопрос в качестве сказуемого может выступать и акцидентальное слово (например, «белый», которое отличает снег от сажи, а оба они – минералы), и самостное (например, «разумный», которое отличает человека от лошади, а оба они – животные) [1, 1.8, с. 45–46].

1.2. Определение предикабилий

(а) Пять разрядов[380]

Как было сказано, универсалия бывает самостной или акцидентальной.

В свою очередь, самостная универсалия сказывается либо в ответ на вопрос «что это?», либо в ответ на вопрос «каково это?». В первом случае она указывает на сущность, которая или более общая (например, «животное»), и такая универсалия именуется «родом» (*джинс*, мн. *’аджнāс*); или менее общая (например, «человек»), и таковая именуется «видом» (*наў‘*, мн. *’анвā‘*). Сказываемая же в ответ на второй вопрос (например, «разумное») есть «отличие / дифференция» (*фаṣл*, мн. *фуṣӯл*).

Что касается акцидентальной универсалии, то она, сказываясь в ответ на вопрос «каково это?», обозначая либо признак, присущий только данному предмету (например, «смеющийся», т. е. способный к смеху, в приложении к человеку), и тогда она называется «собственным / свойством» (*х̲āṣṣä*, мн. *х̲авāṣṣ*); либо признак, которому сопричастны и другие (например, «движущееся», относящееся не только к человеку), и в таком случае универсалия называется «общей акциденцией» (*‘арад ‘āмм*)[381].

Таким образом, универсальное слово бывает или родом, или видом, или отличием / дифференцией, или собственным, или общей акциденцией [1, 1.8, с. 46].

(б) О роде и виде[382]

Возражение у Ибн-Сины вызывают и данные Порфирием определения[383] рода и вида. Эти два понятия, как было сказано, обозначают более общий и менее общий классы, по отношению друг к другу, выступая как соотносительные понятия; исходя из такой соотнесенности, Порфирий и определяет их: один через другой. Так, род – это «то, что сказывается о многих различающихся по виду [вещах], отвечая на вопрос «что это?»[384]. Вид же есть (1) «то, что подчинено разъясненному выше роду»; или (2) «то, что ставится под родом…»; или (3) «то, что сказывается о многих раз-

личающихся по числу [вещах], отвечая на “что это?”». Последняя формулировка, как указывает сам Порфирий, адекватна лишь применительно к последнему, низшему виду, тогда как первые две формулировки пригодны для всех трех модусов вида – высшего, промежуточного и низшего.

С точки зрения Ибн-Сины, понятие некорректно определять через соотносимое (*муḍāф*) с ним (например, «отец – это тот, у кого есть сын»). Поэтому в определении рода как сказывающегося о различающихся по виду вещах термин «вид» (араб. *наў ʻ*) подобает понимать не в его логическом смысле, который вторичен / перенесен, а в его первоначальном толковании на греческом, где соответствующее слово [eidos] подразумевает «форму» (*ṣӯрӓ*) вещи – в смысле ее «сущности» (*māхиййӓ*, *ẖаḳыḳӓ*). В таком случае не будет круга в определении, ибо слово «вид», входящее в определение логического рода, не то же самое, что «вид» как подчиненное роду логическое понятие [1, 1.9–1.11, с. 47–63][385].

(в) Об определении дифференции[386]

У Порфирия сначала говорится о трех смыслах, в которых обычно употребляется слово «отличие / дифференция» (*фаṣл*): (1) в общем (араб. *ʻāмм*) смысле – это отделимый привходящий признак (например, вставание или сидение, молодость или старость); (2) в собственном (*ẖāṣṣ*) смысле – неотделимый привходящий признак (как, например, курносость, голубоглазие или шрам); (3) в самом собственном (*ẖāṣṣ аль-ẖāṣṣ*) смысле – конституирующая вид (*муḳаввим ли-н-наў ʻ*), как в случае с «разумностью», которой человек отличается от лошади. Именно в последнем смысле дифференция есть третья из пяти предикабилий.

Далее Порфирий приводит следующие четыре определения этой дифференции: (1) «то, благодаря чему вид превосходит[387] род»; (2) «то, чему свойственно отделять [друг от друга] вещи, охватываемые одним и тем же родом»; (3) «то, чем отдельные вещи [между собой] отличаются»; (4) «то, что сказывается о многих различных по виду [вещах], в [ответ на вопрос] “каково это?”».

По Ибн-Сине, в первых трех определениях следует внести уточнение, указывающее на самостный характер означенного превос-

ходства (в первом определении) или разделения / отличия (во втором и третьем), иначе они не будут адекватными. Четвертое же определение неудачно во многих аспектах; и наиболее адекватным определением дифференции представляется следующее: «единичная универсалия, которая сказывается о виде в ответ [на вопрос] “каково это?” по его самости (*фӣ зāти-х*) в [рамках] своего [вышестоящего] рода (*мин джинси-х*)» [1, 1.13, с. 72–78][388].

В качестве одной из пяти предикабилий дифференцией выступает «разумное» (*нāṭыḳ*), а не сама «разумность /разум / разумение» (*нуṭḳ*), которая представляет собой дифференцию, но в ином, не собственно логическом смысле, поскольку напрямую таковая не сказывается о вещи (нельзя назвать человека «разумностью»), а только через производное от нее (*нāṭыḳ* / «разумный», или *зӯ-нуṭḳ* / «имеющий разум»). Это замечание касается и двух последующих предикабилий – собственного (например, смеющийся / смех) и [общей] акциденции (например, белое / белизна) [1, 1.13, с. 82][389].

(г) Дифференция конституирующая и разделяющая[390]

Всякая дифференция конституирует только один из ближних (ед. *ḳарīб*) видов. Когда дифференция входит в сочетание с родом, она делит этот род[391] и устанавливает какой-то подчиненный ему вид («разумное» делит «животное» на «человек» и конституирует «человек»), т. е. она выступает разделителем (*муḳассим*) по отношению к роду и конституентом (*муḳаввим*) по отношению к виду. У высшего рода есть только разделяющие дифференции, у низшего вида – только констатирующая дифференция. Дифференция, служащая конституентом для вышестоящего рода, служит конституентом и для подчененного ему рода, но не наоборот.

В отличие от привходящих дифференций, допускающих увеличения (*зийāдä*) или уменьшения (*нуḳṣāн*), подлинная дифференция, дифференция в самом собственном смысле, не терпит таких градаций, ибо она служит конституентом для самости / сущности предмета, а таковая есть нечто единое. Человек, например, не может быть сегодня в большей степени человеком, нежели он

сам был им вечера. Так обстоит дело и с разумностью, которая по своей сущности не варируется: большая или меньшая степень понимания / знания характеризуют не саму ее, а ее акциденции [1, 1.13, с. 80–82].

(д) О собственном[392]

Вслед за Порфирием Ибн-Сина приводит традиционное мнение о четырех значениях термина «собственное»:

(1) присуще данному виду и не обязательно только ему, как человеку – быть двуногим;

(2) присуще только данному виду, пусть даже и не всему, например, для человека – быть моряком или крестянином;

(3) присущее всем индивидам данного вида и всегда, как человеку – способность смеяться;

(4) присущее всем индивидам данного вида, но только в определенное время, как молодость по отношению к человеку[393].

По Ибн-Сине, первый тип не представляет собой подлинное собственное, а лучший из остальных – третий [1, 1.14, с. 83–85][394].

(е) Об акциденции[395]

Акциденция (общая акциденция) определяется как «сказываемое не самостным образом о многих [вещах], которые различаются по видам» [1, 1.14, с. 85][396]. Это, например, «белизна» (а точнее «белое») по отношению к снегу и гипсу. Акциденция может быть перманентно-сопутствующим / конкомитантом (*лāзим*), как в указанном примере, а может быть и не таковым, как в случае с «движением» и «покоем».

В связи с этим подчеркивается, что «акциденция» здесь употребляется в ином смысле, нежели «акциденция» как противостоящая «субстанции» (см. К1.1[в]).

Ибн-Сина выдвигает и другие возражения против следующих трех определений термина «акциденция», приводимых Порфирием:

(1) «то, что присутствует и отсутствует без уничтожения подлежащего»;

(2) «то, чему случается и находиться, и не находиться в одном и том же [подлежащем]»;

(3) «то, что не является ни родом, ни видом, ни отличием, ни собственным признаком, но всегда существует в подлежащем» [1, 1.14, с. 85–87].

1.3. Об общности и различиях между предикабилиями по «Исагоге»

(а) Общее между всеми пятью предикабилиями[397]

(1) У всех пяти терминов общим является то, что они сказываются о многом. Причем сказывающееся о чем-либо из них сказывается и о его подлежащих: например, род сказывается и о видах, и о соответствующих им индивидах.

(2) Общее между родом и дифференцией: сказывающееся о роде в плане «что это?» сказывается и о находящихся под ним видах, а сказывающееся о дифференции сказывается и об образованном с его помощью виде.

(3) Общим между родом и дифференцией является и то, что с упразднением одного из них упраздняется все, что стоит под ними: например, если нет живого существа, то нет лошади и нет человека; если нет разумности, то не будет никакого живого существа, пользующегося разумом [1, 2.1, с. 91–92].

(б) Особенности рода[398]

(1) Род сказывается о большем количестве объектов, нежели сказываются остальные четыре: различающий признак, вид, собственный признак и привходящий признак.

(2) Род шире дифференции по имеющимся в нем возможностям: живое существо в одних случаях обладает разумностью, в других – не обладает.

(3) Роду принадлежит приоритет (*’aḳdam*) по сравнению с подчиненной ему дифференцией, так что при упразднении рода упраздняется и дифференция, но не наоборот.

(4) Род, как говорилось, сказывается в аспекте «что это?», а дифференция – «каково это?».

(5) Род для каждого вида – один (например, для человека – живое существо), а дифференций – несколько (например, разумность и смертность). Ибн-Сина замечает, что данный здесь пример не совсем удачен; о единственности рода корректно сказать лишь касательно ближайшего рода (разумность есть дифференция не для человека, а для его рода), то же самое относится и к дифференциям.

(6) Род подобен материи (*мāддä*), а дифференция – форме (*сӯрä*) [1, 2.1, с. 93–98].

(в¹) Общее между родом и видом[399]

(1) Как было указано, у рода и у вида общим является то, что они сказываются о многом.

(2) Общим для них выступает также, что они предшествуют (г. *таḳаддама*) тому, о чем сказываются (в качестве рода и вида).

(в²) Различия между ними

(1) Род объемлет виды, но не наоборот.

(2) По природе (*ṭабӣʻä*) род предшествует (*ʼаḳдам*) виду: при наличии рода необязательно наличие вида; с упразднением рода упраздняется и вид, но не наоборот.

(3) Род сказывается о подчиненных ему видах как универсалия, т. е. равнозначно (*би-т-тавāṭуʼ*), но вид отнюдь не сказывается так о родах.

(4) Род имеет перевес (г. *фаḍала*) в некотором аспекте – <в плане общности (*ʻумӯм*)>[400], охватывая стоящий под ним вид и что-то еще; и вид имеет определенный перевес – <по смыслу (*маʻнā*)>, ибо у него есть <и смысл рода>, и <смысл> дифференции.

(5) Ни вид не может оказаться самым высшим родом, ни род – самым последним видом. Выделение данного отличия Ибн-Сина характеризует как натяжку (*мутакалляф*) [1, 2.2, с. 98–99].

(г[1]) Общее между родом и собственным[401]

(1) Оба сказываются о виде, следуя ему: если есть вид (например, человек), тогда есть и род (живое существо), и собственное (способность к юмору).

(2) И род, и собственное одинаковым образом (*би-с-савиййӓ*) сказываются, соответственно, о видах и индивидах. По замечанию Ибн-Сины, данную черту больше подобало бы отметить в отношении общностей между родом, дифференцией и видом.

(3) Оба они <сказываются равнозначно (*би-т-тавāṭу'*), т. е. даруют подлежащему и свое имя (*исм*), и свою дефиницию (*ḥадд*)>[402]. И эта черта, замечает Ибн-Сина, некорректно выделена, ибо она общая для всех пяти терминов.

(г[2]) Различия между ними

(1) Род идет раньше, а собственное – позже, <ибо оно возникает по возникновении вида>.

(2) Род сказывается о нескольких видах, а собственное – только об одном виде – [о том, для которого оно служит собственным].

(3) Род сказывается, на манер сказывания универсалии, о видах, но не наоборот (всякий человек – живое, но не всякое живое – человек), тогда как в случае с собственным такое сказывание взаимно (всякий человек способен к юмору, и наоборот).

(4) Собственное присуще данному виду во всем объеме, всегда и только ему; род же, хотя и присущ данному виду во всем объеме и всегда, тем не менее он (род) не присущ ему одному.

(5) С упразднением собственного не упраздняются также и роды; между тем роды таковы, что в случае их упразднения, они упраздняют вместе с собой также и принадлежащие им виды [1, 2.2, с. 99–101].

(д[1]) Общее между родом и акциденцией[403]

Оба они сказываются о многих. Ибн-Сина комментирует: о, если бы он (Порфирий) уточнил – «…многих, различных по виду»!

(д²) Различия между ними

(1) Род первее (*кабль*) акциденции, ибо он первее вида, а акциденция следует виду.

(2) Род одинаковым образом сказывается о принадлежащих ему объектах, между тем акциденция – неодинаковым. Ибн-Сине прдставляется некорректным такая квалификация акциденции.

(3) Акциденция первейшим образом (*би-ль-касд аль-'авваль*) находится в индивидуальных предметах (ед. *шахс*)[404], тогда как роды и виды [по природе] предшествуют таковым. Ибн-Сина считает неудовлетварительным обозначение «первейшим образом», смысл которого неясен.

(4) Род сказывается в аспекте «что это?», а акциденция – нет. По замечанию Ибн-Сины, это отличие почему-то не выделяется [Порфирием] в отношении рода-собственного! [1, 2.2, с. 101–103; ср.: 192, гл. 10].

(е¹) Общее между видом и дифференцией[405]

(1) Оба сказываются одинаковым образом (*би-с-савийа*) о подчиненных.

(2) Оба они – самостные (ед. *затī*)[406]. По замечанию Ибн-Сины, таковое обще и роду-дифференции, но [Порфирий] не упоминает об этом при рассуждении о них!

(е²) Различия между ними

(1) Дифференция сказывается о вещи в аспекте «каково это?», а вид – «что это?». По Ибн-Сине, это тезис следует корректировать соответственно сказаному выше о разных типах дифференции (см. К 1.2в и 1.2г).

(2) Вид имеет место только при сказывании о многих вещах, различающихся между собой лишь по числу; тогда как в большинстве случаев или во многих случаях дифференция сказывается о различающихся по виду вещах. Ибн-Сина уточняет: это верно в случае с дифференцией и низшим видом, но не с дифференцией и видом вообще.

(3) Дифференция первее (*’акдам*) вида: с упразднением разумности упраздняется и человек, но при упразднении человека не упраздняется разумность, раз существуют ангелы. В усиление тезиса Ибн-Сина добавляет, что дифференция служит причиной бытия вида, соотносясь с ним на манер соотношения формы к составному (из материи и формы).

(4) Дифференция допускает объединение с другой дифференцией, так чтобы вместе образовать вид (как в случае с объединением разумности и смертности для установления человека); между тем вид не допускает объединения с другим видом для порождения какого-нибудь другого вида. В связи с этим Ибн-Сина напоминает высказанное выше (см. рубрику 1.3[6]) замечание о том, что разумность и смертность не суть однопорядковые дифференции. Более того, ничто не мещает субстратам разных видов объединиться для составления некоторого вида (например, субстрат двойки и субстрат тройки, образующие субстрат пятерки) [1, 2.3, с. 103–105].

(ж[1]) Общее между дифференцией и собственным[407]

(1) И та, и другое сказываются одинаком образом. (2) Оба они всегда присущи своим носителям.

(ж[2]) Различия между ними

(1) Подлинное собственное присуще одному-единственному виду, тогда как дифференция может соотноситься с несколькими видами (например, разумность – с человеком и ангелом).

(2) Дифференция не обязательно является обратимой (из того, что всякий человек разумен, не следует, что всякий разумный – человек), а собственное всегда обратимо [1, 2.3, с. 105–106].

(з[1]) Общее между дифференцией и неотлучной акциденцией[408]

Таковые всегда присущи соответствующим объектам[409].

(з²) Различия между ними

(1) Дифференция является объемлющим понятием, но никак не объемлемым (например, разумность объемлет человека); акциденции же бывают и объемлющими (ибо находятся у нескольких носителей), и объемлемыми (потому что их носители способны иметь не одну акциденцию, а по несколько).

(2) Дифференция не поддается увеличению и уменьшению (*зийāдä* и *нуḳṣāн*), а акциденция допускает таковое. Ибн-Сина замечает, что автор «Исагоги» допускает увелечение–уменьшение в отношении акциденции вообще![410]

(3) Противолежащие (ед. *мукāбиль*) одна другой дифференции не могут иметь единый для них субстрат (один и тот же носитель не может быть и разумным, и неразумным), а в случае с противоположащими акциденциями такое возможно – у противопожных (ед. *мутаḍāдд*) неотлучных акциденций бывает единый субстрат [1, 2.3, с. 106–107].

(и¹) Общее между видом и собственным[411]

(1) Они обратимы (г. *ин‘акаса*): всякий способный к юмору – человек, и всякий человек способен к юмору. (2) И тот, и другой всегда присущи соответствующему объекту.

(и²) Различия между ними

(1) Вид может служить родом для другого [вида], тогда как собственное не может служить собственным для другого [вида]. По Ибн-Сине, такое различие крайне неудачно и запутанно, ибо, среди прочего, нет общего члена между двумя положениями: можно было бы говорить, например, о служении вида собственным и неслужении собственного собственным; или о служении вида родом и неслужении собственного родом. Но и тогда первый тезис был бы неверным в отношении вида, второй – в отношении собственного.

(2) Вид первее собственного в бытии – [надо быть человеком, чтобы быть также способным к юмору].

(3) Вид всегда актуально наличествует в субстрате, между тем собственное может актуально наличествовать только в некоторые времена[412]. Ибн-Сина выражает скепсис касательно этого положения, замечая, что даже если бы оно было верным, [Профирий] должен был бы выдвинуть его и в отношении рода-собственного и дифференции-собственного.

(4) Их определения – различны. Но это отличие, комментирует Ибн-Сина, имеет место между любыми двумя из пяти терминов, и непонятно выделение его по отношению именно к виду-собственному [1, 2.3, с. 107–108].

(к[1]) Общее между видом и акциденцией[413]

Таковые объединяет бытие универсалией.

(к[2]) Различия между ними

(1) Вид сказываться в аспекте сущности (*māхиййä*), а акциденция – нет.

(2) У всякой субстанции есть один-единственный вид, но акциденциий может быть несколько. Правда, замечает Ибн-Сина, это верно и для рода-акциденции, вида-собственного и рода-собственного.

(3) Вид первее (*кабль*) акциденции и по бытию, и по представлению (*тавахху́м*).

(4) Вид одинаково относится к объектам, для которых он служит общим, тогда как акциденция относится к ним неодинаково, даже если речь идет о неотлучных акциденциях (например, о черноте негра) [1, 2.3, с. 108].

(л[1]) Общее между собственным и неотлучной акциденцией[414]

Таковые объединяет перманетное наличие у своих объектов. Как замечает Ибн-Сина, на такую общность [Порфирий] должен был указать также касательно соотношения вида и неотлучной акциденции.

(л²) Различие между ними

(1) Собственное присуще только одному виду, а неотлучная акциденция бывает у нескольких видов (например, чернота и у негра, и у ворона).

(2) Соучастие в собственном должно быть одинаковым, но в случае с акциденцией таковое необъязательно. Ибн-Сина вновь высказывает скепсис в отношении последнего положения [1, 2.3, с. 108–109].

1.4. Авиценновское дополнение о соотношениях между предикабилиями[415]

(а) О совмещении статусов

Одна и та же вещь может быть родом (или словно родом, *каджинс*), дифференцией, видом, собственным или акциденцией. Например, ощущающее (*ḥассāс*) служит словно видом для постигающего (*мудрик*), родом – для слушающего и видящего, дифференцией – для животного (живого существа; *ḥайавāн*).

Другой пример: ходячее служит родом для двуногого и четвероногого, видом – для перемещающегося (*мутанақ̣ ̣кыль*), собственным – для животного, общей акциденцией – для человека.

Все пять описаний могут сочетаться у данной вещи.

(б) О роде, виде и дифференции

Нечто выступает родом именно по отношению к соответствующему виду, а не вообще. Точно так же, вещь не служит дифференцией вообще: в качестве делителя (*муқассим*) она соотносится с соответствующим родом, а в качестве конституента (*муқаввим*) – с данным видом из этого рода.

Род не выступает в качестве рода по отношению к дифференции, равно как дифференция не служит видом для рода, иначе сама она нуждалась бы в какой-то дифференции.

Дифференция – это понятие (*ма‘на*), внешнее по отношению к природе рода: «разумное» не есть животное, имеющее разумность,

а нечто, имеющее разум, хотя отсюда следует, что такое нечто есть животное. «Животное, имеющее (*зӯ*) разумность» – это человек, и если бы «животное» входило в понятие «разумного», то, говоря «разумное животное», мы бы словно сказали «животное, которое есть животное, имеющее разумность» (ибо «имеющее разумность» и «разумное» – одно и то же)!

Если род сказывается о дифференции, то это на манер сказывания перманентно-сопутствующей (*лāзим*) акциденции о предмете, которому она предицируется, не входя в его сущность (*māхиййā*); скорее род выступает для дифференции подобием материи – для формы.

В определенном аспекте дифференция относится к роду наподобие отношения собственного к предметам, которым оно присуще[416]. А род относится к ней как общая акциденция.

К данному животному, взятому как конкретное животное и вне связи с его разумностью, «животное» относится наподобие отношения вида к своим индивидам. В таком случае «животное» не служит родом для него: родом оно выступает только для того, в чем принимается во внимание данная дифференция (разумность).

(в) О дифференции, собственном и акциденции

По отношению к конкретному разумному, рассматриваемому безотносительно к его животности, «разумное» выступает в роли не дифференции, а вида: дифференцией он служит для животных-индивидов как животных.

Равным образом, «смеющееся» (т. е. способное к смеху) окажется не собственным, а видом для конкретного смеющегося, когда таковой рассматривается не в качестве человека.

Предикат «белое» также окажется видом для конкретного белого, если последнее берется просто в качестве белого: общей же акциденцией этот предикат выступает не по отношению к белому как белому, а к предмету, который служит субстратом / носителем для его бытия данным белым.

(г) О сочетании предикабилий одной с другой

Род порой сочетается (г. *тараккаба*) с дифференцией: например, «постигающее» (*мудрик*) есть род для «разумного» как дифференции человека; также и «одушевленное» есть род для «разумного» – так оно служит и родом для дифференции, а прежде выступало в качестве дифференции для рода, поскольку «одушевленное» является дифференцией для некоторых промежуточных родов человека.

Род может сочетаться и с акциденцией: «цветное» служит родом для акциденции человека, который белый или черный.

Примером сочетания рода с собственным выступает «голосящее», рассматриваемое как род для «мяукающего» – собственного.

Дифференция может сочетаться и с родом («ощущающее» – дифференция для рода у человека), и с собственным («чья сумма углов равна двум прямым» – дифференция собственного у треугольника), и с акциденцией («рассеивающее зрительный поток» – дифференция акциденции[417] для хлопка).

Собственное сочетается и с родом («хождение» есть собственное рода для человека), и с дифференцией («имеющее половину» – собственное для «делящегося на две равные части», которое есть дифференция четного), и с общей акциденцией («зрячее» – собственное для цветного, служащего общей акциденцией для человека).

Акциденция может сочетаться с родом; и тогда она будет также акциденцией для вида [1, 2.4, с. 109–111].

1.5. Разное

В настоящей рубрике собраны отдельные темы из первой книги авиценновского «Введения», которые не вошли в выделенную выше рубрику 1.2.

(а) Родо-видовая иерархия

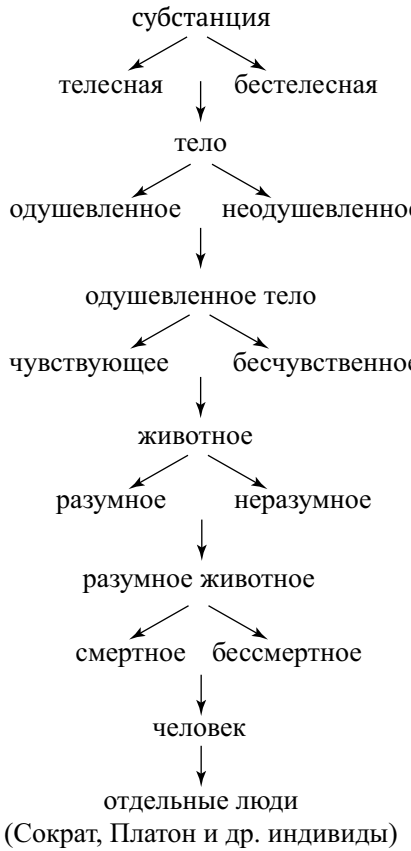
Одна и та же универсалия / предикбилия может выступать и родом, и видом. Например, «тело» есть род по отношению к «животному» и вид – по отношению к «субстанции». Точно так же «число» выступает родом по отношению к «четному», но видом по отношению к «количеству».

Но встречаются универсалии, служащие только родом, не будучи видом по отношению к другим. Таковы «субстанция» и «количество» в приведенных примерах. Род, который не объемлется никаким более общим родом, называется «родом родов» (*джинс аль-'аджнāс*), т. е. родом для всех родов, которые ниже него, или «высшим родом» (*джинс 'ālī*). Также есть и универсалии, являющиеся только видом, но не родом для какого-либо вида, поскольку под ними нет никакого самостного общего, но только единичные сущие: например, «человек» и «четыре». Такой вид называют «видом видов» (*наў' аль-'анвā'*), т. е. видом для всех видов, которые выше него, или «последним / низшим видом» (*наў' 'ах̱īр/сāфиль*). Прочие виды или роды – «промежуточные» (ед. *мутавассыт̣*)[418].

Следует отметить, что ниже последнего вида могут находиться универсалии, которые не являются видами – например, «писатель», «моряк», «араб». Точно так же, над верхними родами могут располагаться предикаты (ед. *маҳмӯль*), которые не служат родами, но сопутствуют некоторым высшим родам – например, «бытие» (*вуджӯд*), сказывающееся обо всех десяти высших родах сущих – категориях (субстанция, количество, качество и т. д.), а также «акцидентальность» (*'арад̣ыййā*) по отношению к девяти категориям (т. е. кроме субстанции) [1, 1.11, с. 62–64].

(б) О «древе Порфирия»

[Означенная родо-видовая иерархия присуща всем десяти категориям. Порфирий иллюстрирует ее на примере первой / главной категории – субстанции. Данная схема, впоследствии названная именем философа («Древо / дерево Порфирия», лат. Arbor Porphyriana), выглядит так].



По Ибн-Сине, эта схема «не вредит» делу разъяснения родо-видовой субординации, хотя и не безупречна в плане логической строгости дихотомического деления. В частности, «одушевленное тело», охватывая растения и животных как два подчиненных вида, не объемлет ангелов, разве что омонимически, а значит, не служит родом для этих трех видов. Равным образом, «разумное» прилагается к людям и ангелам только омонимически, поэтому и «разумное животное» не может выступать в качестве рода для растений, ангелов и животных [1, 1.11, с. 64].

(в) О схеме деления универсалии

[Как у Аристотеля, так у Порфирия нет объяснения числа выделяемых предикатов (в четыре или пять, соответственно), нет логической схемы означенного деления универсалии / предикат].

По Ибн-Сине, факт наличия двух типов вида (подлинный / последний и относительный / промежуточный) делает затруднительным конструирование такой схемы, ибо при пятичленном делении выделяется только подлинный вид, а деление, при котром выделяется относительный вид, непременно окажется шестичленным. Пример первой схемы: универсалия делиться на (а) самостную или (б) акцидентальную; (а) самостная – на (аа) сказывающуюся в ответ на вопрос «что это?» или (аб) не-сказывающуюся (и таковая – «дифференция»); (аа) сказывающаяся – на (ааа) сказывающуюся о различных по своим сущностям («род») или (ааб) сказывающуюся о тождественных по сущности («вид»); (б) акцидентальная – на (ба) присущую только данному классу вещей («собственное») или (бб) присущую не только ему («общая акциденция»).

При втором способе деления универсалия делится, например, на (а) сказывающуюся в ответ на вопрос «что это?» или (б) несказывающуюся; (а) сказывающаяся, упорядочиваясь по степени общности, делится на (аа) более общую (и таковая – «род» для менее общей), или (аб) менее общую («вид» для более общей); (б) не-сказывающуюся – на (ба) самостную («дифференция») или (бб) акцидентальную; (бб) акцидентальную – на (ббa) присущее одному классу («собственное») или (ббб) присущую нескольким классам («общая акциденция»). Здесь выпадает шестой член деления, имеющий место при делении «сказывающейся», а именно универсалия, которая сказывается в ответ на вопрос «что это?», но не иерархизируется по степени общности, т. е. подлинный вид. Чтобы получить его, надо первичное деление (а) «сказывающейся» дополнить делением (аб) вида на (аба) вид, который может служить родом для какого-то другого вида, или (абб) вид, который не может служить таковым.

Обращаясь к «распространенной» у логиков-[перипатетиков] классификации, близкой первой схеме[419], Ибн-Сина находит в ней, помимо изъяна касательно относительного вида, множество дру-

гих некорректностей. По этой схеме, предикат, сказывающийся обо многих вещах, сказывается о них как различных либо по числу, либо по виду. Далее, сказывающийся о различных по числу или отвечает на вопрос «что это?», и такой предикат есть вид, или на вопрос «каковое это?», и такой предикат – собственное. Сказывающийся же о различных по виду бывает или самостным, или акцидентальным. В свою очередь, данный самостный предикат либо отвечает на вопрос «что это?», и тогда мы имеем род, либо на вопрос «каковое это?», и такой есть дифференция. Акцидентальный же предикат – это общая акциденция [1, 1.10, с. 56–59; см. также: 214, т. 1, с. 201, комментарии ат-Туси][420].

(г) Уточнение относительно определений пяти предикабилий; дефиниция и дескрипция

Приступая к определению рода (гл. 1.9), Ибн-Сина сразу предупреждает, что это определение, как и нижеследующие определения остальных предикабилий, представляют собой не то подлинное / истинное (*ḫаḳыӣкы̄*) определение, которое выражает сущность (*māхиййä*) и которое именуется «дефиницией» (*ḫадд*)[421], а относятся к разряду менее строгого определения – «дескрипции / описания» (*расм*), которое ориентируется на различение сущности вещи от других[422].

Для дефиниции берется ближайший род вещи – например, «животное» по отношению к «человеку», а потом переходят к ее дифференции (видовому отличию) – например, «разумное». Тогда определением человека будет следующее: «человек» – это «разумное животное». Равным образом «четыре» определяется как «число, дающее единицу, если дважды разделить его пополам».

При дескрипции же берется не дифференция, а собственное (*хӑ̄ссä*) или такого типа акциденция. Например, человек описывается как смеющееся (т. е. способное к смеху) животное, а четыре – как число, которое при умножении на себя дает шестнадцать, или же число, получающееся от умножения двух на два[423].

Что касается фигурирующего в определении всех пяти предикабилий обозначения «сказывающееся-о-многих» (*альмаḳӯль ʻаля̆ каc̱ирӣн*), то оно служит как бы родом (*ка-джинс*) для

них. Оговорка «как бы» призвана уточнить, что это обозначение не выступает родом в строгом смысле слова, иначе у рода имелся бы род, и род сказывался бы о самом роде. На самом же деле, всякий род есть сказывающееся-о-многих, но не наоборот. Для «сказывающегося-о-многих» родовость (*джинспййӓ*), т. е. пригодность служить в качестве рода, является не сущностной характеристикой, а только сопутствующей, акцидентальной – на манер того, как животное само по себе не является родом, но к нему акцидентально привходит такой статус [1, 1.9, с. 48–51][424].

(д) Универсалия естественная, логическая и интеллектная

В гл. 1.12 Ибн-Сина приводит две схемы классификации универсалии, следуя, по собственным словам, сложившейся [у перипатетиков] традиции.

Если взять белую рубашку, то ее можно рассматривать трояким образом: (1) рассматривать рубашку саму по себе, рубашку как рубашку, безотносительно к ее цвету; (2) рассматривать белизну как таковую, безотносительно к самой рубашке; (3) рассматривать рубашку в соединении с белизной. Так обстоит дело и со всякой универсальной сущностью: ее можно рассматривать (1) саму по себе, в качестве сущности как таковой, безотносительно к ее универсальному статусу, и таковая именуется «естественной универсалией» (*куллӣ т̣абӣ ʻӣ*)[425]; или она берется (2) исключительно в аспекте означенной общности, и таковая – «логическая универсалия» (*куллӣ мантӏыкьӣ*); или она воспринимается (3) в единстве обоих аспектов, тогда это – «интеллектная / ментальная универсалия» (*куллӣ ʻаḳлӣ*).

Философ иллюстрирует эти разные аспекты на примере рода. «Животное» само по себе есть нечто (*маʻна̄*), которое можно рассматривать безотносительно к тому, идет ли речь о животном, реально существующем вне нашего ума, или же о понятии / форме животного, наличествующем в нашем уме. И само по себе такое нечто не является ни общим / универсальным, ни частным / единичным: было бы оно общим, в мире не имелось бы конкретных, единичных животных; и наоборот, было бы оно частным, в мире существовало бы одно-единственное

животное, и никакая другая особь не могла бы претендовать на статус животного. Значит, само по себе оно – просто животное, и только таковое, а если его представить в аспекте того, что оно может выступать в качестве общего, то к нему мы прибавим некоторую акциденцию, дополнительную к его сущности – наподобие рубашки, к которой привходит тот или иной цвет[426]. Поэтому понятие «логический род», т. е. его определение как «то, что сказывается о многих различных по виду [вещах], в ответ на вопрос “что это?”», не подразумевает конкретного объекта вроде животного или другого существа – на манер «белого», у которого самого по себе имеется ментальная [форма] (*ма‘ḳūль*, интеллигибелия), представимая и без увязки с конкретной рубашкой или доской.

Естественный же род – это животное как таковое, взятое в аспекте пригодности его ментальной [формы] / интеллигибелии для выступления в роли рода: когда в уме утверждается соответствующая ему интеллигибелия, таковое уже можно представить с родовым признаком (т. е. способностью сказываться о многих различных по своим сущностям вещах), которым оно отличается и от конкретного Зайда, и от человека [как вида].

В рамках собственно логики исследуется только второй разряд универсалии – логической [1, 1.12, с. 65–69].

Здесь, как и в разделе по теологии (гл. 5.1–5.2), Ибн-Сина подчеркивает, что вне ума существует только естественная универсалия.

(е) «До множественности», «во множественности» и «после множественности»

В той же главе указывается на три модуса бытия [естественной] универсалии. Подобно тому как форма дома сначала существует в уме строителя, а потом реализуется во вне, точно так же универсалия предварительно наличествует в Божьем и ангельском[427] знании. Таково ее бытие «до множественности» (*ḳабль аль-каср̤ä*), т. е. до [воплощения] в конкретных партикуляриях. За этим следует ее бытие в конкретных партикуляриях, «в множественности» (*фӣ аль-каср̤ä*), а потом, на основе этих партикулярий, она появ-

ляется уже в нашем уме, и таково ее бытие «после множественности» (*ба‘д аль-каср̲ӓ*) [1, 1.12, с. 69–70].
По свидетельству Ибн-Сины, эти две схемы обычно прилагают к родам и видам; однако эти классификации, как считает философ, применимы ко всем пяти разрядам универсалии [1, с. 65, 70].

(ж) Об индивидуации

В заключительной части главы 1.12 затрагивается вопрос об индивидуации (*ташах̲х̲ус̲*) универсалии.

Индивид (*шах̲с̲*) становится индивидом лишь в том случае, если с природой данного вида сочетаются (г. *ик̲тарана*) акцидентальные свойства (*х̲авӓ̄с̲с̲ ‘ара̣дыиййӓ*) – отделимые (*ля̄зимӓ*) или неотделимые, и если для нее определится (г. *та‘аййана*) некоторая материя, на каковую можно указать [как на «вот это»] (*ма̄ддӓ муша̄р ’иляй-хӓ*). Но сколько бы с видом ни сочетались интеллигибельные (*ма‘к̲ӯля̄*)[428] свойства, он не сделается индивидом, покуда не будет присутствовать какой-то индивидуализированный фактор (*ма‘на̄ муташах̲х̲ис̲с̲*), благодаря которому в уме установится соответствующий индивид. Ведь если сказать, что X – высокий, писатель, красивый и так далее, то, как бы много ни было подобных описаний, индивидуальность X не становится конкретизированной в уме: понятие, сложенное из совокупности всех этих описаний, может принадлежать более чем одному человеку. Эта индивидуальность появляется лишь при указании на еще некоторый индивидуальный (*шах̲с̲ы̄*) фактор, если сказать, например, что X есть сын кого-то, живший в такое-то время; к тому же должно, чтобы в означенную пору не оказалось никого, кто бы разделял названные описания, и чтобы нам заранее было известно о таком совпадении, притом сие должно постигаться на близкий к ощущению манер, т. е. как при указании на конкретного человека и конкретное время. Именно тогда установится индивидуальность (*шах̲с̲ыййӓ*) X и приведенное выше высказывание будет указывать на него как на индивида [1, 1.12, с. 70][429].

2. Категории

Относительно небольшому по своему объему и скорее всего написанному Аристотелем в ранний период его творчества трактату «Категории» (греч. Katēgoriai; арабиз. *Ḳāṭыгӯрйāс*; араб. *аль-Маḳулāт*) суждено было стать одним из самых влиятельных сочинений в истории философии, выступая в качестве базисного текста не только логики, но и онтологии-метафизики. В перипатетической традиции он открывал корпус логических сочинений Стагирита – «Органон». Свое традиционное место он сохраняет и в «Исцелении», хотя Ибн-Сина, как отмечается в Послесловии (П 2.2[a]), ориентировался на перевод категориологии из логики в метафизику / теологию.

Аристотелевский трактат состоит из 15 глав, и в нем обычно выделяют три части: во-первых, пролог (*Pre-Predicamenta*) с вводными терминологическими замечаниями (гл. 1–3) и перечнем десяти категорий (гл. 4); во-вторых, центральную часть (собственно категории; *Predicamenta*), состоящую из пяти глав, первые четыре из которых посвящены основным категориям – субстанции, количеству, соотнесенности / отношению и качеству, а в пятой (гл. 9) вкратце рассматриваются остальные шесть категорий; в-третьих, своего рода приложение («Постпредикаменты»; лат. Postpraedicamenta), где анализируются метакатегории – противолежание (гл. 10–11), предшествование–последование (гл. 12–13) и движение (гл. 14), с повторным рассуждением об обладании (гл. 15).

В одноименном соответствующем разделе из логической чести «Исцеления» Ибн-Сина в целом следует означенному порядку изложения. Но здесь материал распределен по семи книгам, первые две из которых соответствуют первой части аристотелевского трактата, последующие четыре – второй части, заключительная – третьей (но без повторного обсуждения категории «обладание»). Первая глава первой книги, не имеющая аналога в «Категориях Аристотеля», носит название «О целях “Категорий”» (с. 3–8). В ней философ высказывается за делогизацию данной проблематики и ее онтологизацию (см. П 2.2[a])[430].

2.1. О соотношении имен и предметов[431]

Гл. 1.2 авиценновского трактата соответствует первой главе «Категорий» Аристотеля, посвященной классификации предметов на «одноименные», «соименные» и «отыменные». У Ибн-Сины представлен более широкий спектр отношений между обозначением и обозначаемым. Здесь в качестве еще одного типа указываются «синонимичные»; в рамках одноименных выделяются несколько подтипов; а отыменные включаются в более общий тип – «разноименные».

(а) Соименные

Соименные (унивокативные; *мутавāṭы'ä 'асмā'у-хā*; само отношение – *тавāṭу' аль-исм*) предметы – это такие, которые имеют единое имя, ко всем им прилагающееся равнозначным образом, как, например, «живое» по отношению к человеку и лошади. Как подчеркивает Ибн-Сина, не только род, вид и дифференция, но и остальные универсалии из числа пяти предикабилий (т. е. свойство и общая акциденция) одинаково, унивокативно сказываются о своих партикуляриях [2, 1.2, с. 9–10, 15].

(б) Одноименные

Одноименными (эквивокативными, *муттафиқä 'асмā'у-хā*; сама эквивокация – *иттифāқ аль-исм*) выступают предметы, у которых есть единое имя, неравнозначно прилагающееся к ним. Эта неравнозначность бывает троякой.

(1) Либо у имени есть разные смыслы, между которыми нет никакого сходства, например, слово *'айн*, обозначающее и водный источник, и орган зрения. Такие предметы называются «омонимичными» (*муштаракä 'асмā'у-хā*; сама омонимия – *иштирāк аль-исм*).

(2) Либо имя имеет разные смыслы, но между этими смыслами есть определенное сходство (*ташāбух*), например, «животное» применительно к лошади – в природе и к животному – на изображении; или «нога» применительно к лапе животного и опоре ложа. Такие предметы – «подобноименные» (*муташāбихä*

’асмā’у-хā; сама подобноименность – *ташā̄бух аль-исм*). Заметим, что исключительно такие предметы упоминаются у Аристотеля в качестве «одноименных».

(3) Либо смысл имени един сам по себе, но различается в других, последующих аспектах, например, «бытие» (*вуджӯд*). Такое имя называется «модулирующим» (*мушаккик*)[432], а сами предметы – «с-модулирующими-именами» (*мушакиккā ’асмā’у-хā*). Это имя, в свою очередь, бывает трех разрядов.

(3.1) Или имеющееся различие состоит в том, что к одним вещам имя прилагается первичным образом, а к другим – вторичным образом. В частности, «бытие» (*вуджӯд*) приложимо к субстанции прежде (*қабль*) всех привходящих к ней акциденций; к некоторым субстанциям – прежде других субстанций; к некоторым акциденциям – прежде прочих акциденций. Таков аспект различения в плане «предшествования (*тақаддум*) и следования (*та’ххур*)».

(3.2) Или различие бывает в плане «еще-в-большей-мере-заслуживающего» (*’аўлā*, *’аҳрā*). Например, бытие, присущее одним вещам благодаря им самим, тогда как у других оно имеется благодаря чему-то иному; сущее же благодаря самому себе (*маўджӯд би-зā̄ти-х*) в большей мере заслуживает бытия, нежели сущее благодаря иному (*маўджӯд би-гайри-х*).

(3.3) Или это различие в плане «силы (*шиддā*) и слабости (*ḍа‘ф*)», т. е. согласно большей и меньшей степени интенсивности. Таковое имеет место в отношении вещей, допускающих подобную вариацию – как в случае с белизной, которая не сказывается абсолютно равносильным образом о снеге и о слоновой кости.

В упомянутых трех случаях модулирующее имя берется в абсолютном смысле (*муṭлақ*[ан]). Но оно может рассматриваться также и по отношению (*би-ҳасаб ан-нисбā*):

(3.4) или к одному началу (*мабда’*), например, «медицинским» называется и сочинение, и скальпель и снадобье;

(3.5) или к одной цели (*гāйā*), например, «оздоровляющее» применительно к лекарству и зарядке;

(3.6) или к единому началу и единой цели одновременно, например, когда обо всех вещах говорится как о «божественных» (поскольку они восходят к Богу как и к действующей причине, и к целевой) [2, 1.2, с. 10–13])[433].

(в) Синонимичные

Если предметы наречены разными именами, то различие в именах либо сочетается с различием в смыслах, либо нет. Во втором случае такие предметы описываются как синонимичные (ед. *мутарāдиф*; сама синонимия – *тарāдуф*), например, [араб.] *ʻасаль* и *шухд*, которые обозначают одно и то же (мёд) [2, 1.2, с. 16].

(г) Разноименные

Если же различны не только имена, но и смыслы, то о предметах говорится как о «разноименных (*мутабāинā ʼасмāʼу-хā*), к каковым относятся, например, «камень», «человек» и «лошадь». В рамках этого разряда можно выделить четыре типа.

(1) Различие может быть или в плане субстратов (ед. *маʼдӯʻ*), как в случае с «камнем» и «лошадью».

(2) Или оно относится к одной и той же вещи, которая едина по субстрату, но рассматривается в разных аспектах. В частности, одно из имен может прилагаться к ней со стороны субстрата, а другое – в качестве ее признака. Мы говорим, например, *сайф* и *ṣāрим*: *сайф* (меч) указывает на само оружие, а *сāрим* (острое) – на его отточенность.

(3) Или каждое из двух имен обозначает характерный для данной вещи признак. Таковы, например, *ṣāрим* и *муханнад*: *ṣāрим* указывает на отточенность, а *муханнад* (из индийской стали) – на его происхождение (*нисбā*).

(4) К числу разноименных относятся и «отыменные» (*муштаḳḳā*, *мансӯбā*). Это, например, имя «красноречивый», производное от «красноречия»; «медник» – от «меди»; «мекканец» – от «Мекки» [2, 1.2, с. 15–17][434].

2.2. О предикации; определение акциденции и субстанции

В главах 1.3–1.6[435], соответствующих второй главе аристотелевских «Категорий», исследуется вопрос о различии между «сказыванием о» (*каʼуль ʻаля*) предмете и «нахождением / бытием в» (*вуджӯд фӣ*) нем[436].

(а) Пять разрядов атрибутирования

Атрибуты (ед. *ṣыфӓ*) прилагаются к вещам (ед. *’амр*) одним из следующих способов.

(1) Либо вещь такова, что ее самость (*з̲а̄т*) уже утверждена (г. *истаḳарра*, *х̣аṣаля*, *с̲абута*), конституирована (*ḳа̄’имӓ*), а атрибут прилагается к ней извне, как [просто] акциденция (*‘араḍ*) или конкомитант (*ля̄зим*)[437]. Примером служит высказывание «человек есть белый» или «человек есть смеющийся (*ḍаḥ̣ḥ̣а̄к*, т. е. способный к смеху / юмору)».

(2) Либо самость вещи берется как уже утвержденная, но атрибут не прилагается к ней как нечто внешнее, а выступает частью ее конституции. Так обстоит дело с высказыванием «человек есть животное (живое существо)»; ибо «человек» есть уже установившаяся сущность, больше не нуждающаяся в каком-либо конституенте, но вместе с тем «животное» составляет часть его сущности (*ма̄хийӓ*).

(3) Либо самость еще не утверждена, а атрибут прилагается к ней, дабы утвердить эту самость, не будучи ее частью. Примером здесь служат материя (*хайӯля*) и форма (*ṣӯрӓ*): форма есть атрибут, внешний по отношению к самости материи, которая именно благодаря ей (форме) конституируется в качестве актуально сущей.

(4) Либо самость еще не утверждена, а атрибут прилагается к ней не извне, но является частью ее бытия. Таким атрибутом служит, например, «субстанция» (*джаӯхар*) по отношению к «телу», прилагаемому к «животному». Ведь «тело» как таковое не может утвердиться в качестве сущности, к которой добавляются только акциденции и внешние конкомитанты: для утверждения оно нуждается в таких внешних факторах – дифференциях (видовых отличиях), которые прилагаются к нему и конституируют его; одновременно «субстанция» является частью его сущности, т. е. дефиниции[438].

(5) Либо самость еще не утверждена, но атрибут прилагается к ней не вследствие этой самости, а наподобие конкомитанта для чего-то, что утверждает ее, или для некоей ее первичной акциденции. Примером здесь служит материя, когда ей атрибутируют белизну, черноту, местоположение и тому подобное; или тело

как таковое, когда к нему прилагают потенцию к движению и покою в отношении «где» (*’айн*) и прочие подобные атрибуты. Ведь материя сама по себе не утверждена в бытии, и тело как таковое не утверждено в бытии; и означенные модусы не утверждают ни то, ни это, но сопутствуют таковому по его утверждении [2, 1.3, с. 18–19].

(б) Субстрат[439]

Всякая вещь, имеющая атрибут, который не приходит к ней извне для ее конституирования, притом неважно, она сама уже конституирована или нет, – такая вещь называется «субстратом» (*маўḍӯ‘*)[440] для данного атрибута.

Поэтому «материя» не является субстратом для «формы», ибо форма есть внешний атрибут, который конституирует материю, делая ее чем-то сущим. «Человек» же выступает субстратом для «животного», ибо таковое не прилагается к нему извне, хотя и конституирует его, будучи частью его бытия. И «тело» служит субстратом для «белизны», поскольку оно не утверждается благодаря ей, а благодаря другим факторам. Также «белизна» является субстратом по отношению к «цвету», поскольку он, [хотя и конституируется таковой, но] не конституируется ею как внешней для него вещью [2, 1.3, с. 19–20].

(в) «Сказываемое о» и «находящееся / сущее в»

Вещь прилагается к субстрату двояким образом. В одном случае о субстрате допустимо говорить, что он есть эта вещь. Так обстоит дело, например, в случае с «животным», ибо можно говорить: «человек есть животное». Такое нечто / вещь называется «сказуемым / сказывающимся о» (*маҳмӯль ‘аля*) субстрате.

В другом же случае о субстрате не говорится, что он есть данная вещь, но можно говорить, что в нем имеется эта вещь. Такова, например, «белизна»: о ее субстрате – пусть это будет рубаха или доска – нельзя сказать, что тот есть белизна. Но поскольку белизна наличествует в данном субъекте, то либо говорят: «рубаха обладает (*зӯ*) белизной», либо говорят: «рубаха – беленая» или «ру-

баха – белая». Такое нечто / вещь называется «находящимся в» (*маўджӯд фӣ*) субстрате [2, 1.3, с. 20].

(г) Сказываемым служит только универсальное

Если субстрат рассматривается сам по себе, без присоединения к нему квантора (*сӯр*; например, «любой»), то он будет либо универсалией, либо партикулярией. Если это универсалия, то сказываемое о нем будет или универсалией, или партикулярией. Будь таковое партикулярией, та партикулярия не будет отличной от этой, ибо две различные партикулярии не предицируются одна другой. Ведь партикулярия предицируется самой себе не по природе вещей, но только вербально, как в случае с высказыванием: «Зайд – это Ибн-Амр»[441].

Если же субстрат будет универсалией, то и сказываемое о нем непременно является только универсалией. Ибо универсальная вещь не может служить субстратом для чего-то единичного (*шахсӣ*), если к ней не присоединить квантор единичности – [например, «этот», «тот» или «вот этот»] [2, 1.3, с. 20–22].

(д) Об определении акциденции

Акциденция (*ʻарад*) определяется как «сущее / находящееся в субстрате» (*аль-маўджӯд фӣ маўдӯʻ*), т. е., согласно сказанному выше, «сущее в чем-то, не выступающее в качестве его части и не могущее конституироваться отдельно от него»[442].

«Сущее / находящееся в чем-то» отличает статус акциденции по отношению к субстрату от статуса целого (*кулль*) по отношению к своим частям (ед. *джуз'*).

«Не в качестве его части» отличает акциденцию (1) от части по отношению к целому; (2) рода – к виду; (3) формы или материи – к составному (телу).

«Не могущее конституироваться отдельно от него» отличает пребывание (*каўн*) акциденции в ее субстрате (1) от пребывания вещи в конкретном времени; (2) от пребывания вещи в конкретном месте; (3) от пребывания вещи в цели (*гāйа*; например, пребывание человека в счастье, тела – в здравии, правящего – в прав-

лении); (4) от пребывания субстанции в акциденции (например, тела – в движении); (5) от пребывания материи в форме; (6) от пребывания рода в виде [2, 1.4, с. 28–38].

И вообще: если две вещи оказываются одна в другой, полностью распространяясь по ней и занимая ее (а не на манер клина в стене, ибо его внутренность свободна от стены), так что одну не отличить от другой, а при указании на одну из них указывается на обе, то какая бы из двух ни квалифицировала другую определенным атрибутом (*ṣыфä*, *хай'ä*, *на'т*), таковая будет для напарницы акциденцией или формой. Если же самость квалифицируемой вещи заранее уже была конституирована, а квалифицирующая конституируется ею, то квалифицирующая и есть акциденция. Но коли напарница еще не конституирована, а конструируется только благодаря квалифицирующей, то таковая есть форма. Общим для них выступает нахождение во вместилище (*маҳалль*). Однако вместилище для формы называется «материей» (*мāддä*), а вместилище акциденции – «субстратом» (*маўḍў'*) [2, 1.5, с. 45].

(е) Строгий дуализм субстанции и акциденции

В противоположность акциденции субстанция (*джаўхар*) такова, что для своего бытия она не нуждается в каком-либо субстрате. Отдельную главу (1. 6, с. 45–51) философ посвящает критике мнения о том, будто некоторая вещь может служить субстанцией по отношению к чему-то одному и акциденцией по отношению к чему-то другому. Это мнение несостоятельно, в частности, поскольку вещь не может быть таковой, что для своего бытия ее сущность (*мāхиййä*) и нуждается в субстрате, и обходится без него.

Вместе с тем, в связи с этим он вновь напоминает сказанное во «Введении» (см. П 1.1[в]) о том, что «акциденция» здесь (т. е. как противостоящая субстанции) – это далеко не та акциденция / акциденталия, которая противостоит самостному. Вещь может быть субстанциальной для другой в смысле самостной для нее, и такая вещь, действительно, может выступать в качестве и субстанции, и акциденции. Так обстоит дело и с акциденталией. И именно путаница здесь порождает означенное ошибочное мнение.

2.3. О категориях как делениях бытия

Такова тематика второй книги данного раздела, состоящей из пяти глав. Часть первой главы (первые две рубрики) соответствует третьей и четвертой главам в аристотелевских «Категориях».

(а) О соотношении между родами и их разделяющими и конституирующими дифференциями[443]

У высших родов (*аль-’аджнāс аль-‘āлийä*) нет конституирующих (*муḳаввимä*) дифференций[444], но они различаются один от другого по самим своим самостям. Подобные отличия имели бы место, если бы над этими родами стояли некоторые роды или вообще какие-либо более общие понятия (ед. *ма‘нā*), входящие в их субстанцию, вследствие чего роды нуждались бы в чем-то ином, дабы различаться по субстанциям. Посему у означенных родов могут быть только разделяющие (*муḳассимä*) дифференции.

В то же время, у низших видов (*’анвā‘ сāфилӣ*) нет разделяющих дифференций, но они имеют разделяющие [общие] акциденции и собственные (ед. *хāṣṣä*). Иметь как конституирующие дифференции, так и дифференции разделяющие могут именно промежуточные (*мутавассыṭä*) роды и виды: их конституирующие дифференции делят вышестоящие, а разделяющие конституируют нижестоящие.

Всякая вещь, конституирующая вышестоящий род, конституирует все стоящие ниже него, но первичным образом таковая конституирует то, на что род первичным образом разделился. И всякая вещь, разделяющая нижестоящий род или вид, разделяет и вышестоящие [2, 2.1, с. 55].

(б) Десятеричный перечень категорий

Означенные высшие роды суть следующие[445]:
(1) «субстанция» (*джаўхар*), например: *человек*, *дерево*;
(2) «количество» (*камм*, *каммийä*)[446] – *в два локтя*;
(3) «качество» (*кайф*, *кайфийä*)[447] – *белый*;
(4) «отношение» (*’иḍāфä*) – *отец*[448];

(5) «где» (*’айн*) – *на рынке*;
(6) «когда» (*матта*) – *вчера*, *в прошлом году*[449].
(7) «положение» (*ваḍ‘*) – *сидящий*, *стоящий*;
(8) «обладание» (*джидä*, *мильк*)[450] – *обутый*, *вооруженный*;
(9) «действовать / действует» (*йаф‘аль*) – *резать*;
(10) «претерпевать / претерпевает [действие]» (*йанфа‘иль*)[451] – *резаться* [2, 2.1, с. 57].

(в) Бытие не служит родом для них[452]

Ибо «бытие» (*вуджӯд*) не прилагается к ним одинаковым образом, унивокативно (*би-т-тавāṭу’*), на манер приложения родов к соответствующим видам. Ведь в одних категориях оно присутствует первейшим образом (*ḳабль*), в других – последующим (*ба‘д*): например, субстанция первее акциденции. И одни категории более заслуживают (*’аḥаḳḳ*) бытия, нежели другие: сущее само по себе более заслуживает такового, нежели сущее благодаря другому. Кроме того, в одних категориях оно прочнее (*’аḥкам*), в других слабее (*’аḍ‘аф*): бытие устойчивого (*ḳāрр*) среди них, например, «количество» и «качество», прочнее бытия неустойчивого, например, «когда» и «претерпевать».

Даже если оно и прилагалось бы к ним унивокативно, бытие не служило бы родом, поскольку оно не входит в сущность (*māхиййä*) вещей, но только выступает в качестве их конкомитанта. Ведь когда мы представляем себе понятие (*ма‘нта*) треугольника, атрибутируя ему и фигурность (*шаклиййä*), и бытие, мы находим, что фигурность входит в понятие треугольника, а бытие – нет. Ибо постичь, что треугольник есть треугольник, возможно лишь при полагании его фигурой (*шакль*), но чтобы представить себе сущность треугольника не требуется полагания его сущим [вне ума]. Вот почему человек может понять сущность треугольника, будучи еще не уверенным в его бытии, пока ему не будет доказано, что треугольник существует или может существовать (как это бытие обосновывается, в частности, в «Началах» Эвклида); но таковое невозможно в отношении фигурности. Даже если в уме человека бытие треугольника неотделимо от него, оно тем не менее служит чем-то, извне привходящим к нему: именно посему нельзя

спрашивать, что́ сделало треугольник треугольником или фигурой, тогда как корректно спросить, что́ сделало треугольник сущим в уме или вовне. Бытие есть нечто (*’амр*), что [внешне] сопутствует (г. *ляхика*) сущности – иногда во внешней реальности (*фӣ аль-’а‘йа̄н*), а иногда в уме (*фӣ аз-зихн*) [2, 2.1, с. 59–62].

(г) Акциденция не выступает родом для девяти[453]

Ведь акцидентальность не выражает природу белизны и черноты или природу прочих акциденций, но лишь указывает, что у данной акциденции есть определенная соотнесенность с тем предметом, в котором она находится, и что ее самость предполагает такую соотнесенность: вещь существует в субстрате или ей не обойтись без субстрата. И эта соотнесенность есть акцидентальное, а не самостное / сущностное понятие. К «количеству», «качеству» и «положению» оно прилагается как нечто, которое не конституирует их сущности, ибо их сущности можно представить, хотя относительно многих из них остается сомнение, нуждаются ли они в субстрате (ведь даже некоторые философы полагали таковые субстанциями) – сомнение, которое разрешается в разделе по метафизике.

Род же указывает на саму природу / сущность вещей, а не на соотнесенность, сопутствующую их сущностям. Следовательно, отношение «акциденции» к этим девяти такое же, как отношение «бытия / сущего» к сущностям десяти – в плане того, что оно не входит в сущность. Именно посему, какую бы из них ни взяли, в определении ее не говорится, что она – акциденция [2, 2.2, с. 63–66].

По-видимому, таков и авиценновский взгляд на отношение «субстанции» к ее пяти разрядам (см. К 2.4[a]).

(д) О невозможности сокращения перечня[454]

Обращаясь к наличным мнениям о возможности включить некоторые из десяти категорий в другие или сократить их число[455], Ибн-Сина находит их несостоятельными. К таковым относится, в частности, учение о перечне из четырех категорий – субстанции, количества, качества и соотнесенного (с включением в послед-

нюю оставшихся категорий), а также редуцирование «претерпевания» к «качеству» или объединение «действия» и «претерпевание» в род «движение» [2, 2.3, с. 66–69].

Отстаивая здесь десятеричный перечень, Ибн-Сина, как это указано в Послесловии, в других местах (включая то же «Исцеление») высказывает менее категоричное мнение (см. П 2.2[6]).

(е) О вещах, полагаемых общими для категорий или дополнительными к ним[456]

Ибн-Сина относительно подробно анализирует возражения, согласно которым имеется множество вещей, не входящих в десятеричный перечень.

Среди этих вещей есть более общие, нежели означенные категории, – например, «движение» (*ḥаракӓ*), ибо в определенном аспекте оно охватывает «качество», «количество» и «где». Есть и такие, которые просто отличны (*мубāйинӓ*) от них: в частности, это «единица» (*ваḥдӓ*), служащая началом (*мабда'*) для числа, или же «точка» (*нуḳтӓ*) – для величин (ед. *миḳдāр*); а также «материя» и «форма». Сюда относятся также «лишенности» (ед. *'адам*) – например слепота и невежество.

Что касается возражения относительно «движения», то если оно тождественно категории «претерпевать», таковое не добавляет новый род. А коли нет, то сие не должно служить родом, ибо модулированно (*би-т-ташкīк*) предицируется своим разрядам.

О других же вещах философ приводит следующее общее соображение. Не любое наличие вещей, на которые не распространяются категории, подрывает учение об их количестве ровно в десять, но только наличие вещей, которые не включаются ни в одну из десяти категорий и у которых имеются нижестоящие роды. Были бы конкретные единичные вещи, у которых либо нет никаких видов и родов, либо у них есть виды, для коих нет родов, – в подобных случаях ни одна из означенных вещей не входит в некоторую самостоятельную категорию, и правомерным будет сказанное о категориях как исключительно этих десяти, поскольку такие вещи сами по себе не являются категориями и не входят в некоторую дополнительную категорию, помимо

означенных. Ведь если бы, например, кто-то сказал: «нет государств, кроме этих десяти», а потом обнаружились люди, которые ведут дикий образ жизни, то их наличие вне указанных государств не служит причиной, чтобы число государств не было бы только десятью.

Распространенные [среди перипатетиков] ответы на указанные выше возражения подчас квалифицируются Ибн-Синой как неубедительные. По его мнению, единица и точка не входят в «количество» (ибо не удовлетворяют определению / дескрипции этой категории), тогда как материя и форма входят в «субстанцию». Поэтому статус вещи как начала не обусловливает ее вхождение или невхождение в соответствующую категорию [2, 2.4, с. 70–73].

При обосновании тезиса о статусе материи и форме как о субстанциях философ останавливается на контраргументе, по которому «субстанция» в таком случае предицировалась бы согласно предшествованию и следованию, поскольку в плане сущности материя и форма предшествуют телу [2, 2.4, с. 73–77]. К этому возражению он возвращается и в начале анализа субстанции в гл. 3.1, поэтому его рассуждения на сей счет мы объединяем вместе (см. К 2.4[a]).

(ж) Категории как таковые не пересекаются[457]

Совсем ошибочным является предположение о том, что одна и та же вещь может входить в несколько категорий.

Ведь всякая вещь имеет одну сущность / самость, хотя у нее бывают различные акциденции. И как таковая единая сущность / самость не допускает принадлежности к какой-нибудь категории и еще к другой, отличной от той. Ибо если в аспекте своей самости она уже конституировалась в качестве субстанции, то она больше не может конституироваться в качестве не-субстанции. Войди она самостным образом в одну категорию, а акцидентально – в другую, таковая войдет в последнюю не так, как вид входит в род, поскольку акцидентальное не может конституировать субстанцию вещи [2, 2.4, с. 77–78].

(з) Не у всякой совокупности есть категория[458]

В отношении предыдущего тезиса возникает следующее возражение. У тела, взятого как тело, имеется одна сущность / самость, и у него, взятого как белого, непременно имеется сущность / самость, которая отлична от сущности / самости тела. Поэтому у белого как такового должна быть своя категория, самостным образом присущая ему.

В ответ на это возражение Ибн-Сина замечает, что не для всякой совокупности (множества объектов, имеющих нечто общее) должен быть род / категория, но только для той, у которой имеется и объединяющий фактор на манер вида, и сущностный / самостный аспект, в котором соучаствует другая совокупность. Бытие же тела белым не приводит к такому объединению, ибо белизна не делает тело актуально сущим на манер того, как это делает видовое отличие (дифференция) в отношении, например, «цвета» или «животного»[459]. Вещь сначала должна утвердиться в качестве тела или чего-то другого, и только потом ей сопутствует стать белой, а без присоединения к ней такого фактора, как телесности, эта вещь не установилась бы [2, 2.4, с. 80].

(и) Схема категориального деления[460]

По словам Ибн-Сины, многие логики тщетно пытались обосновать тезис о том, что число категорий не может быть ни меньше, ни больше; поэтому и сам он не претендует на то, что ему удастся дать вполне удовлетворительное решение. Ведь к такому обоснованию ведут троякого рода пути рассмотрения.

Первый путь – показать, что среди этих категорий нет ни одной, которая не сказывалась бы о подчиненных ей на манер рода. А для этого необходимо установить, что категория предицируется подчиненным и (1) не эквивокативно, и (2) не как вещь сказывается различно в плане предшествования и следования (иначе мы бы имели модулированное сказывание), и (3) не наподобие некоторых конкомитантов, кои равносильным образом предицируются подчиненным (таковые не служат конституентами).

Если бы оказалось, например, что о вещах, которые полагаются подчиненными ей видами, «количество» сказывается не как это подобает роду, а на манер конкомитанта, пусть и равнозначного, то оно не будет родом для подчиненных: если его подчиненные сказываются о более частных как конституенты, каждое из них будет в действительности высшим родом. В данном случае один высший род, скажем, составлял бы качество, которое именуется «аффективным / претерпеваемым качеством (*кайфиййä инфи'ālиййä*) и аффектами / претерпеваниями» (*инфи'ālя̄т*)[461], другой высший род – «свойства (ед. *малякä*) и состояния (ед. *ḥāля̈*). Значит, «качество» предицировалось бы обоим не как род, а как конкомитант, и число высших родов было бы больше названного числа.

Таким тонким рассмотрением, говорит Ибн-Сина, никто из предшественников не занимался [2, с. 82–83].

Вторым же путем факт отсутствия какого-либо рода помимо упомянутых десяти устанавливается через такое деление (*кысмä*) сущего, которое приводит к данным десяти, пусть этот процесс и не будет вполне строгим в плане конституирования самости (т. е. не обязательно должно быть делением по конституирующим признакам).

На этом поприще, говорит Ибн-Сина, также до нас не дошло ничего стоящего. Так обстоит дело и в отношении третьего возможного пути, когда каким-то иным способом (нежели деление) доказывается невозможность того, чтобы существовал другой род помимо этих родов [2, с. 83].

Далее философ обращается к широко распространенному (*машхӯрä*) в его время методу деления. По нему, принадлежность «субстанции» к числу категорий не вызывает сомнения, и если выделить девять категорий, которые представляют акциденции, то мы получим нужные десять.

(1) Акциденция бывает или устойчивой в своем субстрате, не привходящей к нему по какой-то внешней причине и не нуждающейся в какой-либо соотнесенности с чем-то внешним; и у такой акциденции есть три деления:

(1.1) «количество»;

(1.2) «качество»;

(1.3) «положение».

(2) Или акциденция привходит к субстрату извне, не в силу некоторой внутренней потребности, но только вследствие наличия внешней вещи, на кою она опирается; и у такой акциденции есть три деления:

(2.1) «где»;

(2.2) «когда»;

(2.3) «обладание» (*ля-хӯ*).

(3) Или имеется нечто, порожденное связью между акциденцией и внешней вещью, а не просто привходящее извне; и у такой акциденции есть три деления

(3.1) «соотнесенное» (*муḍāф*);

(3.2) «действие» (*фи‘ль*);

(3.3) «претерпевание» (*инфи‘āль*).

По свидетельству философа, такую триадичность порой подкрепляют доводами риторического характера, превозносящими тройку, как, например, указание на троичность славословий (*тасāбӣḫ*), движений и измерений [2, с. 83–84][462].

Находя данную схему не вполне удовлетворительной, Ибн-Сина берется за ее усовершенствование. Всякая акциденция бывает либо (1) такой, что представление о ней требует представления о чем-то внешнем по отношению к ее субстрату, либо (2) такой, которая сего не требует.

(2) Во втором случае у акциденции есть три деления; ибо она или нуждается в некоторой соотнесенности между вещами, имеющимися в ней самой (а не вне ее); или вовсе не нуждается в означенной соотнесенности.

(2.1) Если нуждается, то эта нужда делает субстрат делимым в определенном аспекте так, чтобы у него имелись части, различно соотносящиеся одни с другими, и такая акциденция есть **положение**.

(2.2) В противном случае акциденция:

(2.2.1) или представляет собой некий фактор (*’аҫар*), вследствие которого субстанция становится способной исчисляться континуальным или дискретным образом; и это есть **количество**;

(2.2.2) или же она не такова – тогда акциденция будет наличествующим в теле модусом (*хай’ӓ*), для представления о котором никак не требуется соотнесение тела с чем-то потенциальным или актуальным; и это называется **качеством**.

(1) Что же касается акциденции, которая требует определенной связи с некоей внешней вещью, то

(1.1) или требуемая связь делает сущность (*māхиййä*) сказывающейся в отношении данной вещи, притом симметрично, и это есть **отношение**.

(1.2) или таковая не требует подобной связи; и в этом случае имеется либо соотнесенность / связь (*нисбä*)[463] с субстанциями, либо соотнесенность с акциденциями. Субстанции же таковы, что сами по себе они не требуют ни их соотнесенности с чем-то, ни соотнесенности с ними чего-либо, но соотнесенность привходит к ним вследствие некоторой акцидентальной вещи. Акциденции же бывают либо акциденциями с соотнесенностью, либо без нее, так что в конце концов дело доходит до соотнесения с безотносительными акциденциями – с (1.2.1) «количеством», (1.2.2) «качеством» или (1.2.3) «положением».

(1.2.1) В свою очередь, соотнесенность с «количеством» бывает

(1.2.1^{а}) либо соотнесенностью с устойчивым (*ḳāрр*) количеством – с объемлющим (*ẋāвī*); и таковая есть

(1.2.1^{аа}) или связь с объемлющим, которое не перемещается вместе с соотносимым и не сопутствует ему, и в таком случае мы имеем **где**;

(1.2.1^{аб}) или связь с чем-то сопутствующим, и в таком случае имеем категорию **обладание**;

(1.2.1^{б}) либо соотнесенностью со времени, а это и есть **когда**.

(1.2.2) При соотнесенности же с «качеством» не всякое качество делает данную субстанцию соотнесенной с другой, но только такое качество, каковое

(1.2.2^{а}) или получается в первой от второй – тогда статус получающего представляет категория **претерпевать**,

(1.2.2^{б}) или наоборот – тогда статус наделяющего представляет категория **действовать**.

По словам самого Ибн-Сины, такая схема деления несколько надуманная (*мутакаллиф*) и не может претендовать на полную строгость, «но это наилучшее из того, что мне приходит на ум в настоящий момент» [2, с. 84–86][464].

2.4. Субстанция

Этой категории, анализируемой в пятой главе «Категорий» Аристотеля, посвящены первые три (из четырех) главы третьей книги одноименного раздела авиценновского «Исцеления»[465]. Как будет сказано в Послесловии глава 2.2[в]), к указанным у Аристотеля трем разрядам субстанции (материя, форма, тело) Ибн-Сина добавляет еще два – душу и разум.

(а) Уточнение касательно определения субстанции; о субстанции как роде

Еще в отношении первых трех разрядов субстанции выдвигалось возражение: применительно к телам «субстанция» действительно служит родом, ибо сказывается о них равнозначно (*тавāṭу'*), но к указанным разрядам она сказывается не на сей манер, как это подобает роду, а градуированным образом, модулированно (*ташкӣк*) – согласно предшествованию (*таḳаддум*) и следованию (*та'хxур*), поскольку материя и форма выступают причинами для тела.

В рамках ответа на это возражение сначала отмечается, что означенный аргумент приложим и к телам, так как и в отношении их субстанция прилагается неоднозначно, но одним прежде других.

Далее говорится о необходимости различения двух типов предшествования: в аспекте собственного смысла данного понятия или в аспекте другого смысла. Примером первого служит случай, когда субстанция предшествует акциденции в смысле «бытия», т. е. когда о них говорится как о двух сущих. В качестве примера второго выступает предшествование отца сыну, когда к обоим прилагается видовое понятие «человек»: отец предшествует сыну и по времени, и по бытию, но ни «время», ни «бытие», не входит в понятие «человек»; в аспекте самой человечности ни один человек не предшествует другому.

Первенство же материи и формы принадлежит ко второму типу, ибо они более достойны бытия, нежели тело, но не более достойны в аспекте собственно субстанциальности, т. е. «нахождения не в субстрате». Эти два фактора не служат причинами того, что тело является субстанцией: оно есть субстанция само по себе, по своей сущности, хотя в аспекте бытия и нуждается в них как причинах.

В связи с этим следует иметь в виду, что слово «бытие / нахождение», фигурирующее в определении / дескрипции тела как «сущее / находящееся не в субстрате», не подразумевает непременное бытие вовне ума (*фӣ аль-а'йӑн*), иначе универсалии субстанции не были бы субстанциями, а только означает следующее: субстанция есть такая сущность (*мӑхиййӑ*), что если она существует вовне, то существует вне субстрата, т. е. такое ее бытие есть нечто сопутствующее, конкомитант (*лӯзим*). Это подобно тому, как обозначение «смеющееся» (*ḍӑḥик*, *ḍаḥḥӑк*) означает: то, которое при забавном смеется.

Следовательно, градация в плане бытия не касается самой сущности, и такой тип градации не мешает «субстанции» служить родом для всех трех, в отличие от градации первого типа, из-за которой «бытие» не может выступать в качестве рода для субстанции и акциденции [2, 2.5, с. 71–76; 3.1, с. 91–94][466].

(б) Бог не есть субстанция

В той же главе 3.1 Ибн-Сина, отвечая на вышеупомянутое возражение касательно субстанции как рода, мимоходом высказывает мысль, которая фактически касается характеристики Бога («Бытийно-необходимого», *вӑджиб аль-вуджӯд*).

Свойство «нахождение в субстрате» выступает в качестве конкомитанта, сопутствующего (*лӯзим*, т. е. акцидентального признака), а не самостного, сущностного аспекта, конституента (*муḳаввим*). Поэтому если имеется вещь, у которой сущность (*мӑхиййӑ*) тождественна ее бытию (*вуджӯд*, *'инниййӑ*) и которая отрешена от субстрата, то таковая не будет входить в какой-либо род (*джинс*) и не будет сопричастна субстанциям (понимаемым как вещи, чье бытие, коли оно сопутствует им, то оно сопутствует означенным образом – на манер нахождения не в субстрате).

Более того, нет какого-либо фактора, который выступал бы общим конституентом для означенной вещи и для видов (*наў'ийӑт*) субстанций. Ведь самостное (*з̲ӑтӣ*) для этой вещи служит акциденцией (*'арад̣*) для тех видов, а именно бытие, реализующееся (*ḫӑ̣сыл*) неважно каким образом. А самостное для тех видов, т. е. аспект субстанциальности[467], не сказывается о ней, ибо у нее нет

сущности, которая была бы отличной от бытия и к которой привходило бы бытие[468] [2, 3.1, с. 93][469].

(в) Единичные вещи как субстанции

Из определения «субстанции» (вещь, сущность которой, если бы она существовала вовне ума, то не находилась бы в субстрате) следует, что конкретные индивиды – например, данный человек – представляют собой субстанцию.

Субстанцией человек является по самой своей сущности (*ḫақыīқӓ*), поскольку он – человек, а не потому, что он имеет бытие среди конкретов (*фӣ аль-'а'йāн*)[470]. Последующие же признаки, такие как индивидуальность или общность, существование среди конкретов или наличие в уме, привходят к субстанции, т. е. являются конкомитантами или [просто] акциденциями, с устранением которых не устраняется ее субстанциальность, а с ней – и ее самость. Если бы субстанциальностью своей человек был обязан тому, что он есть Зайд, то Амр уже не был бы субстанцией, так что его субстанциальность обусловлена тем, что он есть человек. Само по себе понятие «человек» предполагает субстанциальность; и к этому понятию привходит рассмотрение его в аспекте общности – тогда оно становится видом, или в аспекте частности – тогда оно становится индивидом [2, 3.1, с. 94–95][471].

(г) Субстанциальность универсалий субстанции[472]

Субстанциями являются также универсальные интеллигибелии (ед. *ма'ḳӯль куллӣ*) означенных (единичных) субстанций, т. е. их роды и виды, ибо такая универсалия есть сущность, которая, если бы существовала во внешней реальности, среди конкретов, то не находилась бы в субстрате.

При этом субстанциальность таковой не обусловлена тем, что она выступает интеллигибелией или универсалией, так как данные аспекты – привходящие; сама по себе она есть субстанция, ибо по своей сущности она сопричастна субстанциям. Определение (*ḫадд*) вида или рода предицируется индивидам, в субстанциальности которых нет сомнения, а сопричастное субстанциям в их

определении должно быть субстанцией. Если бы субстанциальность вещей обусловилась только тем, что они существуют конкретно и наделены акциденциями, то субстанциальность оказалась бы чем-то привходящим по отношению к их сущности (ибо, как было выяснено, бытие есть нечто привходящее к сущностям), а акциденции могли бы делать субстанцией то, что само по себе не является субстанцией! [2, 3.1, с. 95].

(д) О первичности единичных субстанций

Вслед за аристотелевскими «Категориями» единичные вещи автор «Исцеления» называет первыми (араб. *ʾūlя*, *ʾуваль*) субстанциями, а роды и виды – вторыми (*ṯānийä*) субстанциями. У Ибн-Сины же последнее наименование прилагается именно к видам, а роды нарекаются третьими (*ṯālиṯä*) субстанциями[473].

Если Аристотель не уточняет характер индивидов первенства[474], то Ибн-Сина, воспроизведя аристотелевское описание индивидов как первых (*ʾūlя*) субстанций, сразу предупреждает, что первенство здесь не касается самой субстанциальности: в этом аспекте субстанции не упорядочиваются согласно предшествованию-следованию, одна не может быть «первее» другой, иначе субстанция не служила бы родом; они лишь «более достойны» (*ʾаўля*)[475] [характеризоваться] субстанциальностью. Нечто, которое «более достойно» какой-то вещи, не обязательно является предшествующим, первее (*ḳабль*, *мутаḳаддим*) по этой же вещи; оно может быть более достойным таковой в том смысле, что сопутствующие ей признаки (ед. *ляāḫиḳ*) и совершенства (ед. *камāль*) наличествуют у него в большей мере или прежде, чем у чего-то другого[476].

Отрицая «первенство» индивидов по субстанциальности, Ибн-Сина далее указывает четыре аспекта, по которым эти индивиды «более достойны» субстанциальности:

(1) в аспекте бытия (*вуджӯд*), ибо универсальная субстанция, взятая как актуально универсальная, для своего бытия в качестве универсалии нуждаются в том, чтобы были соответствующие объекты[477], каковым она предицируется, тогда как индивидуальная субстанция не нуждается в наличии вещи, которая предицировалась бы ей и чему-то еще;

(2) по реализации (*таḳаррур*) того аспекта, благодаря которому субстанция характеризуется как субстанция, ибо субстанциальность состоит в том, чтобы сущность, если таковая существует вовне ума, не нуждалась в субстрате; у единичных субстанций уже имеется этот аспект, с которым соотносится данная сущность, а у универсальных субстанций – нет;

(3) в плане совершенства (*камāль*, *фаḍы̄лā*), ибо природа нацелена на реализацию этих индивидов, а всевозможные действия и состояния, которые должны осуществиться, проистекают именно от них и в них;

(4) ввиду опережения по наименованию, ибо они суть первое, что стало известно как сущее-не-в-субстрате [2, 3.2, с. 95–98][478].

(е) О субстанциальности рода, вида и дифференции

Универсалии как субстанции варьируются между собой, ибо сравнительно с родами виды более достойны [характеризоваться] субстанциальностью. Ведь вид указывает на первые субстанции более полным (*’атамм*) образом, нежели род: на вопрос «что такое Зайд и Амр?» ответ «человек» содержательнее ответа «животное» [2, 3.2, с. 98–99][479].

К субстанциям Ибн-Сина склонен отнести также дифференции[480], хотя помимо первых субстанций подлинными (*фī аль-ḫаḳы̄ḳā*) субстанциями он считает только их виды и их роды. Ведь если речь идет об абстрактной (*муджаррад*) дифференции, например «разумность», то она является частью субстанции, а часть субстанции непременно есть субстанция. Как начало (принцип; *мабда’*) для составного (*мураккаб*) таковая предшествует ему (первее его; *’аḳдам*), и в этом аспекте она более достойна субстанциальности, но она не более достойна ее в аспекте совершенства. По отношению к соответствующим партикуляриям такая дифференция служит родом или видом, хотя по отношению к чему-то другому она выступает в качестве дифференции.

Что касается собственно логической (*манṭыḳы̄*) дифференции, например «разумное», то она, хотя и может быть только субстанцией, однако субстанциальность не входит в ее понятие, но только непременно сопутствует (*лā̄зим*) ему: в качестве разумного непременно выступает нечто, которое есть субстанция. Раз так, то

она последующая (*мута'хх̲ир*) в аспекте субстанциальности [2, 3.2, с. 101–102; см. также гл. 5.6 «Теологии»].

Порой Ибн-Сина говорит и о «субстанции вообще» (*аль-джаўхар аль-муṭлаḳ*) [2, 3.3, с. 103], таким образом объединяя «подлинные» субстанции и дифференции.

(ж) О субстанциальности не родо-видовых интеллигибелий

В связи с тезисом об умопостигаемых (интеллигибельных, *'аḳлиййä*) субстанциях как о последующих (*мута'хх̲ир*) по отношению к чувственным, индивидуальным возникает возражение: в таком случае интеллект[481] и Бог оказываются последующими по отношению к чувственным вещам!

В ответ Ибн-Сина пишет: во-первых, Бог, как было сказано (К 2.4[6]) не входит в род «субстанция».

Во-вторых, хотя вид и род и являются умопостигаемыми субстанциями, но не всякая интеллигибелия служит родом или видом. Более того, среди интеллигибелий есть такие индивиды (ед. *муфрад*), которые сами по себе конституированы, безотносительно к какому-либо субстрату, коему они предицировались бы или в коем они находились бы[482]. И таковые больше всех достойны субстанциальности:

по сравнению с телесными индивидами – ибо означенные интеллигибелии служат причинами их бытия;

по сравнению с умопостигаемыми универсалиями, если у них подобные имеются – ибо означенные интеллигибелии суть индивиды на указанный манер;

по сравнению с чувственно-естественными универсалиями – ибо означенные интеллигибелии более достойны субстанциальности сравнительно с вещами, которые еще больше тех достойны таковой, а именно с телесными индивидами [2, 3.2, с. 100].

(3) Характеристики субстанции как категории

1. Общей для всех субстанций особенностью (*хāṣṣыййä*) является та, что вошла в определение / дескрипцию субстанции – нахождение не в субстрате.

2. Характеристикой субстанции, которая свойственна только ей, но она присуща не всем ее разрядам, выступает то, что на субстан-

цию можно указать как на «вот это». На акциденции же так можно указать, когда они различны и множественны, но такое различие и такая множественность бывает только благодаря материи. Данная особенность характеризует только первые субстанции, но не вторые и третьи.

3. К характеристикам субстанции, которые распространяются на все ее разряды, но не ограничиваются только ею, прежде всего относится отсутствие противоположности (*ḍыдд*)[483]. Это свойство субстанции разделяют некоторые виды количества и качества: противоположности нет, например, для «трех» и «четырех».

4. С указанной характеристикой связана еще такая: субстанция, в отличие от многих других категорий, не знает различия в интенсивности, т. е. одна субстанция не может быть сильнее (*'ашадд*) или слабее (*'аḍ'аф*)[484] другой субстанции. Например, природе вида чуждо увеличение и уменьшение, поэтому не бывает так, чтобы один человек был в большей мере человеком, нежели другой. Впрочем, такое увеличение или уменьшение имеет место там, где есть движение, а в субстанциях нет движения – возникновение или уничтожение их происходит сразу, а не постепенно, как в случае перехода, например, от черноты к белизне[485].

5. На первый взгляд (*фī зāхир аль-'амр*), самым специфичным свойством субстанции можно полагать то, что одна и та же субстанция способна служить субстратом для противоположностей.

В действительности эта особенность присуща лишь первым субстанциям. Она не распространяется ни на умопостигаемые субстанции (ибо они не подвержены изменению, а таковые не приемлют противоположностей), ни на вторые и третьи субстанции (универсалия охватывает все индивиды, поэтому не может быть так, чтобы каждый индивид был, допустим, и белым и черным). Да и для самих телесных субстанций означенная характеристика не всеобща: небесные тела, например, не принимают противоположностей [2, 3.3, с. 102–111][486].

2.5. Количество

Посвященные этой категории три главы (3.4, 4.1 и 4.2) соответствуют шестой главе аристотелевских «Категорий»[487]. Рассуж-

дение о количестве Ибн-Сина начинает с вопроса об акцидентальности этой категории, ибо некоторые типы количества иные полагают субстанциями (гл. 3.4, с. 112–116). При этом философ замечает, что такой вопрос должен рассматриваться не здесь, в разделе по логике, а в разделе по метафизике / теологии; и именно там он обсуждается подробно (главы 3–4 книги третьей; см. также П 2.2[r]).

(а) Два типа деления

Количество (*камм*, *каммиййа*)[488] делится двумя пересекающимися способами: (1) – на (1.1) непрерывное (или континуальное; *муттаṣыл*) и (1.2) прерывное (или раздельное, дискретное; *мунфаṣыл*); (2) – на (2.1) такое, чьи части имеют положение (*вад̣ʿ*), и (2.2) такое, чьи части не имеют положения.

В свою очередь, непрерывное количество (1.1) делится на (1.1.1) устойчивое (*кā̆рр*) в соответствующей вещи[489] или (1.1.2) неустойчивое (*гайр кā̆рр*), в обновлении (*таджаддуд*).

Непрерывное, которое неустойчиво (1.1.2) – это «время» (*замāн*), а устойчивое (1.1.1) – «линия» (*хаṭṭ*), «поверхность / плоскость» (*саṭ̣х*) и «тело» (*джисм*). Прерывное же количество (1.2) – это «число» (*ʿадад*)[490].

Что касается второго способа деления (2), то здесь под «положением» понимается не та одноименная категория, которая входит в число девяти разрядов акциденции, а просто такое сосуществование частей, при котором можно указать, где каждая из них находится по отношению к другой. Количеством, у которого имеется положение (2.1), выступают линия, поверхность и тело[491], а к не имеющему положение количеству (2.2) принадлежат время и число[492] [2, 3.4 и 4.1, с. 116–119, 127–130][493].

(б) Самостное и акцидентальное количества

Вещь может служить количеством сама по себе (например, линия) или же только акцидентально, т. е. благодаря сопутствующим вещам, кои сами по себе являются количествами (так, белое называется большим, поскольку поверхность большая).

Самостными, истинными (*хаḳыīḳыййӓ*) количествами выступают только означенные пять разрядов – линия, поверхность, тело, число и время [2, 4.1, с. 130]. Место (местоположение; *макāн*) не выступает отдельным разрядом, а входит в разряд «поверхность», будучи внутренней поверхностью объемлющего тела[494]. Слово (*ḳаўль*) же служит количеством, т. е. чем-то делимым, не по самой своей сущности, а акцидентально, в частности – в силу делимости соответствующего отрезка времени [2, 3.4, с. 119–123][495].

К акцидентальным количествам относится и движение (*харакӓ*), ибо оно количественно характеризуется через сопутствующие ему расстояние, на которое движется данное тело (например, «длинное движение»), и время, в продолжение которого оно происходит («длительное движение») [2, 4.1, с. 130][496].

[Как и в аристотелевской «Метафизике» (гл. 5.13)], в настоящем разделе акцидентальными количествами считаются такие вещи, как многое и немногое, большое и малое, длинное и короткое, широкое и узкое, когда они прилагаются к данным самостным количествам («многое число», «короткая линия» и т. п.)[497] [2, 4.1, с. 130].

Тяжесть (*ṣиḳаль*) же и легкость (*хиффӓ*) Ибн-Сина[498] относит к категории не количества, а качества [2, 3.4 и 5.5, с. 124, 196].

(в) Акцидентальная дискретность времени

Время (*замāн*) представляет собой непрерывное количество как самостным образом, так и акцидентальным; но акцидентально оно прерывно.

Самостно непрерывным таковое выступает, потому что время представляет собой меру (*миḳдāр*) движения, а акцидентально – потому что оно измеряется через соответствующее расстояние: говорят, например, «время прохождения одной мили», измеряя время милей; миля же – мера, внешняя по отношению к нему.

Акцидентальная прерывность связана с тем, что к нему привходит деление на часы, дни и т. п. [2, 4.1, с. 133].

(г) О континуальности и дискретности как дифференциях[499]

Для количества «прерывное» и «непрерывное» выступают в качестве дифференций, но не видов, разве что при сочетании с ними природы рода. Вместе с тем они не относятся к разряду дифференций, которые отличны от видов.

Ведь все логические дифференции[500] предицируются видам, поэтому они бывают отличными от видов не по субстрату, а по какому-то аспекту рассмотрения (*би-ль-и'тибā́р*). Если логическая дифференция производна от понятия, которое наличествует в данном виде, а не предицируется ему, то этот вид дифференцируется посредством другой дифференции. Так обстоит дело, например, с человеком, который есть разумный[501]: он разумен благодаря имеющейся в нем самом разумности, посему разумность не предицируется человеку (о нем не сказывается, что он есть разумность), притом не только по аспекту рассмотрения, но и по субстрату. Подобная дифференция зиждется на чем-то ином, нежели виде, в силу чего она не предицируется ему.

Непрерывное количество отличается от прерывного само по себе, а не благодаря какой-то [дополнительной] непрывности, равным образом прерывное отличается от непрерывного само по себе, а не посредством какой-то [дополнительной] прерывности. Здесь самость вида и дифференция суть одно и то же по субстрату, но разные по аспекту рассмотрения. У непрерывного и прерывного нет никакой простой дифференции, подобной «разумности» – у «человека» [2, 4.1, с. 134].

(д) Характеристики количества как категории

Количеству присущи три подлинные (*ха̣кы̄кыййа̄*, т. е. свойственные исключительно ему) характеристики:

(1) самостно (*ли-зā́ти-ха̄*) имеет часть (*джуз'*);

(2) самостно поддается измерению (*та̣кдӣр*);

(3) самостно допускает равенство (*муса̄ва̄т*) и неравенство (*ля̄-муса̄ва̄т*)[502].

У него также есть две относительные (*'иḍа̄фиййа̄*, т. е. присущие не только ему) характеристики:

(4) не допускает наличия противоположности в своей самости;

(5) не допускает наличия в своей самости «сильнее» или «слабее» [2, 4.2, с. 134–143][503].

Обосновывая четвертую характеристику, Ибн-Сина разбирает ряд возражений, которые обычно выдвигаются против нее. Прежде всего, это оппозиция континуальное–дискретное. В ответ философ указывает, что сами по себе континуальное и дискретное являются не количествами, а привходящими к количеству дифференциями. Кроме того дискретность есть лишенность (*ʻадам*) [континуальности], а таковая представляет иной вид противолежания[504], нежели противоположность[505].

Аналогичным образом дело обстоит с парами четное–нечетное и прямое–кривое. Во-первых, все таковые суть лишь качества, привходящие к количеству. Во-вторых, они и не служат противоположностям – у них нет единого субстрата, в котором они чередовались бы, как то́ подобает подлинным противоположностям. В-третьих, четное–нечетное противолежат друг другу не как противоположности, а как утверждение–отрицание.

Не подлинными количествами, а только привходящими к количеству соотнесенностями выступают также равенство и неравенство (*мусāвāт* и *тафāвут*).

Противоположностями могут показаться «верхнее» и «нижнее» применительно к месту (*макāн*). Но и здесь противолежание присуще не собственно месту как количеству-поверхности: само по себе оно не является ни верхним, ни нижним [2, 4.2, с. 134–143][506].

2.6. Соотнесенное

В аристотелевских «Категориях» этой категории посвящена седьмая глава, которой в авиценновском трактате соответствуют главы 3–5 книги четвертой[507]. О ней говорится и в главе 6 той же книги – в рамках рассуждения о категории «качества», в связи с тем, что некоторые качества порой относят к соотнесенному. Как подчеркивает философ, вопросы об установлении ее [сущности] (*ʼиṣбāт*) и выяснении модусов ее бытия (только в уме или также вовне) входит в задачу не логика, а первофилософа / метафизика, и на этих вопросах он останавливается в главе 10 книги

третьей «Теологии». Вслед за Аристотелем Ибн-Сина останавливается на разрядах соотнесенного не в «Категориях», а в «Теологии / Метафизике».

(а) Определение

Воспроизводя хрестоматийное в перипатетической традиции определение[508] «соотнесенных» как «вещи, сущности (*мāхийāт*) которых сказываются (г. *қāля*) в связи (*би-ль-қыйāс 'иля*) с другими»[509], Ибн-Сина иллюстрирует это отношение примерами с братством или равенством, связью между отцом и сыном или между двойным и половинным.

Касательно этого определения философ замечает, что оно скорее отражает распространенное в тогдашней философии (т. е. времен Аристотеля) понимание «соотнесенного». Если же термин «соотнесенное» берется в смысле одной из десяти выделенных категорий, то под ним надо подразумевать не всякую вещь, подходящую под означенное определение, а только такую, у которой нет иной сущности или иного бытия, помимо самой соотнесенности. Это, к примеру, «отцовство» – в отличие от «отца», который имеет еще другую сущность, в частности «человечность». Соотнесенное в смысле собственно категории и подобает считать «подлинным» (*хақīқы*) соотнесенным. Другое, соотнесенное в широком смысле слова, – это нечто, к которому привходит [подлинная] соотнесенность[510].

Далее философ разъясняет, что слова о сказывании сущности в связи (*би-ль-қыйāс*) с другим означают, что если мы хотим представить себе понятие (*ма'нā*) о данной вещи, то необходимо представить некоторую другую вещь, внеположенную ей. Но не любую, какая случится. Так, представляя понятие о кровле, мы одновременно представляем и понятие о поддерживающей ее стене. Однако сущность кровли не сказывается, не представляется в связи со стеной.

Посему должно быть, чтобы представимое понятие о вещи, требующее представления понятия о другой, принадлежало ей ввиду наличия той (т. е. обусловлено ею), и именно такое понятие служит соотнесенностью для нее. Понятие «братство», напри-

мер, прилагается к одному из братьев благодаря бытию другого с этим свойством – бытию его сыном отца первого. Так что братство и есть само служение первого таким, что у него имеется другой с той же характеристикой[511].

В иных соотнесенностях вторая вещь мыслится не со сходной характеристикой, а с инаковой, как в случае с «отцовством» и «сыновством» [2, 4.3 и 4.5, с. 143–145, 157–159].

(б) ʼИдāфä *и* нисбä

Близкое разъяснение термина «соотнесенность» дается при разговоре о различии между термином *ʼиḍāфä*, которым передается это понятие, и словом *нисбä*, которое также имеет смысл «отношение, соотнесенность».

Не всякая *нисбä* есть *ʼиḍāфä*. Таковой *нисбä* становится лишь в том случае, если она берется повторно (*мукаррарä*): когда во внимание принимается не только сама *нисбä* данной вещи, но и тот факт, что ей непременно сопутствует другая *нисбä*. Так, со стеной как стеной у кровли имеется просто *нисбä*. Если же *нисбä* кровли мыслится как опирающаяся на стену, а сама стена – как опора для нее, то это уже будет *ʼиḍāфä* со стеной.

Точно так же, связь черноты с субстратом (*маʼḍūʻ*) есть ее *нисбä* с таковым; но при рассмотрении черноты как носимого (*маḥмūль*), а субстрат – как носящее (*ḥāмиль*), *нисбä* превращается в *ʼиḍāфу*. В этом смысле говорят: «*Нисбä* является односторонней, а *ʼиḍāфä* – двусторонней» [2, 4.3, с. 145–146; см. также: 109[a], с. 262–263].

(в) Характеристики соотнесенного как категории[512]

1. Данная категория универсальна: соотнесенность встречается не только во всех остальных девяти категориях[513], но и в самой себе. В категории «субстанция» – это, к примеру, отец и сын; в «количестве» – большое и малое; в «качестве» – более горячее и менее горячее; в «отношении» – большее и менее большее; в «где» – высшее и низшее; в «когда» – древнее и новее; и так далее[514].

2. Раз так, то к этой категории противоположность (*тадāдд*) привходит на манер ее привхождения к соответствующей категории. Поскольку, например, двойность привходит к количеству и у количества не бывает противоположности, то и двойность не имеет противоположности. Добродетель же привходит к качеству, а у качества есть противоположность, поэтому данная соотнесенность может иметь противоположность.

3. Равным образом обстоит дело с допущением интенсивности, большей и меньшей степени (*'ашадд* и *'аḍ'аф*, *'акалль* и *'аксар*).

4. Одной из особенностей (ед. *хāṣṣыййā*) соотнесенных выступает их обоюдность (*такāфу' фī ар-руджӯ'*)[515], или обратимость (*ин'икāс*)[516]. К примеру, под рабом понимается раб господина, а под господином – господин раба.

5. Соотнесенным присуще также равенство по бытию (*такāфу' фī аль-вуджӯд*): оба существуют вместе, вместе они и устраняются.

6. При познании одной из двух соотнесенных между собой [вещей] познается и другая. Но такая особенность, как замечает Ибн-Сина, характеризует именно подлинные соотнесенные [2, 4.3 и 4.4, с. 145–155].

Что касается четвертой характеристики, то [в отличие от Аристотеля][517] Ибн-Сина склонен сохранить за ней общее звучание. Такого рода соотнесенных можно исключить, полагая, что в характеристике подразумеваются такие соотнесенные пары, оба члена которых существуют актуально или оба существуют потенциально, а не такие, когда один актуален, другой – потенциален.

Правда и здесь, продолжает философ, встает вопрос о соотнесенностях типа предшествующего–последующего по времени, как в случае с нашим предшествованием Судному дню (предшествующее – существует, а последующее – нет). Но в данном случае соотнесенность не самостная- бытийная, а акцидентальная-ментальная: это ум устанавливает соотнесенность между ментальной формой одной вещи, которая сущая во внешней реальности, и формой другой вещи, которой нет вовне; между самими же вещами такого рода не может быть никакого предшествования–последования [2, 4.4, с. 150–155].

2.7. Качество

На этой последней из четырех основных категорий Аристотель останавливается в восьмой главе «Категории», а в одноименном разделе авиценновского «Исцеления» ее исследование занимает всю пятую книгу и бóльшую часть шестой книги[518].

(а) Определение

По Ибн-Сине, неудовлетворительными являются все три циркулирующие [в перипатетической школе] версии определения (*та‘рӣф*)[519] термина «качество» (*кайф*, *кайфиййӓ*)[520]: (1) «то, чем об индивидах (*’ашхāс*) сказывается, “какие” они (*кайфа хийа*)»[521]; (2) «то, чем о вещах (*’ашйā’*) сказывается, что они “сходные” (*шабӣхӓ*) или “несходные” (*гайр шабӣхӓ*)»; (3) «то, что вызывает некоторую черту (*расм*) в субстанции (*джаўхар*)».

Неадекватность первой версии связана, в частности, с тем фактом, что на вопрос «*кайфа* / какое?» отвечает не только данная категория, но и другие, в частности категория «положение» (*вад‘*). Размытостью страдают также термины *шабӣх* и *расм.*

Качество правильнее было бы определить как устойчивый (*ḳаррӓ*) признак (*хай’ӓ*), представление о наличии которого в данной вещи не требует обращения к какой-либо иной ее связи (*нисбӓ*), помимо самого этого признака [2, 5.1, с. 167–171] – ни к ее связи с другой вещью, ни к связи между ее частями или вообще к представлению о ней как имеющей часть[522].

(б) Четыре вида

[Вслед за аристотелевскими «Категориями»] Ибн-Сина выделяет следующие четыре вида качества.

Во-первых, «свойства» (ед. *малякӓ*) и «состояния» (ед. *хāлӓ*)[523]. Это качества, находящиеся в душе или в одушевленном: свойством называется продолжительное, относительно постоянное из них, например знание (в смысле завершенной предрасположенности к нему, а не самого знания как такового) и здоровье; состоянием – скоропреходящее, например гнев кроткого или недуг человека

с крепким здоровьем. К свойствам относятся также нравственные качества (например справедливость, целомудрие и их противоположности), обычаи и хронические болезни.

Во-вторых, «способность» (*ḳуввӑ*) и «неспособность» (*лӑ-ḳуввӑ*)[524]. Таковые характеризуют предрасположенность тела к сопротивлению воздействиям или претерпеванию их: например крепость организма или его болезненность, твердость тела или его мягкость. Сами по себе качества, входящие в этот вид и предыдущий, не «чувственные» (*маḫсӯсӑ*), т. е. не воздействующие на органы чувства.

В-третьих, «аффективные / претерпеваемые качества» (*кайфиййāт инфиʻāлиййӑ*, сокр. *инфиʻāлиййāт*) и «аффекты / претерпевания» (*инфиʻāлӑ̄т*)[525]. Это чувственные качества, которые наличествуют в телах как телах. Если такое качество длительно, укоренившееся, например желтизна золота, то оно называется аффективным; скоропреходящее же качество, например румяность при чувстве стыда, – аффектом. К аффективным относятся цветовые, вкусовые и обонятельные качества, а также теплота и холод. Сюда включаются также легкость и тяжесть, которые могут казаться принадлежащими к категории «количество».

В-четвертых, «качества, присущие количествам» (*кайфиййāт таḫтассу би-ль-каммиййāт*)[526]. Например, прямолинейность или кривизна для линии, фигура для плоскости, четность или нечетность для числа[527] [2, с. 167–173, 181–196; см. также: 109[a], с. 37–38, 353–356][528].

(в) О четвертом виде

При рассмотрении этого вида уже как рода в нем можно выделить три вида: (1) фигуру (*шакль*), например – круг или квадрат; (2) нефигуру – прямота и кривизна, выпуклость и вогнутость, и т. п.; (3) фигуру с не-фигурой – облик / *ḫильḳӑ*.

Более того, отдельный, четвертый, вид в рамках этого рода представляют признаки числа, такие как четность и нечетность, квадратность и кубичность. Ведь подобные признаки являются не числами или дифференциями (видовыми отличиями), а сопутствующими им акциденциями; они не входят

в «соотнесенное», «где» и другие такие категории; стало быть, они относятся к категории «качества», притом, очевидно, не к первым трем ее видам, но только к четвертому.

Как полагает Ибн-Сина, собственно этот вид, скорее всего, и подразумевается в словах Аристотеля: «Можно было бы, пожалуй, указать и какой-нибудь другой вид качества. Но, во всяком случае, упомянутые нами – самые распространенные» [83, 8, с. 76]. О нем Первоучитель (Аристотель) не стал говорить из-за относительной сложности, ибо «Категории» составлены Аристотелем исключительно для начинающих [2, 6.1, с. 205–207][529].

(г) Схемы дедукции

Выдвигавшиеся в перипатетической школе[530] версии обоснования четырехчленной классификации Ибн-Сина характеризует как весьма далекие от корректности, подробно разбирая две наиболее распространенные из них[531]. Взамен указанным схемам философ предлагает три схемы деления, которые, хотя и более адекватны, но, по его собственным словам, не без определенной натяжки.

1. Качества таковы, что от них исходят действия или (а) на манер уподобления (*ташбīх*, т. е. как в случае с теплотой, которая делает другое теплым, в отличие от тяжести, которая вызывает в теле движение, а оно не есть тяжесть; вид № **3**), или (б) нет; (б) если нет, то качество или (ба) связано с количеством как таковым (вид № **4**), или (бб) нет; (бб) если нет, то оно присуще телам или (ббa) постольку, поскольку те просто естественны (вид № **2**), или (ббб) постольку, поскольку они имеют душу (вид № **1**).

2. Качество бывает или (а) зависящим от наличия души (вид № **1**), или (б) нет; (б) если нет, то или (ба) его бытие (*хувиййа*) связано с количеством (вид № **4**), или (бб) нет; (бб) если нет, то или (ббa) его бытие состоит в том, чтобы служить предрасположенностью (вид № **2**), или (ббб) оно состоит в том, чтобы служить действием, хотя акцидентально порой оказывается предрасположенностью (вид № **3**).

3. Количество действует или (а) на манер уподобления (вид № **3**), или (б) не на сей манер; (б) если не на сей манер, то оно бывает или (ба) не связанным с телами (вид № **1**), или (бб) связан-

ным с ними; (бб) если связано с телами, то это имеет место или (ббa) в аспекте их количества (вид № **4**), или (ббб) в аспекте их естественности (вид № **2**). Последняя схема, замечает Ибн-Сина, была бы наиболее адекватной, если бы мы ограничивались присущими телесным субстанциям качествами, т. е. если бы исключили из данной категории четность, нечетность и другие связанные с числом качества – к таковым данное деление не приводит [2, с. 172–180][532].

(д) О проблематичных акциденциях

В «Категориях» Аристотель упоминает о двух парах акциденций, которые могут показаться качествами, а именно рыхлость–плотность и шероховатость–гладкость. Сам Аристотель склоняется к включению их в категорию «положение», поскольку обе пары указывают скорее на то или иное положение частей: нечто плотно потому, что части его очень близки друг к другу, а рыхло потому, что они находятся на некотором расстоянии друг от друга; гладко же потому, что части его лежат как бы по прямой линии, а шероховато потому, что у него одна часть выше, другая ниже [83, 8, с. 75–76].

1. Касательно шероховатости–гладкости (*хушӯнā–малāсā*) Ибн-Сина ограничивается воспроизведением аристотелевской позиции.

2. Более дифференцированно он подходит к рыхлости / разреженности (*тахальхуль*) и плотности (*такāсуф*), различая три ее разряда: (1) когда разрежение походит на распухание шерсти (т. е. части тела удаляются друг от друга вследствие того, что в промежутки между ними проникают посторонние тела); (2) когда разрежение состоит в становлении тела более поддающимся разрезанию и оформлению, но без проникновения в него чего-то постороннего; (3) когда разрежение состоит в том, что тело, без проникновения в него постороннего, становится больше по объему (как в случае с растоплением льда)[533]. Первый разряд входит в категорию «положение», второй – в «качество», третий – в сочетающееся с «соотнесенностью» (*’идāфā*) «количество» (*камм*) или в сочетающуюся с «количеством» «соотнесенность», ибо имеется увеличение объема [2, с. 195–198].

3. Ибн-Сина останавливается и на вопросе о категориальном статусе «угла» (*зāвийā*): в частности, относится ли он к «количеству» или же к «качеству». По мнению философа, если под «углом» понимать поверхность, взятую вместе с данной конфигурацией[534] (*хай'ā*), то он служит [континуальной] величиной (*миқдāр*), [т. е. входит в категорию «количество»][535], а если под этим понимать саму конфигурацию, то угол будет качеством [2, 6.2, с. 213–215; см. также гл. 3.4 в разделе «Теология»].

(е) Об одном возражении

В аристотелевских «Категориях» упоминается такое возражение: к качеству причислены акциденции, которые входят в другую категорию, а именно «отношение». Особенно это касается акциденций из первого вида – «свойств и состояний», ибо о любом свойстве-состоянии можно сказать как о свойстве-состоянии какой-то вещи, т. е. можно его считать соотнесенным с ней. В ответ указывается, что такие акциденции принадлежат категории «отношение» только тогда, когда берутся в аспекте рода, но не вида. Так, например, знание (или наука; греч. epistēmē, араб. *'ильм*), взятое как род (например – для грамматики и математики), окажется соотнесенным с познанным и соответственно этому говорится: «знание о чем-то»; но сам по себе отдельный вид знания не является соотнесенным, посему не говорится: «математика о чем-то» [83, 8, с. 78–79].

В этом смысле высказывается и Ибн-Сина. Но в отношении последующих слов Стагирита – «Кроме того, если бы одно и то же оказалось и соотнесенным, и качеством, то вовсе не было бы нелепо причислять его к обоим этим родам» – он замечает, что некоторые некорректно понимают эти слова, полагая, что одна и та же вещь может входить в разные категории (а значит, в разные роды). На самом деле такое возможно лишь в том случае, если вещь входит в одну категорию самостным образом, а в другую – акцидентальным, как сие и имеет место здесь: по своей самости знание есть качество, но акцидентально, со стороны родовой принадлежности, оно является соотнесенным [2, 6.4, с. 223–228].

(ж) Характеристики качества как категории

1. У качеств бывают противоположности. Для «свойств» – это, к примеру, скупость и расточительство; для «способностей» – здоровость и болезненность; для «претерпеваемых» – белизна и чернота, теплота и холод. Но качества из четвертого вида, т. е. присущие количествам, не имеют противоположностей: у фигур нет противоположностей, а прямизна не есть противоположность кривизне, четность – нечетности, ибо для таких пар признаков нет единого субстрата, в котором они чередовались бы[536].

2. Кроме того, если одна из противоположностей представляет собой качество, то и другая непременно будет качеством, как это видно на примере белизны и черноты, теплоты и холода.

3. Поскольку у некоторых видов качества имеются противоположности, а значит, их субстрат переходит от одного качества к противоположному, то такие качества могут быть «сильнее» или «слабее»[537]. Впрочем, отсутствие противоположности сам Аристотель иллюстрирует не на примерах из четвертого вида, а из третьего, упоминая о таких срединных цветах, как огненно-красный или бледно-желтый.

4. Собственно же особенность категории «качества», которая присуща исключительно ей, – это то, что только в отношении нее говорится о «сходном» (*шабīх*) или «несходном» (*гайр шабīх*) [2, 6.3, с. 219–222].

2.8. Остальные шесть категорий

В аристотелевских «Категориях» всем остальным шести категориям отведена девятая глава, весьма краткая. Ибн-Сина же посвящает категориям «где» и «когда» главу 6.5 (с. 228–233); категориям «положение», «обладание», «действовать» и «претерпевать» – следующую главу 6.6 (с. 233–238).

(а) «Где» (’айн)[538]

Ибн-Сина определяет его как нахождение / бытие (*каўн*) вещи в месте (*макāн*)[539] [4, с. 228][540].

Эта категория служит родом для множества видов, таких как нахождение наверху (*фаўқ*), нахождение внизу (*таҳт*), нахождение в воздухе, нахождение в воде.

«Где» бывает подлинным (*ҳақыйқый*), как в случае с нахождением вещи в собственно ее месте, и неподлинным[541], как нахождение на небе или на рынке. Два тела могут находиться вместе в одном и том же «где» только в том случае, если речь идет о неподлинном «где» (например, на рынке).

В то же время, «где» бывает самостным (*би-зāти-х*)[542], как нахождение огня наверху – во внутренней поверхности небосвода, и акцидентальным (*ʻāрид*), как нахождение камня в воздухе.

В «где» возможна соотнесенность. Таково, например, нахождение воздуха наверху по отношению к воде, ибо он пребывает в месте, которое ближе к верху сравнительно с местом воды[543].

«Где» бывает родовым – как нахождение в месте [вообще], видовым – как нахождение в воздухе, индивидуальным – как нахождение вот в этом месте.

Как категории, у «где» есть следующие две особенности. Во-первых, в ней есть контрарность (*муḍāддā*): так, нахождение в крайнем месте, т. е. у периферии, противоположно нахождению в центре. Во-вторых, «где» допускает «сильнее» и «слабее»: например, одно из двух «где», которые оба относятся к верху, одно может оказаться сильнее по верховности. Но абсолютное (*мутлақ*^{ан})[544] нахождение «наверху», «внизу» или в каком-либо другом месте еще не допускает «сильнее–слабее» – точно так же, как в случае с качеством, где, например, подлинная (*ҳақыйқый*) чернота не знает такой вариации[545] [4, 6.5. с. 228–231].

(б) «Когда» (мата)[546]

Эта категория выражает «некоторое отношение (*нисбā*) вещи ко времени (*замāн*), ее пребывание (*каўн*) в нем самом[547] или в некоторый момент (*ṭараф*) его»[548]. Но здесь дело обстоит иначе, нежели с категорией «где» в отношении совмещения: в подлинном, совпадающем (*ҳақыйқый*, *мутābиқ*) «когда» могут находиться многие объекты.

К «достойнейшему из поздних» (*фāḍыл аль-мута'ххирūн*)[549] возводится такое уточнение определения «когда»: «“Когда” – это

отношение вещи к [отрезку] времени, который сопутствует ее существованию и границы которого совпадают с границами ее существования, или же к определенному (*маḥдӯд*) [отрезку] времени, частью которого [служит] означенный [отрезок] времени». Однако это уточнение, по Ибн-Сине, – излишнее; кроме того, оно не допускает включения в данную категорию отношения к моменту (*’ān*) [2, 6.5, с. 231–233].

(в) Положение (*расположение, позиция;* вад‘)[550]

Напоминая сказанное выше (в связи с категорией «количество») о том, что «положение» как одна из десяти категорий[551] означает некоторую конфигурацию (*хай’ä*) тела, выражающую взаиморасположение его частей в различных направлениях, Ибн-Сина указывает присущие ей (подобно «где») две характеристики: (1) в «положении» есть контрарность (*таḍāдд*), ибо, например, стоящее дерево и дерево лежащее суть разные не по числу, а по понятию; (2) оно допускает «сильнее» и «слабее».

Философ отмечает, что «стояние»-*ḳыйāм*, которое понимается в смысле полученной конфигурации и которое выражает данную категорию, – это вовсе не то «стояние», которое понимается в смысле состояния движения к этой конфигурации и которое передается глаголом – *’ан йаḳӯма* [2, 6.6, с. 233–235][552].

(г) Обладание (джидä, мильк, ля-ху)[553]

К категориальному статусу «обладания» Ибн-Сина подходит весьма скептически. Рассуждение о нем в данном разделе «Исцеления» начинается с таких слов: «Эту категорию пока мне не удалось постичь». Критикуя распространенную среди перипатетиков трактовку «обладания», он замечает, в частности, что понятие обычно прилагается к объектам, по которым никак не видно, что таковое служит им в качестве рода. А в разделе по метафизике-теологии, обосновывая акцидентальность категорий (кн. 3), он вовсе не упоминает об «обладании»[554].

Вместе с тем философ указывает, что «обладание» бывает универсальным (*куллӣ*) и партикулярным (*джуз’ӣ*), самостным (*з̲āтӣ*)[555]

и акцидентальным (*‘арадыī*). Примерами последней пары служат, соответственно, кожа у кошки и рубаха у человека [2, 6.6, с. 235].

(д) Действие–претерпевание

В отношении этой пары (греч. poiein–paschein; например, резать–резаться), о которой он нередко говорит как о единой категории, автор «Исцеления» предупреждает, что их непозволительно передавать терминами «действие» (*фи‘ль*) и «претерпевание» (*инфи‘āль*), но только глаголами – «действовать» (*йафа‘ль, ’ан йаф‘аль*) и «претепевать» (*йанфа‘иль, ’ан йанфа‘иль*), поскольку [в арабском (как и в русском)] форма имени действия может внушить ложное представление о завершенности данных актов, тогда как речь здесь идет именно о самом процессе действия–претерпевания[556].

Что касается характеристик этой категории, то Ибн-Сина[557] указывает такие: во-первых, у нее бывает контрарность (*таḍāдд*), как в случае с белением черного и чернением белого; во-вторых, она допускает варьирование по интенсивности («сильнее–слабее») – тело может в большей–меньшей мере находиться в состоянии чернения [2, 6.6, с. 236–238].

2.9. Постпредикаменты: противолежание

На понятиях, рассматриваемых Аристотелем в третьей части «Категорий» и в литературе известных как «постпредикаменты», Ибн-Сина останавливается в седьмой книге раздела «Категории», состоящей из четырех глав[558]. Здесь выделены три группы понятий: «противолежание»; «предшествование–последование» и «совместность»; движение. Их освещение в «Категориях» Ибн-Сина оправдывает тем, что такие термины используются при изложении десяти категорий, а посему целесообразно разъяснить их значение [2, 7.4, с. 273].

О противолежании (противопоставлении, оппозиции; *таḳābуль*) и его разрядах Ибн-Сина, как до него и Аристотель, говорит не только в разделе «Категории», но и в разделе «Теология», посвящая ему главы 7.1–7.3 в первом разделе и главу 7.1 во втором разделе, где речь идет об инаковости (*гайриййа*) как одной из акци-

денталий множества, которая включает в себя различие (*хиля̄ф*), в каковое и входит противолежание.

(а) Определение[559]

«Противолежащие [друг другу]» (*мутаḳа̄биля̄т*) – это вещи, которые не могут быть вместе в одном и том же субстрате[560], в одном и том же отношении (*джихä*) и в одно и то же время [2, 7.1, с. 241].

Здесь под несовместимостью подразумевается или чисто невозможность логической предикации обеих вещей / описаний субстрату, т. е. субъекту (не как в случае возможности сказывания о чем-то одном как и о живом, и о белом одновременно), или реальная невозможность совместного нахождения данных вещей в субстрате, материи.

(б) Разряды

Таковых четыре:

(1) противолежание между утверждением и отрицанием[561]; например, человек и не-человек, белизна и не-белизна.

(2) противолежание как соотнесение[562]; например, приятели друг с другом или отец с сыном.

(3) противолежание между обладанием и лишенностью[563]; например, между зрением и слепотой.

(4) противолежание как противоположность / контрарность[564]; например, тепло и холод [2, 7.1, с. 241–247].

Данные разряды выделены вслед за аристотелевскими «Категориями» [83, 10, с. 79–80]. Но в отличие от Стагирита, который обычно описывает эти четыре разряда в качестве видов, Ибн-Сина считает, что «противолежание» не служит родом для этих разрядов [2, 7.2, с. 252][565].

(в) Дедуктивная схема

В авиценновских «Категориях» дается и логическое, дедуктивное обоснование означенного четырехчленного деления [2, 7.1, с. 241–247][566].

Противолежание бывает или (1) чисто ментальным (это и есть утверждение–отрицание), или (2) внементальным. Если оно берется вовне ума, то противолежащее бывает или (2.1) таковым, что его сущность мыслится в связи с ему противолежащим (это и есть соотнесенность); или (2.2) не таковым. Во втором случае либо (2.2.1) субстрат допускает переход от одного члена противолежания к другому, но не наоборот (это и есть обладание–лишенность)[567]; либо (2.2.2) нет: субстрат допускает и обратный переход или вовсе не допускает какого-либо перехода (это и есть противоположность)[568].

Означенная схема деления соответствует пониманию противолежания именно в логике[569], но не в других [философских] науках – [физике и метафизике]. Это прежде всего связано со специфическим употреблением терминов «лишенность» и «противоположность» в рамках логики, откуда, заметим, впоследствии за таким употреблением утвердилось наименование «в широко распространенном [смысле]» (*машхӯр*), в отличие от «подлинного» (*ḫақыӣқыӣ*). В связи с этим Ибн-Сина вновь повторяет, что аристотелевский трактат «Категории» адресован начинающим и что в нем некоторые понятия взяты не в собственно философском смысле, а соответственно их толкованию у широкой публики[570].

Относительно «противоположности / контрарности» следует иметь в виду, что в «Категориях» все противолежащие из разряда (2.2.2) называются противоположностями, без соблюдения таких строгих требований, как бытийность обоих членов (к противоположностям здесь отнесены, например, движение и покой) или наличие конкретного субстрата (противоположностями названы, например, четность и нечетность).

В случае же с лишенностью дело обстоит наоборот, ибо в логике («Категориях») это понятие трактуют в узком смысле, обозначая им не отсутствие всякого, что может иметься у вещи, а лишь отсутствие такового, каковое надлежит быть у вещи в положенное ему время (но не раньше – как, например, безбородость мальчика, или позже – как беззубость пожилого)[571] и каковое не может восстановиться (т. е. как слепота, а не как покой, за которым может следловать движение)[572].

Ибн-Сина отвечает на возражения, по которым данная Аристотелем классификация разрядов противолежания не является всеобъемлющей, ибо в ней нет места для таких дуальностей, как субстанция–акциденция или материя–форма. Отстаивая полноту вышеупомянутого деления, философ включает первую оппозицию в контрадикторность (субстанция есть не-акциденция, и наоборот), но о второй четко не говорит – видимо, трактуя и ее на сей манер [2, 7.1, с. 248–249].

(г) О характеристиках разрядов и соотношениях между ними

1. Об особенностях соотнесенных было сказано выше, в рамках обсуждения соотнесенного как категории.

Само противолежание не есть соотнесение, но к противолежащим привходит соотнесенность. Например, такие контрарные, как тепло и холод, не соотнесены сами по себе (сущность одного не мыслится именно в связи с другим), но при их рассмотрении в субстрате они становятся соотнесенными. Так обстоит дело и с обладанием–лишенностью [2, 7.2, с. 250–252].

2. «Подлинные» контрарные таковы, что, во-первых, они имеют единый общий субстрат (как белизна и чернота по отношению к телу, а не как четное–нечетное, у которых нет единого субстрата – конкретного числа);

во-вторых, оба они суть бытийные (как белизна и чернота, а не как движение и покой);

в-третьих, они не совместимы в данном субстрате, но сменяют в нем друг друга;

в-четвертых, они предельно противолежат друг другу (как теплое и холодное, а не как теплое и остывшее) [2, 7.3, с. 264–265][573].

[К указанным четырем свойствам следует добавить следующее, отмеченное в гл. 7.1 «Теологии»:

В-пятых, контрарные находятся под единым ближним родом (белизна и чернота – под родом «цвет»)][574].

3. Субстрат контрарной оппозиции таков, что он:

– или не бывает свободным от одного члена этой оппозиции, а значит, между ними нет промежуточного / среднего [звена] (*вāсыṭä*) – таковы, например, здоровье и болезнь;

– или бывает свободным от них, но в этом субстрате находится промежуточное между ними – например, серое по отношению к черному и белому;

– или вовсе бывает без чего-либо из такового, когда, к примеру, тело оказывается абсолютно прозрачным.

В первом случае субстрат в любое время может перейти от одного контрарного к другому (если только это не перманентно сопутствующее, наподобие белизны для снега). И этим данное противолежание отличается от противолежания обладания–лишенности.

Кроме того, у последнего противолежания, как и у утверждения–отрицания, нет промежуточного [2, 7.2, с. 253–255][575].

4. От всех прочих противолежащих контрадикторные понятия отличаются тем, что сами по себе они могут характеризоваться как истинные или ложные. Более того, для них всегда необходимо, чтобы одно было истинным, а другое – ложным.

Остальные противолежащие, если и составлять из них суждения, не таковы. Даже в случае с противоположностями, у которых нет промежуточных, верно, что одно из них, если субстрат существует, должно быть истинным, а другое – ложным («Зайд – здоров»; «Зайд – болен»); но в момент отсутствия в бытии данного субстрата (Зайда) или в случае приложения их к вещи, которой они не присущи («Камень – здоров»; «Камень – болен») оба они могут оказаться ложными. Так обстоит дело и с оппозицией обладание–лишенность («Зайд – зрячий»; «Зайд – слепой») [4, с. 258–259].

5. Хотя контрадикторные понятия и не совмещаются в одном субстрате как ментальные / логические предикаты, но это не исключает того, что соответствующие им вещи реально находились в данном субстрате: к примеру, запах не есть вкус и в качестве не-вкуса он противолежит вкусу, но запах и вкус совместимы в данном предмете. И вообще, несовместимые в плане реального нахождения в субстрате, несовместимы и в плане предикации / сказывания о нем, но не наоборот [4, 7.1, с. 242].

6. В «Категориях» указываются и другие аспекты сходства и различия между разрядами противолежания[576].

2.10. Другие постпредикаменты

(а) Предшествование–последование

[Как и в «Категориях» Аристотеля (гл. 12)], у Ибн-Сины выделяются пять разрядов предшествования–последования (*таḳаддум* и (*та'хх̲ур*)[577]:

(1) по времени (*би-з-замāн*);

(2) по природе (*би-ṭ-ṭаб'*);

(3) по порядку (*би-ль-мартабӓ*)[578];

(4) по достоинству (*би-ш-шараф*)[579];

(5) по причинности (*би-ль-'иллийӓ*)[580], или по самости (*би-з̲-з̲āт*)[581].

Предшествование по времени хорошо известно, и именно его обычно подразумевает широкая публика. Старший, например, первее младшего.

Предшествование по достоинству – это, например, отношение Абу-Бакра к Умару[582].

Предшествующее по природе таково, что при его устранении устраняется и последующее, но обратное не обязательно. Так, например, единица первее двойки.

В случае же предшествования по причинности / самости две вещи одновременно сосуществуют вместе или обе отсутствуют, но бытие предшествующей не зависит от бытия последующей, тогда как бытие второй вызывается первой. Этим данный тип отличается от предыдущего, где предшествующее не служит причиной для последующего.

Предшествование по порядку устанавливается относительно определенного начала. Если, например, в качестве начала берется высший род (в родо-видовой иерархии), то тело первее живого; и наоборот, если началом служит низший вид.

Означенное предшествование может быть естественным (*ṭабī'ī*, *би-ṭ-ṭаб'*), т. е. обусловленным природой самих вещей, как в приведенном примере, или условным (*ваḍ'ī*, *би-ль-ваḍ'*), как, например, если город А брать в качестве начала, то город Б окажется первее В.

К разряду предшествования по порядку принадлежит предшествование «по месту» (*би-ль-макāн*). Примером условного предшествования здесь служит расположение молящихся по рядам в мечети[583], а естественного – расположение [сферы] огня выше [сферы] воздуха [2, 7.4, с. 265–269].

(б) «Вместе»

С «предшествующим–последующим» тесно связано «[данное] вместе» (греч. hama, араб. *ма‘ан*)[584], и это свойство часто обозначается также как «совместность» (*ма‘иййā*).

Данное понятие имеет те же пять разрядов, что и предшествование–последование[585]. Но в случае с причинностью «совместность» трудно верифицируется [2, 7.4, с. 269–271].

(в) Движение

[Вслед за аристотелевскими «Категориями» (гл. 14)] Ибн-Сина в одноименном разделе «Исцеления» выделяет шесть разрядов движения (греч. kinēsis, араб. *ḥаракā*): возникновение (genesis, *каўн*, *такаввун*), уничтожение (phthora, *фасāд*); увеличение / рост (auxēsis, *нумў*), уменьшение / убыль (meiōsis, *зубўль*); (3) превращение (alloiōsis, *истиḥāлā*); перемещение (metabolē, *наḳлā*)[586].

Если Аристотель обычно называет указанные шесть разрядов «видами» движения, то Ибн-Сина предупреждает, что «вид» здесь не может трактоваться в строгом, техническом смысле слова. Подобно Стагириту[587], он определяет возникновение–уничтожение как изменение / движение в отношении категории «субстанция», рост–убыль – в отношении «количества», «превращение» – в отношении «качества», «перемещение» – в отношении «где». Для Стагирита собственно движение (без отнесения к нему субстанциального изменения «возникновение–уничтожение») имеет место только в трех указанных категориях акциденции. Ибн-Сина же считает вполне правомерным говорить о движении и в отношении категории «положение», как в случае с вращением сферического тела вокруг себя [2, 7.4, с. 271–273].

3. Из «Силлогистики» и «Доказательства»

В третьем разделе логической части «Исцеления», соответствующем аристотелевскому трактату «Об истолковании» (греч. Peri hermenēias; арабиз. *Бāрӣ-минйāс*, *Бāрӣ-’арманйāс*; араб. *аль-‘Ибāрä*) изучается суждение (ед. *ḳаḍыййä*, *ẖабар*; в рамках силлогизма – *муḳаддамä*, «посылка»), которое у Ибн-Сины делится на «категорическое» (*ẖамлиййä*) и «условное» (*шарṭыййä*), с двумя разрядами последнего – условно-соединительным (*шарṭыййä муттаṣылä*) и условно-разделительным (*шарṭыййä мунфаṣылä*)[588].

Последующие два раздела соответствуют аристотелевским «Первой аналитике» и «Второй аналитике», посвященным силлогизму (*ḳыйāс*) и [научному, доказательному, аподиктическому] доказательству (*бурхāн*). Как было сказано (в преамбуле рубрики 1 «Введения»), знание наличествует в виде «понятия / представления» (*таṣаввур*) или «суждения / согласия» (*таṣдӣḳ*); к первому следуют через определение, а ко второму – через аргументацию (*ẖуджжä*). В свою очередь аргументация бывает трех типов, ибо она или (1) ведет от общего к частному, и таковая есть «дедукция» (в более поздней литературе – *истинбāṭ*; у Ибн-Сины она обозначена тем же термином, что и силлогизм – *ḳыйāс*); или (2) следует от частного к общему, и это есть «индукция» (*истиḳрā’*); или (3) следует от частного к частному, и сия есть «аналогия» (*тамс̱īль*, *мис̱āль*).

Наиболее достоверным из этих трех типов аргументации является силлогизм (*ḳыйāс*). Таковой есть рассуждение, состоящее из положений – «посылок» (ед. *муḳаддамä*), принятие которых неизбежно влечет за собой другое положение – «заключение» (*натӣджä*). Например, из двух посылок «Все люди смертны» и «Сократ – человек» следует вывод: «Сократ – смертен». Важнейшим компонентом силлогизма служит средний термин (*ẖадд ’аўсаṭ*; в данном примере – «человек»)[589], который своим присутствием в обеих посылках соединяет их, содействуя переходу от общего (универсального) к частному (единичному).

Как и в естественных телах, в силлогизмах можно различать материю (*мāддä*) и форму (*ṣӯрä*). Материя силлогизма – это его

посылки, форма –способ соединения между собой этих посылок[590]. В разделе «Силлогистика» преимущественно исследуется форма силлогизма, в разделе «Доказательство» – материя. В зависимости от характера материи / посылок различаются пять разрядов силлогизма – аподиктический, диалектический, софистический, риторический и поэтический.

Из первого раздела в нашем Компендиуме представлены лишь главы о несиллогических методах аргументации; из «Доказательства» – лишь отдельные главы о посылках силлогизма и элементах доказательной науки.

3.1. Несиллоические методы

Хотя эти методы и не собственно силлоические, но по своей форме они имеют некоторое сходство с силлогизмом. К ним относятся индукция, аналогия, энтимема, взгляд, показатель, знак и физиогномической силлогизм. В отличие от силлогизма аподиктического типа, эти доказательства обычно дают лишь вероятностное, предположительное знание (*занн*). Они изучаются в последних главах «Первой аналитики» Аристотеля и, соответственно, авиценновской «Силлогистики»[591].

(а) Индукция (истиḳрā’)

Индукция (греч. epagōgē; в русском переводе аристотелевских сочинений: наведение) представляет собой заключение об общем (*куллӣ*) как об имеющем какое-то свойство на основании того, что это свойство встречается в соответствующих частных / единичных предметах (ед. *джуз’ӣ*).

В том случае, когда рассматриваются все данные индивиды, индукция называется полной (*тāмм*), а сделанный вывод является надежным, достоверным. [Например, если после прогулки по всем улицам города заключить, что его улицы чисты]. Однако люди чаще всего делают подобное обобщение обо всех явлениях, находя многие или большинство их таковыми. Это – неполная (*нāḳыṣ*, *гайр тāмм*) индукция, и именно таковая обычно подразумевается под «индукцией».

Подобное же заключение не носит необходимого характера, ибо возможно, что не виденное ими будет противоречить виденному, когда сто тысяч единичных будут схожими, а один – отличный. Таково, например, высказывание о том, что каждое животное при жевании двигает нижней челюстью. Ибо, в действительности, крокодил двигает верхней челюстью, а не нижней[592].

Вместе с тем часто первичные посылки (*муḳаддамāт ’уля*)[593] получаются через чувственную (*ḥиссī*) индукцию [4, 9.21–9.22, с. 555–567)[594].

(б) Аналогия (мисāль, тамсӣль)[595]

В этом методе делается суждение о вещи в соответствии с тем, что наблюдают в другой вещи, сходной с ней. Он применяется главным образом в делах политики и юриспруденции[596]. К нему примыкает и каламский метод «суждения о невидимом по аналогии с видимым» (*ḳыйāс аль-гā’иб ‘аля аш-шāхид*)[597].

Заключение по аналогии слабее заключения по индукции. Таковое не является необходимым, потому что утверждение об одной вещи по схожей с ней может противоречить другому утверждению о той схожей. Ибо есть много вещей, которые в определенном отношении схожи, но в тысяче других отношений различны. Касательно одной из таких вещей заключение по аналогии будет верным или может быть верным, однако касательно другой оно окажется неверным и неподходящим. Стало быть, заключение по аналогии пригодно для склонения к чему-либо или внушения сомнения в чем-либо, но вовсе не для установления достоверности

Вывод посредством аналогии может быть надежным, если действительно установлена причина суждения о первоначальной вещи [например, при обусловливании запрета на вино его охмеляющим свойством], поскольку в таком случае соответствующее рассуждение фактически представляет собой аподиктический силлогизм[598]. [Например, «Охмеляющее запрещено», «наркотик – охмеляющий»; следовательно, «наркотик запрещен»]. Но мы обычно не имеем достоверного знания об означенной причине.

Аналогия будет надежной и в том случае, если речь идет не об общем заключении, а о частном, ибо умозаключение по ней имеет форму силлогизма[599]: например, «Дом есть тело»; «Дом создан (*муḥдас̱*)»; следовательно, «Некоторые тела созданы» [4, 9.21 и 9.24, с. 555–556, 575–578; 30[a], с. 86–89; 109[a], с. 142].

(в) Энтимема (дамӣр)[600]

В этом умозаключении приводят только меньшую посылку, опуская бóльшую.

Означенная посылка опускается или потому, что она очевидна и без нее можно обойтись. Таково, например, рассуждение: «Прямые АБ и АВ проведены от центра к окружности, следовательно, они равны между собой». Здесь пропущена бóльшая посылка – [«Все проведенные из центра к окружности линии равны между собой»]).

Или же она опущена, потому что хотят скрыть ее ложность, которая обнаружилась бы тотчас, если бы посылка была явно высказана. Например, «Этот человек переписывается с врагом; следовательно, он предатель»: ведь если бы была высказана бóльшая посылка, – [«Всякий, кто переписывается с врагом, есть предатель»], то это заключение, возможно, не показалось бы обязательным [4, 9.24, с. 574; 32, с. 108].

(г) Изречение / афоризм (ра’й)[601]

Это есть общая (*куллиййа*) похвальная (*маḥмӯда*), [т. е. распространенная], посылка, гласящая, что то-то существует или не существует, происходит или не происходит, правильно его делать или неправильно. Если из нее составляют силлогизм, то в большинстве случаев он высказывается как бóльшая посылка, тогда как меньшая при этом опускается. Таковы, например, высказывания: «Завистники ненавидят», «Друзья благожелают». Здесь силлогизм строится так: эти суть завистники, а завистники ненавидят; следовательно, эти ненавидят [8, 3.6, с. 170–173; 32, с. 108–109].

(д) Показатель (далӣль)

Таковой есть разновидность энтимемы, в которой средний термин таков, что если он присущ меньшему термину, то последнему следует нечто другое. Примером служит следующее рассуждение: у этой женщины молоко; следовательно, она разрешилась от беременности [4, 9.24, с. 573; 32, с. 109][602].

(е) Знак (ʻалямӓ)

Это умозаключение также представляет собой разновидность энтимемы. Здесь средний термин является либо более широким сравнительно с обоими крайними, например, «У этой женщины бледное лицо; следовательно, она беременна»; либо более частным, чем они, например, «Храбрецы – притеснители, потому что А был храбрецом и притеснителем» [4, 9.24, с. 573–576; 32, с. 110].

(ж) Физиогномический силлогизм (ḳыйӑс фирӑсӣ)

С одной стороны, данное умозаключение похоже на показатель, а с другой, – на аналогию. Средний термин в нем выражает присущее данному человеку телесное свойство, присущее и какому-то другому животному, неразумному, причем это свойство следует какому-то темпераменту / смеси (*мизӑдж*), а означенному свойству следует определенная черта характера (*хульḳ*). Например, Зайд – широкогруд, а все широкогрудые – храбрые, поэтому лев широкогруд и храбр [4, 9.24, с. 579–580; 32, с. 110–112].

3.2. Посылки силлогизма

Об этих посылках речь идет в гл. 1.4 раздела «Доказательства», (соответствующего «Второй аналитике» Аристотеля), под названием «Общее рассуждение в перечисление принципов (ед. *мабда'*) силлогизмов» (с. 63–67). В этой главе дана логическая схема их дедукции, по которой выделяются 14 их разрядов. Ниже эти разряды будут сгруппированы нами соответственно пяти ти-

пам силлогизма (аподиктический, диалектический, софистический, риторический и поэтический), а затем предстанет сама эта схема[603].

Что касается пяти силлогизмов, то они вкратце упоминаются в означенном разделе, который преимущественно посвящен аподиктическому типу. Остальные четыре искусства подробно рассматриваются в последующих разделах логической части «Исцеления», соотносящихся с четырьмя трактатами Стагирита – «Топикой» (у Ибн-Сины: «Диалектикой»), «О софистических опровержениях» (у Ибн-Сины: «Софистикой»), «Риторикой» и «Поэтикой»[604].

(а) О пяти типах силлогизма

Во вводной главе о целях раздела «Доказательство» (гл. 1.1) Ибн-Сина обращается к пяти типам силлогизма, характеризуя их с точки зрения достоверности заключения, к которому они приводят.

Признание (*таṣдӣḳ*) того или иного положения бывает трех степеней:

(1) достоверным (*йаḳӣнӣ*), т. е. таким, при котором вера (*и‘тикӑд*) в это положение сочетается с другой верой – в то, что признаваемое (*муṣаддаḳ би-х*) может быть только таким, каково он есть, что иначе не может быть, посему такая вера в него непоколебима;

(2) схожим с достоверным (*шабӣх би-ль-йаḳӣн*), когда есть первая вера, но нет второй;

(3) вероятностным / предположительным мнением (*занн гӑлиб*), при котором не только нет второй веры, а, наоборот, есть вера в возможность противоположного.

К достоверному приводит силлогизм аподиктический (араб. *бурхӑнӣ*, «доказательный», [от греч. apodeixis, «доказательство»]), к подобию достоверного – диалектический (*джадалӣ*) или софистический (арабиз. *сӯфисṭӑ’ӣ*, *сӯфисṭӣḳӣ*; араб. *мугӑлиṭӣ*). [Не достоверность], а просто убеждение (*’иḳнӑ‘*), т. е. вероятностное предположение, порождает риторический (*хаṭӑбӣ*) силлогизм. А силлогизм поэтический (*ши‘рӣ*) таков, что он не доставляет никакого признания (*таṣдӣḳ*), но только имагинативное [представ-

ление] (*тах̲йӣль*), склоняя душу или отвращая ее путем имитации красивых вещей или дурных [5, 1.1, с. 51–52][605].

Аподиктическим силлогизмом оперируют теоретические науки (физика, математика и метафизика / теология), ориентирующиеся на достижение достоверной истины в меру человеческих сил. Цель же у диалектика заключается в подготовке ума к аподиктике и в доставлении соответствующих воззрений града и отстаивании их, а порой – в победе [в споре], но по правде[606]; у софиста – в том, чтобы показаться мудрецом / философом и одержать победу, но ложью[607] [5, 2.7, с. 166]. Как риторические методы, так и поэтические, применяются в частных / единичных делах, относящихся к общественно-политической сфере [5, 1.1, с. 51–52].

Главными выступают аподиктика, диалектика и риторика – собственно они и подразумеваются в коранических словах: «Призывай на путь Господний | [Словами] мудрыми (*би-ль-ḥикмӓ*) и увещанием добрым (*аль-маў'изӓ аль-ḥасанӓ*), | Веди с ними дискуссию (г. *джӑдаля*) наиблагообразнейшую!» (16:125) [8, 1.1, с. 6][608].

(б) Посылки аподиктического силлогизма

В качестве таковых выступают достоверные / истинные (*йақӣниййӓ*), или необходимо-принимаемые (*вӑджиб ḳубӯлю-хӑ*) посылки (ед. *муḳаддимӓ / муḳаддамӓ*), которые суть пять разрядов[609].

(1) Первичные (*'аввалиййӑт*), т. е. положения аксиоматического характера, сразу принимаемые разумом (например, «целое больше части», «две вещи, равные третьей, равны между собой»).

(2) Чувственные» (*маḥсӯсӑт*) – положения, истинность которых постигается посредством [пяти внешних] чувств («солнце светит», «огонь горяч»)[610].

(3) Опытные (*муджарраба̄т*, *таджрибиййа̄т*) – полученные в результате многократного наблюдения, как, например, суждение о том, что огонь сжигает. Здесь к актам наблюдения непременно сопричастно определенное силлогистическое умозаключение. Созерцая, как от чего-то в большинстве случаев или постоянно проистекает какое-то действие, разум образует силло-

гизм: «Это действие постоянно, и ни одно постоянное действие не бывает случайным; следовательно, это действие не является случайным».

(4) [Надежно]переданные (*мутавāтирāт*, *тавāтуриййā*) – принимаемые на основе свидетельств многих лиц, которые не могут сговориться между собой. Таково, например, знание о реальности Мекки, если мы ее и не видели, или о реальности Аристотеля. Условием причисления к означенному разряду служит то, чтобы свидетельство не вызывало сомнения, а не большее или меньшее количество свидетельствующих. Поэтому нельзя считать *мутавāтир*ом нечто, в отношении которого может быть у кого-нибудь хоть мельчайшее сомнение.

В целом, к таким преданиям потенциально причастно силлогистическое умозаключение. В самом деле, если кто-нибудь сообщает о существовании Мекки, и люди убеждены в беспристрастности такового, то его свидетельство будет верным, коли считается, что всякий непристрастно свидетельствующий о чем-то, правдив.

(5) Имплицитно содержащие свой силлогизм (*фитриййāт аль-ḳыйāс*, *ḳыйāсāту-хā ма'а-хā*)[611], т. е. вместе с ними сразу дано их силлогическое доказательство: как только на ум приходит посылка, тут же приходит на ум и средний термин. Таково, например, суждение о том, что два есть половина четырех. Соответствующий силлогизм здесь строится так: половина есть одна из двух частей целого, равная другой его части; два по отношению к четырем является одной из двух равных между собой частей; следовательно, два есть половина четырех [5, 1.4, с. 63–67].

В «Указаниях и напоминаниях» этот пятеричный перечень дополнится еще одним членом.

(6) Интуитивные (*ḥадсиййāт*) – положения, которые основаны на сильной сообразительности, или интуиции (*ḥадс*). Примером их служит суждение о свете Луны как исходящем от солнца, которое складывается при наблюдении различий в конфигурации света на Луне в зависимости от близости или отдаленности ее от Солнца [34, с. 125; 34[a], с. 268–270[*]][612].

(в) Посылки диалектического силлогизма[613]

Таковые суть двух разрядов: (1) «распространенные» и (2) «допущения / постулаты».

(1) Распространенные (*машхӯра̄т*, *з̲а̄ʾиʿа̄т*), или похвальные (*маḥмӯда̄т*)[614], положения суть те, которые признаны всеми людьми («ложь – отвратительна») или большинством их («Бог – един»). Таковые называются «абсолютными (*муṭлаḳӓ*) распространенными». Есть и положения, распространенные среди лишь определенной группы людей (например, среди философов-перипатетиков или среди мутакаллимов), и таковые называются «ограниченными (*маḥдӯдӓ*) распространенными».

Помимо указанных, [подлинно] распространенных, есть еще «на первый взгляд распространенные / похвальные», но последними оперирует не диалектика, а софистика (о них см. рубрику 3.2[в]).

В плане же мотива распространенности распространенными выступают:

– или необходимо-принимаемые положения, о которых было сказано выше (например, несовместимость противоположностей в одном субстрате);

– или благовоспитательные (*маʿдӣба̄т / маʿдӣбийя̄т ṣала̄ḫийя̈*), т. е. правила, которые, будучи ориентированными на интересы общественного порядка (*маṣлаḥӓ ʿа̄ммä*), являются общими для религий (ед. *милля̈*) и составляют своего рода неписаный закон (например, обязательность правды и непригодность лжи);

– или эмоционально-нравственные (*х̲ульḳыйя̄т* / *х̲улюḳыйя̄т*, *инфиʿа̄лийя̄т* / *инфиʿа̄ля̄т*), исходящие от чувства милосердия, стыда, ревности, щедрости и им подобных[615];

– или индуктивные (*истиḳра̄ʾийя̄т*), т. е. основанные на индукции, [например, суждение о том, что однообразное действие утомительно].

Разница между распространенными положениями и упомянутыми выше первичными положениями состоит в том, что распространенное не является врожденным (*фиṭра̄*). Ведь если человек вообразит себя созданным сразу, т. е. явившимся на свет уже с совершенным разумом, и если таковой постарается усомниться в по-

ложениях типа «ложь отвратительна» или «перед другими нельзя открывать интимные места», то он это сможет.

Противоположностью истинного (*сāдыḳ*) суждения служит ложное (*кāзиб*): например, высказыванию «целое больше части» противостоит «целое не больше части». Что касается распространенного / похвального (*маḥмӯд*), например, «запрещено жениться на близких родственницах», то ему противостоящее «не запрещено жениться на близких родственницах» не ложно с точки зрения разума, а постыдно, отвратительно (*шанī ʿ*).

(2) Допущения (*мусаллямāт*) – это посылки, принимаемые постольку, поскольку их признает данный оппонент. Сами по себе они не обязательно являются достоверными / истинными, распространенными или принятыми суждениями.

В своих рассуждениях диалектик может пользоваться достоверными / истинными посылками, но он обращается к ним не постольку, поскольку они истинны, а поскольку они – распространенные [5, 1.4, с. 65–66].

(г) Посылки софистического силлогизма

В качестве таковых служат (1) «эстимативные» и (2) «уподобляющиеся».

(1) Эстимативные (*вахмийāт*) положения получаются от эстимации (*вахм*) – психической силы, промежуточной между воображением и разумом (о ней см. в гл. 4.1 «Психологии»). Но когда говорят об эстимативных как о посылках для софистического силлогизма, то подразумеваются не все данные означенной силы, а лишь ее суждения касательно надчувственных объектов, которые обычно оказываются ошибочными, ибо эти объекты рассматриваются ею наподобие чувственных вещей. Таково, например, суждение: «Всякая вещь, на которую нельзя указать как на пребывающую вне мира или внутри него, не существует». Разум[616] же доказывает бытие подобных сущих – Бога и интеллектов, а также таких реальностей, как единство и множество, конечное и бесконечное, причина и следствие.

А в отношении собственно чувственных объектов данные эстимативной силы верны.

(2) Уподобляющиеся (*мушаббахāт*) посылки – это те положения, которые похожи на необходимо-принимаемые или распространенные, но в действительности таковыми не являются. Здесь сбивающее с толку сходство может быть словесным или смысловым [5, 1.4, с. 64–65].

(д) Посылки риторического силлогизма

К ним относятся (1) распространенные (или похвальные) на первый взгляд», (2) «предположительные» и (3) «перенятые» положения.

(1) «Распространенные / похвальные на первый взгляд» (*машхӯрāт би-ḫасаб бāдӣ ар-ра'ӣ*)[617] – это суждения, которым доверяешься при первом с ними знакомстве, но если присмотришься как следует, то они перестанут заслуживать доверия. Такова, например, максима: «Помогай / оказывай поддержку (*унṣур*) брату своему, чинит ли он несправедливость или сам терпит ее». Подлинно же распространенное / похвальное гласит: нельзя никому помогать / оказывать поддержку в неправом деле[618].

(2) Предположительными (*мазнӯнāт*) являются положения, которые принимаются, но не твердо, а при определенном сомнении – разум чувствует, что они могут оказаться неправильными. Примером служит высказывание: «Такой-то бродит ночью по кварталу; значит, у него дурные намерения».

(3) Перенятые (*маḳбулāт*) суть такие, которые берутся от одного или нескольких авторитетных людей (например, основателей религиозных толков-мазхабов), исключительно благодаря доверию к нему / к ним [5, 1.4, с. 66–67].

(е) Посылки поэтического силлогизма

Таковыи выступают имагинативные (вообразительные; *мутаḫаййалāт*) положения – те, которые воздействуют на психическую силу воображения, побуждая в душе стремление к какому-либо делу или наоборот. Например, безрассудство уподобляют храбрости, и тогда человек склоняется к нему, или осторожность – малодушию, и тогда он отвращается от нее.

Если в поэтических рассуждениях и встречаются необходимо-принимаемые или распространенные / похвальные посылки, то обращение к таковым обусловлено не тем, что они истинны или похвальны, а их имагинативным характером, т. е. способностью воздействовать на воображение [5, 1.4, с. 63].

(ж) Общий список

Всего, таким образом, имеются следующие 14 разрядов:
(1) имагинативные;
(2) чувственные;
(3) опытные;
(4) [надежно]переданные;
(5) первичные;
(6) имплицитно содержащие свой силлогизм;
(7) эстимативные;
(8) абсолютно-распространенные / похвальные;
(9) ограниченно-распространенные / похвальные;
(10) допущения (*мусаллямāт*);
(11) перенятые;
(12) уподобляющиеся;
(13) распространенные / похвальные, на первый взгляд;
(14) предположительные [5, 1.4, с. 67].

(з) Дедуктивная схема

В авиценновском изложении эти разряды выводятся по следующей схеме [5, 1.4, с. 63–67]. Посылки утверждаются посредством либо (1) имагинативного [представления] (*таẖйūль*), либо (2) [рационального] согласия / признания (*таṣдыḳ*).

(1) В первом случае мы имеем имагинативные посылки ~ **№ 1** (в означенном списке).

(2) К признанию же приходят или (2.1) по необходимости (*ḍарӯрā*), (2.2) или по допущению / перенятию (*таслūм*), (2.3) или по вероятностному, предположительному мнению (*ẓанн гāлиб*).

(2.1) В свою очередь, означенная необходимость бывает:

(а) внешней (ẓāхирā) –

(аа) от чувства ~ № 2,
(аб) от опыта ~ № 3,
(ав) от [надежной] передачи ~ **№ 4**,
(б) внутренней (*бāṭынӓ*) –
(ба) от разума –
(баа) от него самого ~ № 5,
(баб) от него, но при содействии иного ~ **№ 6**,
(бб) от чего-то вне разума ~ **№ 7**,
(2.2) Допущение-перенятие бывает:
(а) правильным (*сӓвāб*), притом:
(аа) от множества –
(ааа) от всего общества ~ № 8,
(ааб) от определенной группы ~ № 9,
(аав) от одного или нескольких достодоверяемых ~ № 11,
(аб) от данного лица, кому доказывают ~ **№ 10**,
(б) ошибочным (*галаṭ*) ~ **№ 12**.
(2.3) Вероятностное предположение обуславливается
(а) внешним сходством с распространенным ~ **№ 13**,
(б) доверием или иными причинами ~ **№ 14**.

(и) Дополнение: другие перечни

В «Книге знания» выделено 13 разрядов: №№ 8 и 9 объединены в один – распространенные [30[a], с. 90–93].

Версия «Спасения» сокращает число разрядов до девяти, объединяя №№ 6, 8–10, и 12–13 в один разряд – распространенные [32, с. 113–123].

В «Указаниях и напоминаниях» [34, с. –123–133; 34[a], с. 268–274[*]) впервые выделяется разряд интуитивных (*ẖадсийӣāт*; о них см. в рубрике 3.2[a]). Здесь посылки подразделяются на четыре большие группы, каждая из которых далее подразделяется на подгруппы, как это отображено в следующей схеме.

1. Допущения (*мусаллямāт*).
1.1. Верователь ные (*му‘таḳадāт*).
1.1.1. Необходимо-принимаемые:
(а) первичные,
(б) наблюдительные (*мушāхадāт*):

(ба) чувственные (*маḥсӯсāт*),
(бб) нечувственные ([*вудждāниййāт*]*),
(в) опытные,
(г) интуитивные,
(д) [надежно]переданные,
(е) имплицитно содержащие свой силлогизм.

1.1.2. Распространенные (*машхӯрāт*)**:
(а) необходимо-принимаемые (взятые как общепризнанные),
(б) собственно распространенные / похвальные (*маḥмӯдä*):
(ба) благовоспитательные,
(бб) нравственно-эмоциональные,
(бв) индуктивные.

1.1.3. Эстимативные.

1.2. Взятые (*ма'хӯзāт*).

1.2.1. Перенятые (*макбӯлāт*).

1.2.2. Признанные (*таḳрīрāт*/*таḳрīриййāт*):
(а) постулаты (*муṣāдāрāт*)***,
(б) тезисы (*'уṣӯл маўḍӯ'ä*)***.

2. Предположительные (*маẓнӯнāт*).

2.1. Распространенные на первый взгляд.

2.2. Перенятые (при осознании возможности противоположного).

3. Уподобляющиеся.

3.1. Словесные (с последующими делениями).

3.2. Смысловые (с последующими делениями).

4. Имагинативные.

4.1. Собственно имагинативные.

4.2. Необходимо-принимаемые (как вызывающие воображение).

4.3. Распространенные (как вызывающие воображение).

Примечания к схеме:

* См. примечание 261.

** Помимо деления на абсолютные и ограниченные (см. К 3.2в).

*** Принципы той или научной дисциплины; о них см. К 3.3в.

3.3. Об элементах доказательной науки

(а) Научные вопросы[619]

Среди научных вопросов (*аль-маṭāлиб аль-ʻильмиййä*), т. е. вопросов, обсуждаемых в теоретических науках, есть главные (*ʼуммахāт аль-маṭāлиб*) и второстепенные (*джузʼиййä*). В первую группу входят три вопроса, каждый из которых подразделяется на два: (1) «что [такое]?» (*мā*?); (2) «[есть] ли?» (*халь*?); (3) «почему?» (*лима*?). Второстепенными служат вопросы типа «сколько?» (*кам*?), «как?» (*кайф*), «когда?» (*матā?)* и «где?» (*ʼайна*?).

В свою очередь вопрос «что такое?» подразделяется на два: (1.1) касательно значения данного слова (например, «что такое *треугольник*?», «что такое *пустота*?») и (1.2) касательно сущности (*хақīқä*) соответствующей вещи.

Вопрос «есть ли?» также имеет две разновидности: (2.1) «есть ли такая-то вещь?» (например, «есть ли Бог?», «есть ли пустота?»); (2.2) «есть ли данная вещь такая-то?» («есть ли тело – возникшее?», «есть ли Бог – творец людей?»). Первая разновидность, касающаяся собственно бытия вещи[620], именуется «простой ли» (*халь басīṭ*); вторая, касающаяся бытия или не-бытия вещи какой-то вещью[621], – «конкретизированный ли» (*халь муқаййад*), или «составной ли» (*халь мураккаб*).

И вопрос «почему?» может ставиться либо (3.1) о причине признания данного суждения, либо (3.2) о причине наличия самой вещи. Примером второго разряда служит вопрос: «Почему сгорела рубашка?», на который следует ответ: «Потому что упала в костер»; примером первого: «Почему ты сказал, что рубашка упала в костер?», на что следует ответ: «Потому что я нашел ее сгоревшей».

К указанным трем главным вопросам порой присоединяют вопрос «какое?» (*ʼайй*?), который выделяет данную вещь от прочих, выясняя ее дифференцию (*фаṣл*) или собственное (*хāṣṣä*). Но в действительности этот вопрос входит во второй разряд вопроса «есть ли?».

Первый разряд вопроса «что такое?», т. е. об имени вещи, предшествует всем прочим вопросам, ибо ты сначала должен знать,

о какой вещи идет речь. Второй же его разряд, т. е. о сущности данной вещи, следует после простого модуса вопроса «есть ли?», так как если ты не знаешь, есть ли эта вещь, ты не станешь спрашивать, что она собой представляет по существу.

Вопросы «есть ли?» и «почему?» относятся к суждению (*маḍдыḳ*), а вопросы «что такое?» и «какое?» – к понятию (*маḍаввур*) [5, 1.5, с. 68–69].

*(б) «Доказательство “*почему*”» и «доказательство “*есть*”»*[622]

Имеются два разряда аподиктического силлогизма: «доказательство «почему» (*бурха̄н лима*)[623] и «доказательство «есть»» (*бурха̄н ’инна*)[624]. [Истинно (*ḫаḳыы̄ḳы̄*) доказательным является именно первое][625].

Если силлогизм дает убеждение (*маḍдыḳ*) в том, что данная вещь есть такая-то, но не дает причину ее бытия таковой, как он дал сию причину в аспекте убеждения, то это называется доказательством *есть*. Если же он дает причину в обоих аспектах, т. е. когда средний термин в нем служит как причиной для убеждения в наличии или отсутствии большего термина у меньшего (т. е. в квалификации или неквалификации меньшего термина большим), так и причиной для реального (вовне ума) наличия или отсутствия большего у меньшего, то это – доказательство *почему*[626].

В «доказательстве *почему*» средний термин может служить причиной наличия большего термина вообще (т. е. самого по себе), как это имеет место в примере: «Этот кусок дерева соприкоснулся с огнем; всякий кусок дерева, соприкоснувшийся с огнем, горит; следовательно, этот кусок дерева горит» (здесь огонь выступает причиной для горения). Но сие не является необходимым условием[627]: нужно только, чтобы средний термин был причиной для наличия большего термина у меньшего, не обязательно будучи причиной для большего термина – напротив, он даже может оказаться следствием его. Ты говоришь, например: «Человек есть животное, и всякое животное есть тело; следовательно, человек есть тело». Здесь телесность служит причиной животности, а животность не служит причиной телесности; но эта животность выступает причиной того, что человек есть тело, ибо телесность сначала

присуща животности, а затем, через посредство животности, она присуща и человеку – ведь была бы животность бестелесной, человечность также была бы таковой.

Порой в бытийном доказательстве средний термин оказывается следствием наличия большего термина в меньшем; в таком случае это доказательство именуется «свидетельством / показателем» (*далӣль*)[628]. Примером служит рассуждение: «Этот кусок дерева горит; [все, что горит, соприкоснулось с огнем]; следовательно, этот кусок дерева соприкоснулся с огнем». В такого рода доказательствах причина указывается исходя из причиненного.

Если же в бытийном доказательстве средний термин не выступает ни причиной для наличия большего термина в меньшем, ни следствием такого наличия, [т. е. когда по некоторому конкомитанту следствия заключают о некотором конкомитанте причины], то мы имеем «абсолютное доказательство бытия» (*бурхӑн аль-’инн ‘аля аль-’иṭлāḳ*); ~ ~ *аль-муṭлаḳ*). Например: «У этого лихорадящего бледная моча с осадком; всякий, у кого такие симптомы, подозревается в наличии энцефалита; следовательно, у этого лихорадящего подозревается наличие энцефалита». Здесь ни бледная моча, ни энцефалит, не служат причинами друг для друга, но оба они вызваны единой причиной – притоком горячих «смесей» (ед. *хилṭ*) к голове [5, 1.7, с. 79–84][629].

(в) Объект, предмет / искомые и начала[630]

У любой научной дисциплины, особенно теоретической, имеются объект, начала / принципы и проблемы.

Объектом (*маўḍӯ‘*)[631] служит вещь, модусы которой изучаются в данной науке. [Например, для арифметики – это число; для геометрии – величина (*миḳдāр*; т. е. линия, поверхность / плоскость и тело); для физики – тело, поскольку оно движется или покоится; для теологии / метафизики – сущее и единое][632].

Модусы / аспекты (*аḫвāль*), или самостные акциденции (*’а‘рāḍ* / *‘авāриḍ ẕāтиййä*)[633], суть такие свойства, которые непосредственно сопутствуют объекту, принадлежат ему как таковому, самому по себе[634]. [Таковыми, например, выступают фигура по отношению к величинам; четность–нечетность – к числу;

рост–убыль – к естественному телу; потенция–акт, совершенство–ущербность, возникновение–извечность – к сущему][635].

Проблемы (*масā'иль*) – это те положения, которые доказываются в данной науке, [т. е. «теоремы», говоря современным языком]. Поскольку они ищутся, то называются «искомыми / вопросами» (*маṭāлиб*), а поскольку к ним приходят через доказательство, – «выводами / заключениями» (*натā'иджс*).

Началами / принципами (*мабāди'*) служат те понятия и положения, на которых зиждется данная наука, – исходя из них здесь ведется доказательство. Таковыми выступают (1) или определения / дефиниции (*ḫудӯд*), которые кладутся в основу данной науки, на манер того, как в геометрии дается определение точки («то, что не имеет частей»), линии («длина без ширины») и фигуры («то, что содержится внутри какой-нибудь либо каких-нибудь границ»).

(2) Или же это положения, в которых нет сомнения, и их называют «общепризнанными» (*'улӯм / ḳаḍāйā мута'ārафā*), «необходимо-принимаемыми» (*аль-вāджиб ḳубӯлю-хā*)[636]. Данные положения бывают либо частными, т. е. особыми (*ḫāṣṣā*) для какой-то науки, либо же общими (*'āммā*). Например, для физики особым являются убеждение в существовании движения, для математики – убеждение в бесконечной делимости всякой величины.

В свою очередь, общие начала бывают либо абсолютно общими (*'āммā 'алā аль-'иṭлāḳ*), т. е. распространяются на все науки (например, закон исключенного третьего – «Относительно любой вещи истинно или утверждение А, или утверждение не-А»), либо общими для нескольких наук (как в случае с положением «Вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой», которое общее для арифметики, астрономии, музыки / гармоники).

(3) Или это положения, принимаемые в начале изучения данной науки, но без убежденности в их истинности – таковая устанавливается либо в другой науке, либо в той же науке, но позже. Если изучающий принимает данные положения при склонности к признанию их истинности, то они обозначаются как (3.1) «тезисы» (*'усӯл маӯḍӯ'ā*, сокр. *'аӯḍā'*)[637]. А если у изучающего имеется противоположное им мнение, то это – (3.2) «постулаты» (*муṣāдарāт*)[638] [5, 2.6, с. 155–161; 1.12, с. 110–116].

4. Общая физика

Раздел «[Общая] физика», которым открывается естественнонаучная часть «Исцеления», соответствует аристотелевскому сочинению «Физика»[639]. Последнее состоит из восьми книг, в которых сначала исследуются принципы (начала) и причины любых природных сущностей (кн. 1–3), а потом общие проблемы движения (кн. 4–8). В авиценновском же трактате выделяются четыре книги: первая из которых посвящена первой теме, остальные три – второй.

Принципы физических тел

(а) Об объекте физики и ее принципах[640]

Физика, или естественная наука (*аṭ-ṭабӣ῾иййāт*, *аль-῾ильм аṭ-ṭабӣ῾ӣ*, *῾ильм аṭ-ṭабӣ῾иййӣн*), представляет собой частную (*джуз'ӣ*) науку – сравнительно с наукой универсальной (*куллӣ*), каковой выступает метафизика-теология. Объектом (*маўдӯ῾*) для физики служит чувственное (*маḥсӯс*) тело (*джисм*) постольку, поскольку оно находится в состоянии изменения (*тагаййур*), [движется или покоится][641].

Как и всякая частная наука, у физики имеются принципы (начала; ед. *мабда'*), бытие которых не доказывается в рамках данной науки, ибо они или являются очевидными, или доказываются, но не в самой этой науке, а в универсальной науке. Благодаря таким началам естественные тела конституируются как субстанции. Физика же призвана изучать самостные акциденции (*а῾рāḍ з̄āтиййā*) этих тел, их сопутствующие / конкомитанты (ед. *лāз̣ҳиḳ*), т. е. вторичные характеристики, связанные с качеством, местом, временем и прочими акциденциями из числа девяти категорий.

Относительно самих принципов физика, принимая их бытие как тезис (*ваḍ῾*), дает представление (*таṣаввур*) об их сущности (*māхиййā*). Это касается принципов, общих для всех естественных (природных, физических; ед. *ṭабӣ῾ӣ*) вещей. Но если имеются принципы, свойственные лишь некоторым из них, [например, душа], то не исключено, чтобы физика не только дала

представление об их сущности, но и обосновала их бытие [10, 1.1, с. 1–8][642].

(б) Перечисление принципов[643]

Естественное тело (*джисм ṭабӣʻӣ*) есть субстанция (*джаўхар*), в которой можно вообразить три перпендикулярных друг другу измерения (ед. *имтидāд*, *буʻд*, *ḳуṭр*) – длину, ширину и глубину[644].

Для естественного тела как естественного тела имеются определенные принципы / начала (ед. *мабда'*), а как возникающего–уничижающегося (и вообще изменяющегося) – дополнительные принципы. Среди принципов, благодаря которым реализуется его телесность, есть такие, каковые выступают частями его бытия и наличествуют в его самости, и именно они более достойны называться принципами[645].

Этих принципов два, один из которых схож с деревянными досками по отношению к кровати, другой – с ее конфигурацией[646]. Первый называется «гиле» (*хайӯля*)[647] и подобными именами, второй – «формой» (*сӯрä*).

Строго говоря, гиле обозначается различно, в зависимости от аспекта рассмотрения:

(1) «гиле» – поскольку потенциально (*би-ль-ḳуввä*) способна принимать (а. *ḳāбилъ*) некоторую форму или некоторые формы[648];

(2) «субстратом» (*маўдӯʻ*)[649] – поскольку актуально (*би-ль-фиʻль*) носит (а. *ḥāмиль*) данную форму;

(3) «материей» (*мāддä*), или «веществом» (*ṭы̄нä*) – поскольку она общая для различных[650] форм;

(4) «стихией» (*'усṭуḳусс*)[651] – поскольку на ней заканчивается деление составного, так что она оказывается простейшей частью, способной принимать данную форму;

(5) «элементом» (*ʻунṣур*) – поскольку от такового начинается обратный процесс образования составного[652].

Таковы принципы, входящие в конституцию (*ḳывāм*) тела.

У тела есть также действующие (*фāʻилъ*) и целевые (*гāʼийä*) принципы. Действующие суть те, которые запечатлевают в теле принадлежащую ему форму, посредством формы конституируя[653] материю, а посредством этих двух конституируя составное таким

образом, что оно действует благодаря своей форме и претерпевает благодаря своей материи[654].

Целевые – те, ради каковых означенные формы запечатлеваются в материи.

Для тел, возникающих [во времени] (ед. *кā'ин*), т. е. для тел подлунного мира, имеется еще один, третий принцип – «лишенность» (небытие, отсутствие; араб. *'адам*, греч. sterēsis); ибо если бы вещи не предшествовало ее небытие, то она оказалась бы извечной, а не возникающей. Но речь идет не об абсолютном небытии, любой лишенности, но только о такой, что сочетается с возможностью / потенцией появления соответствующей формы в данной материи: человек возникает не от любой нечеловечности, но от не-человечности, которая способна стать человечностью[655]. Возникновение имеется посредством формы, а не лишенности; уничтожение – посредством лишенности, а не формы[656] [10, 1.2, с. 13–18].

В настоящей главе (1.2) Ибн-Сина критикует распространенное [среди перипатетиков] учение о тяготении (*шаўқ*) гиле к форме и уподоблении гиле женщине, а формы – мужчине [10, с. 20–21][657].

(в) О характере общности принципов[658]

Применительно к принципам общность (*иштирāк*) понимается в двух смыслах: как нечто нумерически единое или как нечто общее / универсальное.

В первом смысле общим действующим принципом будет тот, который производит первое действие, за коим следуют все остальные действия (как тот, который дарует первой материи первую телесную форму); а общим целевым принципом – тот, к которому стремятся все естественные вещи.

Если есть у естественных вещей такой общий действующий принцип, то он не может быть естественным, иначе этот принцип оказался бы принципом для самого себя; посему такой принцип исследуется не в физике, [а в метафизике-теологии]. Так обстоит дело и с общим целевым принципом, если будет установлено существование подобного принципа[659] [10, 1.2, с. 15–16].

Обращаясь к вопросу об общности применительно к трем внутренним принципам, следует сказать, что среди тел, как будет показано [в разделе «Возникновение и уничтожение»], есть такие, которые подвержены возникновению–уничтожению, т. е. облекаются в одни формы и снимают другие, тогда как другие не знают возникновения–уничтожения – бытие их вызвано [атемпоральным] творением (*ʾибдāʿ*)[660].

Раз так, то в первом смысле у естественных тел нет общей гиле, ибо одна и та же материя не может оказаться порой способной принимать форму тленных вещей, а порой – нетленных. Но возможно, чтобы имелась общая гиле для возникающих–уничтожающихся тел, которые, уничтожаясь, переходят одно в другое и которые возникают друг из друга, как это будет видно[661] в отношении тех четырех, что называются «стихиями» – [земли, воды, воздуха и огня]. Такая общая гиле [своим бытием] обусловлена [атемпоральным] творением (*ʾибдāʿ*), не возникает и не уничтожается, иначе она нуждалась бы в иной гиле, которая предшествовала бы ей и была бы общей.

Что до формального принципа, то, видимо, общим является только форма телесности (*аḍ-ḍӯрä аль-джисмиййä*)[662].

А из самого понятия о лишенности следует, что не может быть такой лишенности, которая была бы общей всему естественному.

Но если общность берется во втором значении, т. е. просто как универсальность, то все три означенных принципа будут общими для всех возникающих–изменяющихся вещей, ибо у любой из них есть гиле, форма и лишенность. В таком аспекте о самих этих принципах говорится, что они не возникают и не уничтожаются. К соответствующим индивидам все три принципа, как и сам «принцип», прилагаются не унивокативно, а модулированно.

Поскольку, как было показано, физика не занимается действующими и целевыми принципами, которые общие (в первом смысле) для всех естественных вещей, то нам следует здесь обратиться к рассмотрению того действующего принципа, каковой общий для них [во втором смысле] и каковой именуется «природой / естеством»[663] [10, 1.3, с. 21–25][664].

(г) Определение природы[665]

В физике принимается как постулат тезис, который доказывается в метафизике-теологии[666], – о том, что движущиеся тела совершают свои движения / действия благодаря наличествующим в них силам (ед. *ḳуввä*), которые служат принципами (ед. *мабда'*) этих движений. Среди таких есть (1) сила, от которой действие исходит единообразно, но без воления (*'ирāдä*) с ее стороны; (2) сила, от которой исходит единобразное действие, но с волением; (3) сила, движущая разнообразно, но без воления; (4) сила, движущая разнообразно, но с волением. Аналогичные деления имеются и в отношении покоя.

Первая сила – это как в случае с падением камня и его остановкой в центре [Земли / Вселенной], и таковая называется «природой / естеством» (*ṭабī'ä*). Вторая – как в случае с вращением солнца, и таковая называется «небесной душой» (*нафс фалякиййä*). Третья – как в случае с действиями растений, и таковая называется «растительной душой» (*нафс набāтиййä*). Четвертая – как в случае с действиями животных (в смысле живых существ вообще), и таковая называется «животной душой» (*нафс ẖайавāниййä*).

Порой наименование «природа» прилагают к любой силе, от которой без воления исходит ее действие, и тогда растительная душа будет природой; в иной раз так именуют любое действие, исходящее без раздумья (*равиййä*) и выбора (*иẖтийāр*), так что о пауке говорят, что он плетет паутину «по природе» (*би-ṭ-ṭибā'*); то же самое говорится и в отношении подобных животных.

Но здесь, [в общей физике], природа будет рассматриваться только в первом смысле.

Бытие природы не очевидно[667]. Для физики оно служит принципом, который доказывается в первофилософии[668]; но в физике раскрывается понятие о ней. И она была определена [Аристотелем] как «первый принцип движения и покоя для того, чему он присущ самостно (*би-ẓ-ẓāт*), а не акцидентально (*би-ль-'араḍ*)»[669].

Слова «принцип движения» подразумевают действующий принцип; «первый» – ближайший, непосредственный (душа может выступать в качестве некоторых движений соответствующих организмов, но опосредованно); описание «чему он присущ» при-

звано отличить природу от искусства / ремесла и от действия по принуждению (*ḳаср*); «самостно» трактуют двояко[670], относя его или к движущему (природа движет не на манер принуждения), или к движимому (им природа движет не извне); двояко относят и «акцидентально» – к природе или к движимому. В первом случае это означает, что природа движет сущностным образом (*би-ль-ḫаḳы̄кä*), а не акцидентальным (не на манер движения находящегося на корабле благодаря движению корабля). Во втором случае подразумевается, что если природа движет, например, статуей, то она (природа) движет ею акцидентально, поскольку самостно она движет именно медью, а не самой статуей – статуя как таковая не движется по природе (не как движется камень). Вот почему врачевание не относится к природе, если врач лечит себя, ибо оно присуще ему не как больному, а как врачу [10, 1.5, с. 29–32].

Далее (с. 32–34) в данной главе критикуется предложенное [Иоанном Филопоном] дополнение к аристотелевскому определению: «Природа – это сила, пронизывающая тела, дарующая формы и фигуры и служащая принципом…».

(д) Об отношении природы к материи, форме и движению[671]

У всякого тела есть природа, материя, форма и акциденции. Природа есть та сила, от которой исходит самостно присущее телу движение или изменение, равно и покой и постоянство; форма – его сущность (*ма̄хиййä*), благодаря чему оно есть то, что есть; материя – носитель его сущности; акциденции – вещи, которые, после облечения материи тела в форму и реализации его [таким образом] в аспекте видовой принадлежности, оказываются неотлучно присущими (*ля̄зим*) ему или же привходящими к нему извне.

Природа объекта может быть тождественна его форме, как это имеет место в отношении простых тел: природа воды, например, тождественна той ее сущности, благодаря которой она есть именно вода. Она выступает природой в плане исходящих от нее действий (например, холод и тяжесть), но формой в аспекте того, что она конституирует вид (*наў‘*) воды. Такие действия непременно вытекают из этой природы, если нет препятствия.

В составных (ед. *мураккаб*) же телах природа является как бы частью формы, а форма не исчерпывается ею. Так, например, человечность включает в себя и силы природы, и силы растительной души, и силы животной души, и разум.

Среди акциденций есть такие, которые привходят извне, другие же привходят со стороны собственной субстанции тела.

Порой акциденции следуют за материей, как в случае с чернотой эфиопа; в иной же раз – за формой, наподобие проницательности или радости, которые сопутствуют именно душе.

«Природа» в подлинном смысле – это та, о которой мы упомянули. Из сказанного явствует различие между ней и формой; еще яснее ее отличие от движения. Правда, термин «природа» употребляется во многих значениях, среди которых выделяются три: указанный выше принцип [движения]; субстанция (*джаўхар*) вещи; самость (*зāт*) вещи. Отсюда расхождения во мнениях о соотношении природы, материи и формы. Некоторые древние философы (включая Антифонта, о котором упоминает Первоучитель[672]) некорректно отождествляли природу с материей и полагали, что именно благодаря ей (а не форме) конституируется субстанция.

Раз простые тела (земля, вода, воздух и огонь) актуально суть таковые именно благодаря форме, а не материи (иначе они не различались бы), то отсюда явствует, что природа не является материей, что в простых телах она служит формой, что сама по себя она представляет одну из форм, а не одну из материй. В составных же телах данная природа оказывается недостаточной для обеспечения сущности, и для этого нужны дополнительные вещи, разве только полную форму вещи не называть природой – тогда о ней и об упомянутом выше принципе термин «природа» будет сказываться лишь омонимически. Что касается движения, то оно дальше всех отстает от того, чтобы служить вещам в качестве их природы, ибо, очевидно, оно привходит в случае недостатка и чуждо субстанции [10, 1.6, с. 34–37][673].

(е) О соотношениях между четырьмя причинами[674]

В одном аспекте действователь выступает причиной (*сабаб*) для цели, ибо именно он делает ее сущей; в свою очередь, и цель

в некотором аспекте выступает причиной для действующего, поскольку тот действует ради нее, иначе он бы не действовал, так что именно она движет действователя к бытию действователем. Но действователь служит причиной (*‘иллӣ*) не для становления цели целью, не для сущности (*māхиййӣ*) цели как цели, а для бытия (*вуджӯд*) этой сущности среди реалий (*фӣ аль-’а‘йāн*); цель же служит причиной для становления (*каӯн*) действователя действователем, а следовательно – для его становления таким образом причиной, тогда как действователь не является причиной для цели в аспекте ее становления причиной. Это еще будет разъяснено в первофилософии[675].

Действователь и цель суть словно не-ближние (*гайр қарīб*) принципы для причиненного составного, потому что действователь или готовит материю [к принятию формы], таким образом выступая причиной для осуществления ближней к причиненному материи, а не ближней причиной для причиненного, или дарует материи форму, служа причиной для осуществления ближней формы. Цель служит причиной для действователя как действователя, а также причиной для формы и материи – посредством приведения в движение составного действователя.

Следовательно, ближние к объекту принципы – это гиле и форма, ибо между ними и объектом нет посредствующего, но они служат ему причинами в качестве двух частей, которые без посредника конституируют его, хотя каждая из них конституирует его по-своему, будучи иной причиной, нежели другая.

Но бывает так, что и материя, и форма оказываются опосредованной и неопосредственной причиной, но с двух разных точек зрения. Для материи это имеет место, когда составное представляет собой не вид (*наӯ‘*), а просто разряд (*сынф*)[676], т. е. если форма берется не в собственном смысле слова, а в значении просто акцидентального модуса (*хай’ӣ ‘арāḍыййӣ*), и тогда материя будет конституировать[677] самость данной акциденции (той, благодаря каковой означенный разряд конституируется как разряд), таким образом выступая в качестве некоторой причины для причины; однако если здесь материя рассматривается как часть составного, как материальная причина для него, то между ними не будет посредника.

Что же касается формы, то если она является истинной формой (т. е. принадлежит к категории субстанции) и действительно конституирует материю (а материя есть причина для составного), то эта форма служит причиной причины составного; однако, если здесь форма берется как часть и формальная причина для него, то между ними не будет посредника.

Поэтому, когда материя выступает в качестве причины для причины составного, она не служит таковой как материальная причина составного; и когда форма выступает в качестве причины для причины составного, то она служит таковой не как формальная причина составного[678].

Случается и так, что одна и та же сущность оказывается и действователем, и формой, и целью. Так, в отце имеется принцип порождения человеческой формы из семени; притом это не всё, что у отца, но только его человеческая форма – в семени заключена лишь эта форма. Но цель, к которой движется семя, есть не что иное, как сама эта человеческая форма. Однако, поскольку эта форма вместе с материей конституируют человека как вид, она служит формой; поскольку движение семени завершается на ней, она есть цель; и поскольку с нее [как семени] начинается образование, она есть действователь.

Другими словами, если таковая берется в ее отношении к материи и составному, она служит формой; если берется в ее отношении к движению, то иногда она служит целью, а иногда – действователем: целью, раз движение завершается на ней (в качестве имеющейся у сына формы), действователем – раз движение начинается с ней (в качестве имеющейся у отца формы) [10, 1.11, с. 53–54].

(ж) О модусах причин[679]

Каждая из [четырех] причин бывает самостной (*би-з̲-з̲а̄т*) или акцидентальной (*би-ль-ʻарад̠*)[680], ближней (*к̠арӣб*) или отдаленной (*баʻӣд*), частной (*х̲а̄с̠с̠*) или общей (*ʻа̄мм*), партикулярной (*джуз'ӣ*) или универсальной (*куллӣ*), простой (*басӣт̠*) или составной (*мураккаб*), потенциальной (в потенции / возможности; *би-ль-к̠уввӓ*) или актуальной (в акте / действительности; *би-ль-фиʻль*); встречаются и комбинации таковых.

1. В случае с действующей причиной (*ʻилля фāʻиля* / *фāʻилийя*) самостной выступает, например, врач, поскольку он лечит, или огонь, поскольку он нагревает; акцидентальной – скамония, когда оказывает охлаждающее действие[681], или человек, когда удаляет столб из-под свода, а тот обрушивается[682], или камень, когда ранит встречающуюся на пути его падения чью-то голову, или врач, когда он строит.

Ближний действователь – тот, между которым и объектом действия нет посредника, например, сухожилие при движении конечностей; отдаленный – это, например, душа при движении конечностей.

Частный действователь – это, например, лекарство, которое принимает Зайд для выздоровления своего тела; общий – свежий воздух, дарующий здоровье многим.

Партикулярный – индивидуальная причина для индивидуального причиненного (например, конкретный врач для конкретного лечения) или видовая причина по отношению к равнопорядковому по общности (врач для лечения); универсальный – когда причина более общая сравнительно с причиненным (врач для конкретного лечения).

Простой – когда действие от одной-единственной действующей силы (например, телесные силы в аспекте притягивания или отталкивания)[683]; составной – когда действие исходит от нескольких сил одного вида (как в случае со множеством людей, управляющих кораблем) или разных видов (например, голод, вызванный действием и притягивающей силы, и силы ощущающей).

Актуальный – огонь по отношению к горящему в нем; потенциальный – огонь по отношению к тому, что еще не горит в нем, но способный к этому. Притом потенция бывает отдаленной (как способность к письму у младенца) и ближней (как способность к письму у владеющего письменными навыками).

Читателю предоставляется самому комбинировать означенные модусы одни с другими.

2. Самостная материя – это, например, горючее для воспламенения. Акцидентальная же имеет разные типы: когда материя берется вместе с формой как субстрат для другой, сменяющей формы (вода как субстрат воздуха); или когда субстрат берется вместе

с формой, которая не обусловливает бытие субстрата субстратом, но которая не противоположна другой (как в случае с врачом, который лечит самого себя, – он лечится не в качестве врача, а в качестве больного, и в данном случае он именно как больной выступает субстратом лечения, а не как врач).

Ближний субстрат – органы для тела; отдаленный – смеси, а тем более элементы[684].

Частный – человеческое тело для души; общий – деревянная [доска] для ложа, стула и др.

Партикулярный – данная деревянная [доска] для данного стула; универсальный – деревянная [доска] для данного стула.

Простой – гиле для всех вещей или деревянная [доска] для деревянных вещей; сложный – смеси для человеческого тела или ингредиенты противоядия.

Актуальный – тело человека по отношению к его форме; потенциальный – сперма для указанной формы или необработанное дерево для данного стула. Здесь также потенция бывает ближней и отдаленной.

3. Самостной формой является, например, облик стула для стула; акцидентальной – белизна или чернота для него.

Ближная форма – это, например, квадратность для квадрата; отдаленная – многоугольность.

Частная форма не отличается от партикулярной; такова, например, дефиниция объекта, его дифференция или собственное; общая / универсальная – род для собственного.

Простая форма – форма воды или огня; составная – форма человека.

Актуальная форма хорошо известна; потенциальная – это, в некотором аспекте, взятая вместе с лишенностью потенция.

4. Самостная цель – это та, к чему именно стремится естественное или произвольное движение, как, например, принятие лекарства ради достижения здоровья. Акцидентальная же бывает разных типов: преследуемая, но не ради нее самой (как измельчение лекарства для питья, которое, в свою очередь, производится ради обретения здоровья); непременно сопутствующая цели (испражнение по отношению к еде) или акцидентально привходящая к ней (изящность по отношению к спорту); случайно попадающаяся

на пути движения (как в случае с ранением головы от падающего камня или с попаданием в человека стрелы при нацеливании в птицу).

Ближняя цель – например, выздоровление благодаря лекарству; отдаленная – радостная [жизнь] благодаря ему.

Частная – встреча Зайда со своим другом таким-то; общая – выведение желчи как цель для настойки из верблюжьей колючки и настойки из фиалки.

Партикулярная – поимка Зайдом скрывающегося должника; универсальная – его возмездие обидчику вообще.

Простая цель – питание ради насыщения; сложная – ношение шелка ради изящества и для защиты от вшей.

Актуальная и потенциальная цели подобны актуальной и потенциальной формам [10, 1.12, с. 55–59].

(з) О случайности[685]

Относительно обеих крайностей во взглядах на случайность, встречающихся еще у древнейших [философов][686], мы говорим следующее. Вещи происходят или всегда (а. *дā'им*), или по большей части (*фī 'акс̱ар аль-'амр*, *'акс̱арī*; например, при встрече с сухими дровами огонь воспламеняет их), или в равной степени (*би-т-тасāвī*, как в случае с сидением или вставанием Зайда), или по меньшей мере (*'аля-аль-'аḳалль*, *'аḳаллī*; например, наличие у человека шести пальцев).

1. Разница между происходящим всегда и происходящим по большей части заключается в том, что первое никогда не встречает препятствия, а второе иногда встречает – посему при устранении препятствия оно осуществляется. В естественных вещах это очевидно. А волительные вещи таковы, что если воля – воля твердая и окончательная, если органы готовы двигаться и подчиняться, если нет причин, препятствующих ее осуществлению или ослабляющих решимость, и если задуманное достижимо, то ясно, что не достичь его невозможно.

Поскольку о всегда происходящем не говорят как о возникшем случайно (*би-ль-бах̱т*) / «по совпадению» (*би-ль-иттифāḳ*), то

точно так же не следует это говорить и о происходящем по большей части, ибо они одинаковы по статусу.

2. Значит, «случайное» относится только к происходящему в равной степени или в меньшей части. Но такие вещи могут быть в известном смысле и необходимыми (*ва̄джиб*). Ибо если, допустим, в кисти руки у зародыша материи оказалось больше, чем затрачивается на пять пальцев, а созидающая сила нашла в природной материи полную предрасположенность к принятию действия, то там с необходимостью должен образоваться лишний палец[687].

И вообще: если вещь сама по себе неожидаема (поскольку она не всегда происходит и не по бóльшей части), то приведшую к ней причину правомерно называть «случайностью» (*бах̲т*, *иттифа̄к̲*), если такая причина способна приводить к означенной вещи, хотя и не всегда и не по большей части; но если ей никак не свойственно приводить к подобной вещи, то последнюю нельзя называть «случайной». Так, например, о сидении Зайда во время лунного затмения некорректно сказать, что это сидение случайно оказалось причиной для затмения, но правомерно сказать, что сидение случайно совпало с затмением: сидение оказывается не причиной для затмения, а акцидентальной причиной для реализации одновременно с затмением. Случайной причиной для данного события служит только такая вещь, которая способна привести к нему, но не всегда и не по большей части, так что, если бы действователь был осведомлен о ходе движений во Вселенной и если бы он оказался способным выбирать, то он мог бы сделать сие своей целью: знал бы идущий на рынок, что по дороге встретит должника, он ориентировался бы на это как на цель; тогда как случайностью является встреча с должником не подозревавшего о такой встрече.

Отсюда явствует, что случайные (*иттифа̄кыййӑ*) причины таковы, что там, где они бывают, то оказываются ради чего-то; но действующими причинами они служат акцидентальным образом (*би-ль-ʻараḍ*), и сами эти цели суть акцидентальны. Другими словами, случайность, будучи акцидентальной причиной, не вызывает (г. *ʼаўджаба*) причиненное ни всегда и ни по большей части; и у той вещи, на достижение которой она направлена, нет такой причины, которая самостным образом (*би-з̲-з̲а̄т*) вызывает ее.

3. Случайная причина может привести к самостной своей цели, но может и не привести к ней: так, например, разбивший голову при своем падении камень может как остановиться на этом, так и опуститься далее к своему месту (на земле). Если причина достигнет своей естественной цели, то по отношению к ней она будет самостной, а по отношению к акцидентальной цели окажется случйной. Если же она не достигнет этой естественной цели, то по отношению к акцидентальной цели данная причина будет случйной (как и сама сия цель), а по отношению к самостной цели окажется тщетной (*бāṭыл*; так говорят, в частности, когда человек принимает слабительное, но это не приносит ему облегчения).

О тех вещах, о которых порой думают, будто они бесцельны, притом и не случайны, а наподобие [пустой] забавы (*ʻабас*; например, теребление бороды), речь пойдет в первофилософии[688].

4. «[Случайное] совпадение» (*иттифāḳ*) – более общее понятие сравнительно со «[случайным] везением» (*баx̱т*). Последнее словно прилагают только к тому, что приводит к значительной вещи, исходящей от воли разумного взрослого лица, а в отношении других вещей оно употребляется лишь метафорически. Обо всем же, принципом чего является природа, не говорится как о возникающем по случайности (*баx̱т*), а скорее как о возникающем самопроизвольно (спонтанно; *мин тильḳā' нафси-х*)[689].

У одной и той же случайной (*иттифāḳы̄*) причины может быть неограниченное множество случайных целей [10, 1.13, с. 60–67].

5. В разъяснение ошибок сторонников учения о случайности как о принципе Вселенной можно указать, что случайность (*иттифāḳ*) может быть описана как акцидентальная цель для чего-то естественного, волительного или насильственного, а последнее восходит к естеству / природе или воле, так что по своей самости природа и воля предшествуют случайности – если нет естественных или волительных вещей, то не бывает и случайности.

[Раз естественные и волительные причины первее случайности, раз к своим целям естественные и волительные вещи направляются самостным образом, а не акцидентальным, и случайность есть нечто привходящее к ним, и раз случайные цели являются акцидентальными целями, то бытие мира – не случайное][690]. Случайность же причастна к возникновению естественных вещей,

но именно по отношению к отдельным индивидам [и поскольку в расчет не принимаются охватывающие эти индивиды принципы, делающие необходимым их характер].

О том, что природа действует не случайно, свидетельствует тот факт, что если на один и тот же участок земли упадут пшеничное зерно и зерно ячменное, то из пшеничного зерна непременно вырастает пшеница, а из ячменного – ячмень.

Очевидно и то, что цели, исходящие из природы, когда ничто ей не препятствует, все имеют подобающие им совершенства и представляют собой блага; и что если природа ведет к чему-нибудь вредному, то это бывает лишь в меньшей части, поэтому-то в таких случаях и спрашивают: «Что случилось с отростком пальмы, что он зачах?», «Почему у женщины произошел выкидыш?»

Происходили бы вещи по случайности, непонятно было бы, почему из пшеничного зерна не вырастает ячмень? Почему не появляется дерево, состоящее из смоковницы и оливы? Почему по большей части виды (ед. *наў ʻ*) сохраняются?

И еще: замечая препятствие действию природы или некоторую слабость в ней, мы стараемся помочь ей посредством искусства, наподобие того как делает врач, убежденный, что с устранением препятствия и укреплением силы природа организма возвращается к действию, присущему ей при нормальном состоянии организма.

6. Из отсутствия у природы способности к обдумыванию (*равиййа*)[691] вовсе не следует, что у ее действий нет цели, ибо размышление не делает действие целенаправленным, но выделяет (г. *ʻаййана*) действие, выбираемое из нескольких возможных, каждое из которых имеет свою цель. Даже душа, будь она свободной от различных и противоборствующих побуждений, производила бы, и без какого-либо размышления, единообразное действие, [как то имеет место в случае с душами небесных сфер и исходящими от них равномерными круговыми движениями]. И на примере искусств, в целенаправленности которых никто не сомневается, легко видеть это: стал бы искусный писец размышлять над каждой буквой – как ее писать, он бы сбился с толку.

Относительно деформаций (например, рука с лишним пальцем) и подобных им явлений следует отметить, что некоторые из них

связаны с недостатком, уродством и отставанием от естественного хода, а другие – с избытком. Связанные с недостком и пороком суть отражают недействие, вызванное ослушанием со стороны материи. Мы же не гарантируем, что природа способна двигать любую материю в сторону цели или что у ее недействий имеются цели; мы настаиваем лишь на том, что ее воздействия на послушные ей материи – целенаправленны.

Целенаправленным является и наличествующий в мире порядок увядания (*зубӯль*), [включая смерть (*маўт*)]. Ибо для этого процесса есть и самостная причина – теплота, и акцидентальная причина – природа; и у каждой из них своя цель. Теплота стремится к выпариванию влаги, приводя к разрушению материи, и эта цель самостна для теплоты. А наличествующая в теле природа стремится к его сохранению, по мере возможности снабжая его [необходимой материей]; но под конец это снабжение с каждый разом будет менее эффективно, так что означенное сокращение снабжения служит акцидентальной причиной для процесса увядания. Если смерть и не полезна по отношению к конкретному Зайду, то она выступает необходимой целью для общего порядка во Вселенной[692]. В разделе о душе будет указана и некоторая цель, к каковой ведет смерть [как нечто необходимое для вечной жизни][693].

Что же касается деформаций, связанных с избытком (*зийāдā*), [как в случае с шестым пальцем], то данный излишек природа придает той форме, которая заслуживает его благодаря заключенной в ней предрасположенности, а не оставляяет ее. Следовательно, у действия природы в отношении материи имеется некоторая цель, хотя эта цель и вызывается случайной неестественной причиной [10, 1.13, с. 67–75][694].

Послесловие
Об авиценновской версии метафизики

Энциклопедия «Исцеление» представляет собой жанр философских «сумм», введенный, по всей видимости, Ибн-Синой[695] и впоследствии получивший широкую популярность в средневековой культуре. Труд призван охватить предшествующую научно-философскую мысль, дополненную идеями автора. В его же основу положены сочинения Аристотеля[696].

В предисловии к своему труду философ пишет, что он сюда включил все значимое из книг древних мыслителей; а если что-то таковое помещено здесь на другом месте, нежели у тех авторов, то именно потому, что означенное место более подходящее для него; «и ко всему этому я добавил вещи, к которым я пришел собственным размышлением, особенно в физической науке и последующей за ней[697], а также в логике» [1, 1.1, с. 9–10].

Автор «Исцеления» позиционирует себя в качестве аристотелика, называя перипатетиков «товарищами по цеху» (*аш-шуракā' фī ас-ṣынā'ӣ*) [1, 1.1, с. 10]. К самому Аристотелю он питает глубочайшее уважение[698], обычно обозначая его не иначе как «первоучитель» (*аль-му'аллим аль-'авваль*)[699] и, соответственно, к его сочинениям по той или иной дисциплине он отсылает как к «первоучению» (*ат-та'лīм аль-'авваль*). На страницах «Исцеления» неоднократно звучит заявление, что автор старался, насколько то было возможно, следовать Первоучителю.

Но вместе с таким подчеркнутым пиетизмом Ибн-Сина, как увидим ниже, был весьма далек от любого эпигонства. Для себя перипатетизм он считал наиболее пригодным толком в случае, если возникнет не-

обходимость в определении своей аффилиации [53, с. 3; 53[a], с. 51]. Однако философ критиковал, и порой весьма резко, современных ему перипатетиков, упрекая их в догматизме и экслюзивизме[700].

Как подчеркивает Ибн-Сина во введении к «Исцелению», это сочинение составлено с определенной снисходительностью к перипатетикам[701]. В написанной же позже «Логике восточников» автор пишет, что при изложении перипатетического учения он не только дополнял его и развивал дальше, но часто закрывал глаза на его слабые места; а если открыто и выражал несогласие с тем или иным положением, то только в отношении вещей, которые совсем невозможно было терпеть [53, с. 3; 53[a], с. 51].

Выше, в Предисловии к переводу, было указано, что данная в «Исцелении» сумма разных научно-философских дисциплин как единой целостной науки одновременно является первой в истории перипатетизма систематизацией корпуса сочинений Стагирита. По замечанию Дж. Барнса, хотя этот корпус и не предстоит в качестве *Encyclopaedia of Unified Science*, но в нем встречается достаточно высказываний Аристотеля, выражающих его ориентацию на такую энциклопедию, которая была бы построена согласно логической методологии «Второй аналитики» [257, p. XII]. Стагирит словно завещал своим последователям реализовать такой замысел на основе его обширного наследия; но перипатетики последующих поколений на протяжении целых тринадцати веков оставались как бы глухи к зову учителя, практически ограничиваясь лишь комментаторской деятельностью. «Революционный разрыв» с означенной традицией, как указывает Д. Гутас, суждено было осуществить именно Ибн-Сине [274, p. 228, 364].

Работая над «Исцелением», автор прежде всего стремился реализовать методологические установки, которые были намечены Аристотелем во «Второй аналитике» [86, 1.7 и 1.10], но таковыми он сам не вполне руководствовался при разработке той или иной философской дисциплины, включая метафизику. В соответствии с этой методологией Ибн-Сина в разделе «Доказательство» говорит, что у всякой науки / эпистемы имеются: (1) объект (*маўдӯʿ*); (2) «искомые» (*маṭлӯбāт*, *маṭāлиб*, ед. *маṭлӯб*), или – выражаясь современным науковедческим языком – «предмет», т. е. свойства этого объекта, которые доказываются в дан-

ной науке; (3) начала / принципы (ед. *мабда'*), исходя из каковых ведется доказательство[702]. Само же доказательство – аподиктическое (*бурха̄н*), т. е. логически правильно построенное дедуктивное (силлогическое) умозаключение, чьи посылки носят достоверный и необходимо истинный характер.

Помимо того, что Ибн-Сина не только пропустил аристотелевское наследие через призму этой методологии, он должен был также согласовать нередко встречающиеся в сочинениях Стагирита разные трактовки тех или иных вопросов. Такая двухаспектная деятельность является первой, малой, из трех осуществленных автором «Исцеления» гармоний – гармонией Аристотеля с самим собой.

Вторую – среднюю гармонию составляет синтез перипатетической школы с платоновско-неоплатоновской.

Третья – большая гармония связана с упоминавшейся в предисловии интеграцией означенной античной философской традиции в монотеистическую / исламскую культуру[703].

1. Метафизика как онто-теология

1.1. Система философских наук

(а) Сущность философии

В арабо-мусульманской литературе классического ислама философия обозначалась не только арабизированным термином *фальсафӓ*, согласно этимологии греческого philosophia понимаемым в смысле «любови к мудрости» (*хубб аль-ḥикмӓ*)[704], но и арабским термином *ḥикмӓ*, «мудрость»[705]. Соответственно этому философы именовались и как *фала̄сифӓ* (ед. *файласӯф*), и как *ḥукама̄'* (ед. *ḥака̄м*), «мудрецы».

Термин *ḥикмӓ* фигурирует в Коране, десяток раз рядополагаясь ниспосланному «Писанию» (2:129; 3:48; 4:54; и др.), а в одном айате здесь говорится: «Кому дарована мудрость, тот поистине обрел благо (*ḫайр*) великое» (2:269). Этот айат Ибн-Сина фактически цитирует в «Основах мудрости» (*'Уйӯн аль-ḥикмӓ*) [31, с. 17; 31[a], с. 611], и именно означенный термин обычно употребляется

в авиценновских сочинениях, включая «Спасение» и «Указания и напоминания». В «Исцелении» же употребляются оба термина – «мудрость» и «философия», хотя порой автор словно прилагает «мудрость» исключительно к метафизике / теологии[706], как бы различая у этого термина общий смысл и собственный.

В своей энциклопедии вопрос о сущности философии и входящих в нее дисциплинах Ибн-Сина затрагивает дважды, но вкратце: в начале первого раздела («Введение») логической части, говоря о статусе логики [1, 1.2], и в начале последней части, при рассмотрении предмета метафизики-теологии (гл. 1.1 и 1.3). Подробнее на этом вопросе он останавливается в более раннем трактате – «Разделы рациональных наук» [38].

Как пишет Ибн-Сина во «Введении», «цель (*гараḍ*) философии состоит в постижении (г. *ваḳафа*) сущности (*хаḳыīкä*) всех вещей в той мере, в каковой это посильно человеку» [1, 1.2, с. 12]. Данная трактовка в целом соответствует сказанному в аристотелевской «Метафизике» о софии / мудрости (см., например: [81, 1.1–1.2, с. 67–68]). Но акцентируя внимание на религиозном аспекте философии, мусульманский мыслитель подчеркивает, что все философские науки имеют одну общую пользу – совершенствование человеческой душой, подготавливающее ее к потустороннему, посмертному счастью (1.3, с. 35)[707].

С авиценновской точки зрения, философия выражает внутренний, глубинный смысл богоданной / ревелятивной религии, имея тот же источник, что и последняя – Божье откровение (см. ниже: П 4.3). Как увидим ниже, единство философии и религии отмечается Ибн-Синой в рамках рассуждения об обеих частях философии – и теоретической, и практической. В этом же духе обзор философских наук в трактате «Разделы рациональных наук» завершается такими словами: «Отсюда явствует, что ни один из разделов мудрости не содержит в себе ничего такого, что противоречило бы религии (*аш-шар‘*); посему кто, причисляя себя к ней, отклоняется от религиозного пути, то его заблуждение проистекает из-за него самого, из-за его неспособности и нерадивости, а не потому, что сама эта дисциплина (*сынā‘ä*) причиняет сие, – нет же, она непричастна (*барī’ä*) к таковым» [38, с. 118].

Фундаментальная для ислама (и для монотеистической традиции вообще) идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему (см. примеч. 912)[708] служила для Ибн-Сины своего рода онтологической парадигмой. Таковая четко проступает и в авиценновском обзоре тематики метафизики-теологии в прологе к этому разделу (гл. 1.4), и в названии соответствующей главы (гл. 10.1) – «Об исхождении и возвращении» (фактически оно отражено и в названии девятой книги – «Исхождение / *ṣудӯр* вещей от Первопромысла и их возвращение / *ма'ād* к Нему»).

Близкое название носит один из самых ранних трактатов философа – «Исхождение и возвращение» (ок. 1014). И начинается этот трактат с заявления о намерении изложить здесь учение «проницательных (ед. *муḥаṣṣыл*) перипатетиков» касательно означенной концептуальной пары, первый член которой представляет «плод» (*ṯамарä*) метафизической науки, а второй – физической[709] [33, с. 1].

На вопросе о структуре философского знания автор «Исцеления» останавливается лишь вкратце – в гл. 1.2 «Введения», преимущественно для определения статуса логики. Но этому вопросу философ посвятил отдельный, более ранний трактат – «Разделы рациональных наук» [38].

(б) Философия теоретическая и практическая

Определяя философию как постижение сущности вещей, Ибн-Сина далее указывает, что сущие вещи или зависят в своем бытии от нашего выбора (*иḫтийāр*) и действия (*фи'ль*), или нет. Познание (*ма'рифä*) вещей из первого типа называется «теоретической / умозрительной (*назариййä*)» философией, из второго – «практической» (*'амалиййä*).

Цель (*гāйä*) теоретической философии заключается в обретения знания ради самого знания, а практическая философия стремится к знанию ради действия согласно ему. Иначе говоря, первая ориентируется на достижение истины (*аль-ḥаḳḳ*), вторая – на достижение блага (*аль-ḫайр*) [1, 1.2, с. 12, 14].

(в) Разряды теоретической философии

Объект теоретической философии подразделяется соответственно тому, существует ли он (1) смешанным с движением, что равносильно сочетанию с материей или (2) несмешанным с ним. Примером второго выступает Творец (*аль-Бāрӣ*) и интеллект (ум, разум; *аль-ʻаḳль*)[710].

В свою очередь, смешанная с движением вещь бывает либо (1.1) таковой, что может существовать только при допущении этого смешения с движением / материей, как, например, (1.1.1) «человек» и «лошадь» или (1.1.2) «квадрат» и «круг». В первом случае от конкретной, специфической для нее материи (*мāддä*) вещь не может отделиться ни в бытии (*ḳывāм*), ни в представлении (*таṣаввур*): «человека» нельзя представить вне связи со свойственной ему материей – с костью и мясом. Во втором случае вещь может отделиться от материи в воображении, но не в бытии, ибо можно представить «квадрат», не связывая его со строго специфической материей, поскольку он бывает деревянным, золотым, серебренным и прочим.

Либо (1.2) у такой вещи может иметься некоторое бытие, свободное от смешения, как, например, единство, множественность и причинность. Подобная вещь или (1.2.1) рассматривается сама по себе, вне связи с материей, и тогда ее статус таков же, как и статус вещи, абсолютно не смешанной с материей. Или же (1.2.2) она берется в некотором аспекте, при котором ее бытие непременно будет в материи. В последнем случае этот аспект либо (1.2.2[а]) таков, что его можно представить только в связи со специфической материей: например, «единое» в качестве данной воды или данного воздуха, «многое» – в качестве совокупности стихий (вода, воздух, огонь и земля), «причина» – в качестве холода или тепла. Либо (1.2.2[б]) это аспект, при котором можно абстрагироваться от конкретной материи, как в случае со сложением–вычитанием, умножением–делением и всем тем, что происходит с числом.

Следовательно, вещь по своей природе такова, что она может рассматриваться или (1) в плане ее сочетания с движением и специфической материей, притом как в представлении, так и в бытии; или (2) в плане ее отвлеченности от таковых в представлении, но

не в бытии; или (3) в плане отвлеченности и в бытии, и в представлении. Соответственно этому имеются три разряда теоретической философской науки: (1) «физика» (*аль-ʻильм аṭ-ṭабӣʻӣ*), (2) «математика» (*аль-ʻильм ар-рийāḍы̄*) и (3) «теология» (*аль-ʻильм аль-ʾиля̲хӣ*)[711] [1, 1.2, с. 12–14].

В «Разделах рациональных наук» эти три науки характеризуются, соответственно, как низшая (*ʾасфаль*), средняя (*ʾаўсаṭ*) и высшая (*ʾаʻля̲*) [38, с. 105].

Как отмечает философ в «Основах мудрости», принципы указанных частей теоретической философии даются в богооткровенной религии приемом намека (*танбӣх*), но обосновываются и детализируются посредством рациональной аргументации [31, с. 17; 31а, с. 611][712].

(г) Разряды практической философии

Их также три. Ибо эта философия обучает воззрениям, которые или (1) касаются организации общих отношений между людьми в рамках града / государства[713], и таковая известна как «градоводство» (*тадбӣр аль-мадӣнӓ*) и называется также «политикой» (*ʻильм ас-сийāсӓ*); или (2) касаются организации частных отношений между людьми в рамках семьи / дома, и таковая известна как «домоводство» (*тадбӣр аль-манзиль*)[714]; или (3) касаются организации дела индивида в аспекте самоочищения, и таковая называется «этикой» (*ʻильм аль-ʾаха̲ля̄ḳ*).

По Ибн-Сине, истинность общих принципов этих практических наук устанавливается и теоретическим доказательством, и свидетельством [Божьего] Закона, а деталей их – собственно Законом [1, с. 14][715].

Как деление философии на теоретическую и практическую, так и трехчленное деление каждого из них в целом соответствует аристотелевской классификации. Но наряду с теоретическими и практическими науками Стагирит выделяет и «творческие / поэтические», которые ориентированы на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки) и к которым принадлежат риторика и поэтика. У Ибн-Сины же последняя группа наук перестает существовать в качестве самостоятельного разряда. В его классифика-

ции прикладные науки / искусства и ремесла предстоят в качестве «вторичных», прикладных подразделов теоретической философии, а риторика и поэтика (в том виде, в каковом они представлены в двух одноименных трактатах Аристотеля) присоединяются к логике. Кроме того, сама логика, как увидим ниже, приобретает несколько иной статус, нежели у Стагирита[716].

В отличие от Первоучителя (Аристотеля), Ибн-Сина далее структурирует четыре теоретические науки – логику, физику, математику и теологию / метафизику.

(д) Разделы четырех теоретических дисциплин

Подробно о структуре этих дисциплин Ибн-Сина говорит в «Разделах рациональных наук». В «Исцелении» же автор, отмечая четыре разряда теоретической философии и три разряда практической философии, не останавливается далее на перечислении наук, составляющих каждый из упомянутых разрядов. Но такое перечисление фактически отражено в структуре четырех «частей» (ед. *джумлӣ*) авиценновской энциклопедии, посвященных четырем теоретическим разрядам, в рамках каждой из которых разделы (ед. *фанн*) выделяются соответственно входящим в нее наукам. Что касается практической философии, то автор «Исцеления» касается их лишь вкратце, в контексте части по теологии, объясняя такую краткость намерением посвятить этой проблематике отдельное сочинение [1, 1.1, с. 11][717].

Ниже представлены разделы четырех теоретических дисциплин согласно «Исцелению». Рядом с названием того или иного раздела, после метки (~), указывается тематически релевантный трактат Аристотеля и/или других античных авторов. Звездочкой (*) отмечается или раздел, если и по названию он соответствует трактату Аристотеля, или принадлежащий Стагириту трактат, если его название отличается от данного раздела.

I. «Логика» (*аль-Мантыḳ*).

1. «Введение» (*аль-Мадхаль*) ~ «Введение / Исагога» (греч. Isagoge) Порфирия (ум. ок. 305).

2. «Категории»* (*аль-Маḳулāт*).

3. «[Об] истолковании»* (*аль-ʻИбāрä*).

4. «Силлогистика» (*аль-Ḳыйāс*) ~ «Первая аналитика»*.

5. «Доказательство / Аподейктика» (*аль-Бурха̄н*) ~ «Вторая аналитика»*.

6. «Диалектика» (*аль-Джадаль*) ~ «Топика»*.

7. «Софистика» (*ас-Сафсаṭа̄*) ~ «О софистических опровержениях»*.

8. «Риторика»* (*аль-Хаṭа̄ба̄*).

9. «Поэтика»* (*аш-Ши'р*)[718].

II. «Физика» (*аṭ-Ṭаба̄'иййа̄т*)

1. «Общая физика» (*ас-Сама̄' аṭ-ṭаба̄'ӣ*)[719] ~ «Физика»*.

2. «[О] небе»* (*ас-Сама̄' ва-ль-'а̄лям*)[720].

3. «[О] возникновении и уничтожении»* (*аль-Каўн ва-ль-фаса̄д*).

4. «Действия и претерпевания» (*аль-'Аф'а̄ль ва-ль-инфи'а̄ля̄т*)[721] ~ кн. IV «Метеорологики»*.

5. «Минералогия и метеорология» (*аль-Ма'а̄дин ва-ль-'а̄с̣а̄р аль-'ульвиййа̄*)[722] ~ кн. I–III «Метеорологики»*.

6. «Психология» / «О душе»* (*ан-Нафс*).

7. «Ботаника» (*ан-Наба̄т*) ~ («О растениях» Псевдо-Аристотеля, в действительности принадлежащий Николаю Дамасскому, ум. после 4 г. н. э.).

8. «Зоология» (*аль-Хайава̄н*) ~ «История животных»*, «О частях животных»* и «О возникновении животных»*[723].

III. «Математика» (*ар-Рийа̄дыййа̄т*).

1. «Геометрия» (*'Ус̣ӯл аль-Хандаса̄*) ~ «Начала» Евклида (III в. до н. э.).

2. «Арифметика» (*аль-Х̣иса̄б*) ~ «Введение в арифметику» Никомаха Герасского (первая половина II в. н. э.), «Начала» Евклида.

3. «Музыка» (*Джава̄ми' 'ильм аль-Мӯсӣк̣а̄*) ~ «Гармоника» Птолемея (ум. ок. 170).

4. «Астрономия» (*'Ильм аль-Хай'а̄*) ~ «Альмагест» Птолемея[724].

IV. «Теология» (*аль-'Иля̄хиййа̄т*) ~ «Метафизика»*[725].

Как указывает автор «Исцеления», при изложении физических наук в «Исцелении» часто ему приходилось отходить от их порядка у Стагирита [1, с. 11]. Отмечая этот факт, сам Ибн-Сина не приводит на сей счет примеры; но к таковым можно отнести то, что психология в авиценновской энциклопедии предшествует ботанике и зоологии, тогда как перипатетики традиционно ею венчали пе-

речень аристотелевских сочинений по физике, и именно в таком порядке она фигурирует в «Разделах рациональных наук»[726].

(е) О статусе логики

Для Аристотеля логика (в его терминологии – «аналитика») не входит в число философских наук и даже не является самостоятельной наукой / «эпистемой», а служит сугубо методологическим инструментом (что впоследствии и отражалось в ее названии как «органон»). Ибн-Сина же склонен считать логику частью философии.

Препятствием на пути к утверждению этой дисциплины в качестве науки традиционно служило отсутствие у нее собственного «объекта» (в эпистемологическом ракурсе «Второй аналитики»). С целью преодоления означенного препятствия автор «Исцеления» в разделе «Введение» из логической части указывает, что сущность (*māхиййа*) данной вещи [находится] во внешней реальности, среди конкретных сущих (*фī ’а‘йāн аль-’ашйā’*) или же [в уме], в качестве [ментального] понятия / представления (*тaṣаввур*). Поэтому она может рассматриваться в трех аспектах: (1) как сущность сама по себе, безотносительно к обоим указанным способам существования и к сопутствующим ей при таком существования акциденциям; (2) как находящаяся вовне ума, с сопутствующими такому сущему особыми акциденциями – [качеством (например, белизной или чернотой), количеством (например, великостью или малостью) и т. п.]; (3) как [существующая] в представлении, с сопутствующими ей при таком способе бытия особыми акциденциями – например, субъектностью и предикатностью (*ваḍ‘* и *ḥамль*; т. е. служением в качестве субъекта / подлежащего или предиката / сказуемого в рамках суждения), универсальностью и партикулярностью (*куллиййа* и *джуз’иййа*; возможностью или невозможностью одинаково прилагаться ко многим вещам), самостностью и акцидентальностью (*зāтиййа* и *‘арaḍыййа*; способностью прилагаться к данной вещи в качестве сущностного или привходящего предиката[727]), т. е. особыми свойствами, которые присущи вещам исключительно ввиду их наличия в уме, а не представляют собой свойства, наличествующие вовне: в реалиях не бывает, на-

пример, субъекта и предиката, рода и вида (как более и менее общие самостные универсалии), посылки и доказательства / силлогизма.

Посему, заключает философ, традиционный спор о вхождении или невхождении логики в состав философии носит сугубо вербальный характер. Ведь при понимании «философии» в качестве науки об экстраментальных сущих логика не будет принадлежать к философским наукам и окажется лишь инструментом. Но если трактовать «философию» более широко – как науку о сущем вообще, будь таковое экстраментальным или ментальным, то логика входит в число философских наук, поскольку она изучает ментальные сущие [1, 1.2, с. 15–16].

Остановившись далее на вопросе об объекте (*маўḍӯʿ*) логики, Ибн-Сина отмечает некорректность представления, по которому этим объектом служит рассмотрение слов (ед. *лафẓ*) в аспекте их указания на смыслы (ед. *маʿнā*). Такую некорректность он связывает с путаницей в толковании способа означенного рассмотрения, когда экстраментальные сущие объявляются объектом философских дисциплин, а ментальные – иной дисциплины, [логики]. В действительности же ментальные сущие суть двух разрядов: одни обретаются извне (т. е. им соответствуют конкретные вещи во внешней реальности), тогда как другие представляют собой сущие, которые привходят к означенным сущим ввиду их наличия в уме и у которых нет конкретных коррелятов вовне. Изучение обоих разрядов ментальных сущих составляет объект одной дисциплины – [метафизики]; логика же изучает сущие второго разряда, притом в особом аспекте: такие привходящие модусы, которые приводят к возникновению в уме другой формы, каковой прежде не было (т. е. к обретению нового знания), или которые содействуют либо препятствуют такому обретению [1, 1.4, с. 21–24].

Более четкое определение объекта логики, говорит философ, можно будет давать после разъяснения вопроса об объекте науки вообще (о чем речь пойдет в разделе «Доказательство»)[728] [1, с. 24]. Само же такое строгое определение Ибн-Сина дает в разделе по теологии-метафизике – в рамках рассуждения об объекте последней (гл. 1.2). Именно в данной связи для обозначения

указанных двух разрядов ментальных реалий вводятся, впервые в истории философии, термины «первые» (*ʾӯлā*) и «вторые» (*ṯānīyä*) понятий (ед. *maʿnā*)[729]. Впоследствии в философии латинского Запада широкое распространение получит не только эта авиценновская трактовка объекта логики, но и сами указанные термины (лат. intentio prima и intentio secunda).

Правда, автор «Исцеления», словно не желая противоречить Аристотелю, наименование «теоретической философии» прилагает только к трем дисциплинам – физике, математике и теологии-метафизике. Одновременно эти три дисциплины вместе с логикой он называет четырьмя «софийными» (*ḥикмīйä*) науками (гл. 1.1); а сам термин *ḥикмä* («софия, мудрость») часто используется у Ибн-Сины синонимично с обозначением *фальсафä* («философия»).

1.2. Реформа аристотелевской «Метафизики»

Для авиценновской редакции «Метафизики» Стагирита прежде всего характерна ориентация (1) на монотеизацию данной дисциплины и (2) на ее наукизацию, или (пользуясь аристотелевской терминологией) эпистимизацию (см.: [129; 130; 132]). Первая интенция проявляется уже в подходе Ибн-Сины к названию этой науки.

Как известно, термин «метафизика» (греч. *meta ta physika*[730], «то, что после физики») не принадлежит самому Аристотелю; и перипатетики стали применять его вслед за Андроником Родосским (середина I в. до н. э.), обозначая им и соответствующие книги Стагирита, собранные в одно произведение, и описываемую в них философскую дисциплину. В самой этой «Метафизике» данная дисциплина фигурирует под разными наименованием, такими как «мудрость» (sophia), «[собственно] философия» (philosophia), «первофилософия» (prote philosophia), «теологическая (theologike) [наука]» и «универсальная (kathology) [наука]».

В аспекте содержания означенная дисциплина выступает и (1) [онтологией], исследуя сущее как таковое [81, 4.1, с. 119]; и (2) [этиологией], поскольку она изучает первые начала и причины [81, 1.1, с. 67], и (3) «теологией», ибо рассматривает

«божественное» (неподвижное, имматериальное и вечное) [81, 6.1, с. 181–182].

(а) О названии

Следуя перипатетической традиции, автор «Исцеления» именует данную науку «метафизикой» (*мā ба‘д аṭ-ṭабī‘ä*, букв. «[наука о] том, что после природы»[731]. Относительно слова «природа» в этом названии Ибн-Сина уточняет, что оно понимается не в узком техническом смысле – как сила, служащая принципом для движения и покоя, а как совокупность вещей, возникающих из телесной материи, означенной силы и акциденций. Выражение же «после природы» подобает понимать в смысле следования по отношению к нам, поскольку именно такое природное бытие первым предстает перед нами при знакомстве с бытием и его состояниями. Но взятая сама по себе, данная наука заслуживает называться «наукой о том, что до (*кабль*) природы», так как постигаемые в ней объекты суть до / первее природы по своей самости или общности (гл. 1.3): например, Бог и сущее, соответственно.

Обозначая метафизику как *ḥикмä* («мудрость»; гл. 1.1), Ибн-Сина, по всей видимости, ориентируется на аристотелевское описанию этой дисциплины в качестве sophia и philosophia. Но Стагирит не прилагает к данной науке наименование «абсолютная мудрость» (*аль-ḥикмä аль-муṭлаḳä*) (гл. 1.1, с. 21) – наименование, под которым автор «Исцеления», судя по контексту, скорее подразумевает самодостаточность, в противоположность другим наукам, которые нуждаются в метафизике для обоснования своих принципов (см.: [233, т. 1, с. 21]).

Наряду с названием «первофилософия» (*аль-фальсафä аль-’ӯля*; с. 21) Ибн-Сина в том же «Исцелении», но в разделе по психологии (гл. 5.6, с. 169)[732], употребляет также обозначение «первомудрость» (*аль-ḥикмä аль-’ӯля*). Оба термина соответствуют аристотелевским prote sophia и prote philosophia. Вместе с тем, Ибн-Сина не следует фигурирующему у Аристотеля описанию физики как «второй философии» [81, 7.11, с. 210], поскольку, надо полагать, математике более подходит такой эпитет.

Вслед за Аристотелем [81, 6.1, с. 182, 11.7, с. 285, см. также: 1.2, с. 69–70] Ибн-Сина именует метафизику «теологией» (*аль-ʻильм аль-ʼиляхӣ*, «божественная наука», «наука о божественном»; сокр.: *аль-ʼиляхийӣāт*, «[наука о] божественных [объектах]»)[733]. Но если у Стагирита описание «божественная» применительно к данной дисциплине понимается в двух смыслах – как наука, которой «скорее всего мог бы обладать бог», и как «наука о божественном» [81, 1.2, с. 69–70], то Ибн-Сина, оперируя этим описанием, трактует его только во втором смысле, ибо для мусульманского философа первая трактовка, скорее всего, была неприемлемой, поскольку Божье знание никак не сравнимо с человеческим.

Именно под означенным наименованием – *аль-ʼиляхийӣāт*, или *аль-ʻильм аль-ʼиляхӣ*, – данная дисциплина обычно присутствует не только в «Исцелении», но и в остальных трудах Ибн-Сины. Благодаря им данное название метафизики прочно утвердилось в авиценнизирующей теолого-философской культуре ислама[734].

Что касается эпитета «универсальная наука» (араб. *аль-ʻильм аль-куллӣ*), которым Аристотель отличает эту дисциплину, изучающую сущее вообще, от частных наук (физика, математика), рассматривающих вещи в некотором отдельном аспекте их бытия, то Ибн-Сина, говоря о названиях метафизики (гл. 1.3), не упоминает о таком ее обозначении. В разделе «Доказательство» метафизика / теология характеризуется как универсальная-общая (*куллӣ-ʻāмм*) [5, 2.7, с. 165]; о ней как универсальной науке говорится и в «Спасении» [32, с. 190]; но в «Логике восточников» указанное описание, [как наименование для онтологии], рядополагается собственно теологии (в качестве науки о Боге, ангелах и т.п.) [53, с. 6–7; 53[a], с. 57]. Заметим, что этот эпитет приложим к метафизике только как описание, а не как собственное наименование, ибо «универсальной наукой» выступает также диалектика и софистика.

(б) Об объекте и предмете; аподиктическая интенция

Описывая метафизику как онтологию, этиологию и теологию, Аристотель не останавливается на согласовании между собой этих трех характеристик. К тому же автор «Метафизики», хотя и гово-

рит о данной дисциплине в четвертой книге (Г) в близком ко «Второй аналитике» эпистемологическом ракурсе («наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» [81, 4.1, с. 119][735], вместе с тем не уточняет, каким образом эта дисциплина изучает Бога или причины-принципы – в качестве ли объекта означенной науки (т. е. бытие таковых постулируется в ней) или же в качестве ее предмета (т. е. они являются свойствами объекта, которые доказываются в ее рамках).

Четко обозначая объект метафизики и ее предмет[736], Ибн-Сина показывает, что эта наука есть онтология по своему объекту, но этиология и теология по своему предмету (гл. 1.1–1.2). Так был заложен прочный фундамент традиции, в свете которой М. Хайдеггер выдвинул тезис о метафизике как онто-теологии [227; 228].

В авиценновской трактовке метафизика приобретает и новое измерение, выступая в роли метанауки. Для автора «Исцеления» объекты частных наук и принципы / причины этих объектов входят в предмет метафизики (см.: [5, 2.7 и 2.10, с. 165, 184–185], а также гл. 1.3 «Теологии»). Существенно более широким становится понятие о принципах науки, которое у автора «Исцеления» охватывает не только принципы логического характера (например, закон исключенного третьего), но и онтологического (принципы / начала, конституирующие объект науки): именно в метафизическом разделе «Исцеления» обосновываются, например, бытие материи и формы в качестве принципов тела как объекта физической науки. Аристотель же нигде не говорит о таком статусе метафизики; более того, его изложение принципов натурфилософии в сочинении «Физика» скорее свидетельствует о противоположной тенденции.

Вслед за Аристотелем трактуя предмет науки (ее «искомые») как «самостные свойства» ее объекта, наличие которых у этого объекта и призвана обосновать данная наука, Ибн-Сина не только выдвигает более четкое определение самих этих свойств[737], но и существенно расширяет их список. Говоря о таких свойствах как о «самих по себе присущих» объекту[738] [86, 1.7 и 1.10, с. 271, 274; 81, 4.1, с. 119], Стагирит не разъясняет характеристику «сами по себе присущие». У Ибн-Сины означенные свойства названы «са-

мостными акциденциями (или: акциденталиями)» (*ʾaʿpāḏ* / *ʿavāriḏ ẕātiyyä*)[739], а «самостное» указывает на присущее объекту как таковому, т. е. не благодаря включению этого объекта в более общее понятие или, наоборот, сужению его понятия: для животного (в смысле живого существа), например, самостным свойством является мужескость–женскость или волительное передвижение; в отличие от занимания определенного места в пространстве или от движения–покоя (таковые прилагаются к нему не как просто к животному, но поскольку оно представляет собой тело), а также от разумности (она прилагается к животному ввиду его становления человеком) [5, 2.2 и 2.3; 32, с. 494][740].

В аристотелевском духе автор «Исцеления» (гл. 1.4) указывает, что единое (*vāḥiḏ*) обратимо (*мусāвиḳ*) с сущим (*вуджӯд*)[741], к объекту метафизики относя и единое (*vāḥiḏ*). Сюда он включает также противолежащие этим двум понятия, т. е. множественное (*каṯīр*) и не-сущее (*ʿадам*)[742].

Но в отличие от Аристотеля, который при обсуждении вопроса об объекте в четвертой книге «Метафизики» проявляет загадочную скупость в освещении изучаемых в этой дисциплине свойств ее объекта (сущего и единого)[743], Ибн-Сина дает такой обширный список «самостных свойств», который по своей полноте не имеет аналога в предшествующей философии.

Этот список примечателен еще и тем, что в нем различаются два разряда свойств / модусов сущего (и единого, соответственно): (1) модусы, служащие словно (*ка-*) видами (ед. *наӯʿ*)[744], – субстанция, количество, качество и прочие из числа десяти категорий; (2) модусы, подобные «собственным акциденталиям» (*ʿавāриḏ ḫаṣṣä*), или «собственным / свойствам» (ед. *ḫāṣṣä*)[745]: единое и многое, потенция и акт, возможное и необходимое и др. (гл. 1.2 и 1.4).

Выделяя триаду модусов – «виды» (точнее, подобия таковым), «свойства / собственные» и «принципы», Ибн-Сина соответственно этой триаде организует проблематику метафизической науки[746]. Так философ переструктурирует аристотелевскую «Метафизику», а точнее структурирует означенное сочинение, которое фактически представляет собой конгломерат книг, написанных в разное время и весьма далеких от внутреннего единства.

Одним из важнейших аспектов авиценновской деятельности по эпистемизации метафизики и преданию ей научного облика выступает присущая «Исцелению» в целом ориентация на четкую терминологию и строго научный, аподиктический метод аргументации. Выше были приведены слова философа о том, что он часто «закрывал глаза» на слабые места в перипатетизме. Чувство пиетета по отношению к Аристотелю обычно сдерживало его от критических замечаний в адрес Первоучителя, но вместе с тем он порой, когда «совсем невозможно было терпеть», позволял себе указания на положения, которые (с его точки зрения) недостоверны и Стагиритом заимствованы из области распространенных мнений[747].

Метод метафизики автор «Исцеления» усовершенствовал и через внедрение новых способов аргументации, включая доказательства через деление и классификации. Существенному нивелированию Ибн-Сина подверг роль граничащих с диалектическими процедур, таких как критика воззрений предшествующих философов и рассмотрение разных апорий, на чем Аристотель относительно подробно останавливается в книгах A, M и N [260, p. 107; 303, p. 15].

(в) Монотеизация

Как и следовало ожидать, авиценновская ориентация на исламизацию философии ярче всего проявляется в отношении метафизики как вершины философских дисциплин. Закрепив за метафизикой название «теология», автор «Исцеления» существенно перерабатывает тематику аристотелевской «Метафизики» и приводит ее в соответствие с этим названием.

В духе доминирующей в исламе концепции философ полагает, что богоданные религии суть тождественны по принципам вероучения и морали, а разниться могут лишь по некоторым деталям собственно культа и социально-правовой практики. Вот почему в его описании этой практики для идеального (совершенного) града порой проглядывают некоторые собственно исламские установки (например, дозволение многоженства). Но обычно Ибн-Сина не говорит конкретно об исламе, а о богоданной

(*’иля̱хиййӓ*) религии (*милля̈*) / законе (*шарӣ‘ӓ*) вообще, что делало авиценновский синтез религии и философии привлекательным также для иудейских и христианских интеллектуалов. Аристотелевский Бог становится творцом мира и его промыслителем, философски обосновывается профетология (о Божьем откровении и пророчестве) и эсхатология-сотериология (о нетленности души и ее посмертной судьбе).

Разрабатывая собственно теологическую проблематику, Ибн-Сина руководствовался эпистемологической установкой, в целом характерной для мусульманского перипатетизма, – о фундаментальном единстве разума и веры, философии (научного знания вообще) и религии. Это единство обусловлено тем, что та и другая представляют Божье откровение, каковое философ и пророк получают от Деятельного разума (*аль-‘ақль аль-фа‘‘а̄ль*) – космического интеллекта, который управляет подлунным миром и с которым отождествляется архангел Гавриил, хранитель и передатчик Божьего откровения в мусульманской ангелологии[748]. Отличаются эти знания только по форме: философу они даруются в абстрактных понятиях, а пророку – в конкретно-о́бразных, поскольку последние более подходят в деле воспитания и просвещения широкой публики (подробнее см.: [160, с. 106–107, 170–184]).

Вместе с тем авиценновская теологизация метафизики никак не означала выхолащивание онтологии, не редуцировала ее к естественной теологии[749]. Автор «Исцеления» не только сохранил традиционную онтологическую проблематику, но и обогатил ее такими аспектами, как различение сущности и существования (эссенции и экзистенции), учение об универсалии и модусах ее бытия и др.

Авиценновскую «Теологию» составляют следующие десять книг (ед. *маḳа̄ля̈*):

Первая – пролог (гл. 1–4), сущее (гл. 5), необходимое и возможное (гл. 6–7), истинное (гл. 8);

Вторая – субстанция;

Третья – акциденция (включая рассуждение о едином);

Четвертая – предшествующее и последующее, потенция и акт, совершенное и ущербное;

Пятая – универсальное и партикулярное;

Шестая – причина и причиненное;

Седьмая – модусы множества, критика учении о формах / эйдосах и числах как о принципах;

Восьмая – Первоначало, Его бытие и атрибуты;

Девятая – космогенез (гл. 1–5), теодицея (гл. 6), сотериология / эсхатология (гл. 7);

Десятая – профетология: политика и домоводство (гл. 4), этика (гл. 5)[750].

Комментируя эту структуру, один из крупнейших современных авиценноведов, американский арабист Д. Гутас в своем фундаментальном труде "Avicenna and the Aristotelian Tradition" (первое издание – 1988 г.) выделяет в ней два основных компонента: (1) универсальную науку, с двумя ее делениям – (1.1) [онтологией] (о сущем как таковом и его модусах / consequent properties) и (1.2) первой философией (о принципах других / частных наук); (2) теологию, которая подразделяется на (2.1) естественную теологию (о бытии Бога, Его атрибутах и исхождении сущих от Него) и часть, называемую исследователем (2.2) «метафизика рациональной души», о которой упоминалось выше. Если первые три части исследователь считает в целом соответствующими аристотелевской «Метафизике», то последняя квалифицируется им как введенное мусульманским философом «четвертое измерение» метафизики, притом «наивысшее» [274, с. 286, 289, 296; 276].

Несколько иную концепцию архитектоники авиценновской «Теологии» выдвигает итальянский исследователь А. Бертолаччи в подготовленной, при научном консультировании Гутаса, обстоятельной диссертационной работе (2005), которая в переработанном виде была опубликована под названием *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'* (2006). Как сказано здесь, после первой книги «Теологии», посвященной объекту (subjet-matter) метафизики, материал располагается согласно эпистемологической триаде: виды – собственные – причины (Species – Properties – Causes). Первому члену этой триады (OntologyS) соответствуют кн. 2–3 авиценновского трактата, второму (OntologyP) – кн. 4–6, третьему (OntologyC) – кн. 7–10 (без последних

двух глав в кн. 10). Все три части относятся к онтологии, но третья представляет собой также и теологию [260, p. 165–167].

Сам Д. Гутас в своей книге не уточняет, какие конкретно книги / главы соответствуют четырем отмеченным им делениям. И если третье и четвертое деления относительно легко идентифицируются в данном отношении, то этого нельзя сказать применительно к первым двум делениям. Но в свете некоторых высказываний исследователя и исходя из порядка расположения означенных делений можно сделать предположение, что первое деление включает в себе тематику кн. 2–5, второе – кн. 6. Согласно же А. Бертолаччи, первому делению (учению о бытии как таковом) параллельна выделенная им OntologyS (онтология видов), второму (первофилософии, учению о принципах частных наук) – OntologyP (онтология собственных [акциденций]) [260, p. 152].

Если дело обстоит так, то означенная трактовка нам представляется проблематичной. С ней не совсем согласуется хотя бы тот факт, что принципы / объекты физики и математики обосновываются Ибн-Синой преимущественно не в отнесенных к OntologyP книгах 4–6, а в книгах 2–3: именно в последних устанавливается бытие материи и формы как принципов физического тела, а также бытие числа и величин как объектов арифметики и геометрии[751]. Данное замечание касается и выдвинутого А. Бертолаччи предположения об идентификации первофилософии, т. е. ее соотнесения с книгой 6. В любом случае это возражение возникает в отношении тезиса Д. Гутаса о следовании учения о принципах частных наук после учения о модусах сущего как такового.

Мы считаем вполне резонным отказ А. Бертолаччи от выделения сотериологии-эсхатологии («метафизика рациональной души») в качестве дополнительной самостоятельной части метафизики и отнесение им этой проблематики к учению о Первоначале (OntologyC / Theology) [260, p. 152]. Однако разъяснение на сей счет сам исследователь дает лишь относительно эсхатологии: она причисляется к теологии (онтологии причин), ибо касается возвращения причиненного к своей Первопричине. Принадлежность же профетологии к теологии практически обосновывается только тем, что она составляет связующее звено между собственно теологией и приложением (appendix) [к теологической части] –

политико-этической проблематикой [260, p. 176]. Да и в рисуемой Д. Гутасом схеме проблематика «практической философии» представлена в виде своего рода приложения [274, с. 294; 276]. К тому же, у обоих исследователей фактически нет объяснения, почему эта проблематика не входит в теологию, хотя к ней и относят вопросы культа (гл. 10.3).

На наш взгляд, этика и политика с не меньшим основанием входят в профетологию, органически связанную с сотериологией / эсхатологией. Ведь в этих дисциплинах речь идет о нравах и деяниях, которые сам Ибн-Сина рядополагает [теоретической] мудрости / философии (*хикмӑ*) в качестве вещей, необходимых душе ради обретения ею потустороннего счастья (гл. 1.4, с. 46). Примечательно и то, что философ говорит об этом именно в рамках рассуждения об исхождении вещей от Первоначала и их возвращении к Нему. Если космогония с теодицеей представляют нисходящую дугу на Великом круге бытия, то эсхатология с профетологией – ее восходящую дугу. В этой перспективе «метафизика рациональной души» занимает подобающее ей высокое место, но не как «высшая» часть метафизики сравнительно с собственно теологией, как это можно понять из слов Д. Гутаса (см.: [274, p. 296]).

Что касается выдвигаемой А. Бертоллачи архитектонической схемы, выстраивающей проблематику метафизики соответственно «горизонтальной» (по выражению самого автора) оси *виды – свойства – причины*, то без объяснения остается факт авиценновского расположения причин (куда входит и Первопричина) на последнем месте, раз два предыдущих звена следуют по нисходящему порядку[752]. Более того, к «свойствам» объекта метафизики Ибн-Сина относит «необходимое– возможное» (гл. 1.2, с. 30; см. также: [260, p. 125, 159]), тогда как исследование модусов сущего он начинает именно с этой пары, а затем переходит к рассмотрению видов (субстанции и акциденции). С нашей точки зрения, в этом эпистемологическом структурировании также отражается парадигма «исхождение–возвращение»: Необходимое / Бог выступает и началом рассмотрения, и его концом.

2. Модусы бытия и единства

Рассмотрев в прологе вопросы об объекте теологии-метафизики, ее предмете, пользе, порядке изучения, названии и структуре (гл. 1.1–1.4), Ибн-Сина переходит к детальному обсуждению предмета этой науки, т. е. модусов сущего как такового. Первыми из этих модусов служат «необходимое» и «возможное» – пара, которая хотя и принадлежит не к разряду «словно виды», а к разряду «словно свойства», но с нее Ибн-Сина начинает анализ модусов именно в силу того, что он, согласно высказанному выше предположению, ориентировался на архитектоническую парадигму «исхождение–возвращение».

2.1. Необходимое и возможное

(а) Первичные понятия и принципы

Анализу модусов «необходимое» (*вāджиб*) и «возможное» (*мумкин*) философ предваряет (гл. 1.5) рассуждение об эпистемологически первичных понятиях – тех, которые «запечатлеваются в душе первейшим образом, без нужды в привлечении каких-либо вещей, более известных». Такие фундаментальные понятия, лежащие в основе всякого человеческого познания и абсолютно первичные (т. е. не определяемые через какие-либо другие, более известные вещи), непременно наличествуют, иначе имели бы место либо бесконечная регрессия, либо порочный круг. В первом случае мы всегда должны были бы разъяснить одно понятие через другое, и так бы продолжалось до бесконечности; во втором случае мы должны были бы постигать одну вещь через другую, и наоборот.

Среди понятий, более всего заслуживающих быть представимыми сами по себе, на первом месте стоят общие для всех вещей три понятия: «сущее» (*маўджӯд*; синонимы – *мусбат*, *муҳаққал*)[753], «вещь / нечто» (*шай'*; синоним – *'амр*)[754] и «единое» (*вāҳид*). К первичным понятиям относятся также «обязательное» (*дарӯрӣ*) / «необходимое» (*вāджиб*), а с ним и два его коррелята – «возможное» (*мумкин, джā'из*) и «невозможное» (*мумтани'*, *муҳāль*), ибо эти обозначения определяются друг через друга.

Фактически в число первичных понятий Ибн-Сина включает и близкое к «сущему» понятие «истинное» (*ḥaḳḳ*), на котором он останавливается в главе 1.8. Так были заложены основы учения о «трансценденталиях», впоследствии развивавшегося Фомой Аквинским и другими мыслителями латинского Запада[755].

В рамках рассуждения об истинном (гл. 1.8) Ибн-Сина говорит и о «первичном принципе (*мабда'*)» в любом [аподиктическом] доказательстве. Таковым служит закон исключенного третьего, в авиценновской формулировке гласящий: «Нет среднего (*вāсыṭā*) между утверждением (*'иджāб*) и отрицанием (*сальб*)»[756]. Об этом законе говорится и в аристотелевской «Метафизике» (гл. 4.7), но в качестве первоаксиомы доказательства здесь обозначен не он, а закон [не]противоречия (гл. 4.3–4.6)[757].

Как и Аристотель, порой употреблявший термин to einai («бытие») в значении on / onta («сущее»), Ибн-Сина и другие мусульманские философы (фалясифа) схожим образом пользуются, наряду с обозначением *маўджўд*, однокоренным *вуджўд*. Ниже будет сказано, что у этих философов понятие *вуджўд-маўджўд* передается также обозначениями *'иннийā* и *хувийā*. В смысле «вещь / нечто», особенно в богословском лексиконе, *з̲āт* («самость»); и в компендиуме авиценновской философии у Бахманйара *з̲āт* фигурирует в том же ряду [первичных понятий], что и *шай'* и *вуджўд* [109, с. 286; 109[a], с. 197][758].

Обосновывая в гл. 1.2 тезис о бытии как объекте метафизики / теологии, Ибн-Сина ссылается среди прочего на следующее преимущество выбора этого объекта – нет надобности в обосновании его существования, [ибо оно очевидно] (с. 30). В другом месте на восклицание скептика: «Покажите мне бытие (*вуджўд*)!» – философ ответил: «Для любого разумного человека понятно, например, что небо существует (а. *маўджўд*) и [смысл] того, что оно есть небо, отличен от [смысла] того, что оно – сущее; бытие (*вуджўд*) же [вещи] есть не что иное, как сам факт того, что она существует (а. *маўджўд*)» [48, с. 93]. Как передает Бахманйар от имени Ибн-Сины, бытие – это не то, благодаря чему вещь наличествует во внешней реальности, а само такое ее наличие, иначе мы имели бы бесконечную регрессию, и нечто не могло оказаться сущим [109[a], с. 194].

Вместе с тем, бытие как общее (*ʻāмм*), [т. е. сказывающееся о многих вещах], не [существует] актуально (*би-ль-фиʻль*), но только как умопостижимое (интеллигибелия; *маʻḳӯль*), не имеющее бытия среди реалий (*фӣ аль-ʼаʻйāн*) [48, с. 168–169]. Вовне ума наличествует лишь то или иное сущее [109[a], с. 195]; «сущее», а с ним «вещь», «самость» [и «единое»] принадлежит к числу «вторых понятий / интеллигибелий» (*маʻḳулāт с̲āнийä*)[759] [109[a], с. 197].

(б) Вещь и сущее как обратимые

В отношении «единого» и «необходимого» заметим, что хотя в данной главе (1.5) эти понятия и рядополагаются «сущему» как первичные, но тем не менее «сущее», будучи объектом метафизики / теологии, имеет определенный онтологический приоритет перед ними, раз «единое–многое» и «необходимое–возможное» служат ему в качестве модусов, вследствие чего они входят в предмет данной науки.

Что касается «вещи / нечто» и «сущего», то в означенной главе обосновывается тезис о них как об «обратимых»[760] понятиях, которые суть разные по содержанию, но тождественные по объему (охвату). При этом под «сущими» понимаются не только наличествующие в реальности (*фӣ аль-ʼаʻйāн*)[761] единичные, конкретно-чувственные предметы, но и ментальные корреляты этих объектов, т. е. находящиеся в уме (*фӣ аль-ʻаḳль*)[762] их абстрактные (отвлеченные от чувственных характеристик) формы, универсальные понятия о них. Как будет показано, некоторые универсалии (точнее, универсалии, взятые в определенном аспекте, «естественные универсалии») существуют не только в уме, но и вовне. Обеими разновидностями бытия обладают и чисто интеллектные (*ʻаḳлийä*) существа – Первое (Бог) и космические разумы (ангелы).

Для Ибн-Сины и других фалясифа ментальный коррелят конкретного предмета есть его форма (*с̲ӯрä*), которая тождественна его сущности (*māхийä*, *ẋаḳīḳä*; о ней см. ниже). Большинство же [суннитских] теологов-мутакаллимов отрицают ментальное бытие в указанном смысле [166, с. 52–53][763], полагая образ предмета в уме не сущностной его копией, а лишь подобием (*мис̲āль*, *шабаẋ*, *з̲ылл*), на манер отображения предмета в зеркале.

Доказывая тезис об обратимости вещи и сущего, автор «Теологии» полемизирует с мутазилитами (без упоминания их по имени) касательно двух положений, характерных для некоторых из них: (1) о не-сущем как о нечто / вещи и (2) об атрибутах вещи как и не сущих, и не не-сущих.

С точки зрения многих мутазилитских мыслителей[764], «вещь» является более широким понятием сравнительно с «сущим»[765]. В качестве «вещей» можно квалифицировать не только ныне наличествующие в мире реалии, но и те, которым предстоит быть, равно как и те, которые перестали существовать; вещь есть вещь сама по себе, независимо от ее отношения к бытию; и в этом смысле не-сущее (*ма'дӯм*) можно назвать нечто / вещью (*шай'*). В пользу правомерности такой квалификации ссылаются, с одной стороны, на тот факт, что в арабском языке *шай'* прилагается не только к сущему, посему среди филологов *шай'* определяется как «то, что познаваемо и описуемо» (*мā йу'ляму вайухбару 'ан-ху*)[766]; а с другой – на свидетельства Корана, где *шай'* употребляется в отношении еще не явившегося к бытию (в частности см. айаты 16:40 и 36:82 – Богу достаточно сказать вещи: «Будь!», и та явится к бытию; 18:23 – «Ни о какой вещи никогда не говори: | "Завтра я сделаю это", | Не добавив: "Если [того] захочет Бог"»; 22:1 – «Воистину сотрясение [мира перед судным] Часом – вещь великая»). К не-сущему[767] указанные мутазилиты прилагают и эпитет «утвержденный» (*сāбит*). Близкую концепцию впоследствии будет разработана в суфийской школе Ибн-Араби (ум. 1240), выдвигавшего учение об «утвержденных реалиях» (*'а'йāн сāбитā*) как о стадии конкретизации Божьих имен и атрибутов, предшествующей стадии экстраментального бытия.

Второе из критикуемых Ибн-Синой положений обычно связывают с именем Абу-Хашима аль-Джуббаи (ум. 933), представителя басрийской ветви мутазилитской школы. Если большинство богословов (включая ашаритов и матуридитов) учили о реальном существовании Божьих атрибутов (знание, могущество и т. п.) в качестве вещей, отличных от Его самости, а мутазилиты обычно отрицали такую инаковость, то Абу-Хашим и его последователи, отказываясь от термина «атрибут» (*сыфā*) в пользу обозначения

«модус» (*ḥāль*), полагали, что Божьи модусы не называются ни сущими (*маўджӯдӓ*), ибо сами по себе они не существуют, ни «несущими» (*ма'дӯмӓ*), поскольку они принадлежат чему-то сущему (Его самости). Близкую трактовку Божьих атрибутов развивали ашариты аль-Бакылляни (ум. 1013) и аль-Джувайни (ум. 1085). А в позднем каламе, под влиянием разработанной ашаритом ас-Сануси (ум. 1392) схемы атрибутов, прочно утвердилась классификация, в которой наряду с традиционными семью бытийными атрибутами (могущество, воля, знание, жизнь, слух, зрение и речь) выделяются еще семь смежных, кои образуются от тех по модели «быть-таким-то» («быть-могучим» / *каўну-Ху ḳādир*^{ан} и т. д.), но характеризуются как модусы, т. е. не считаются ни сущими, ни не-сущими [159, с. 27–28, 60–65][768].

Порой полагают, что Ибн-Сина иной раз склоняется к учению о «вещи / нечто» как более широком и фундаментальном понятии сравнительно с «сущим», прилагая «вещь» к чистым, еще не обретшим бытие сущностям (см., например: [341, p. 7; 366, p. 158–160]). Вместе с тем не трудно видеть, что в подобных случаях «вещь» употребляется философом в широком смысле, а не строго техническом. Неубедительным представляется и противоположный тезис, по которому в гл. 8.4 «Теологии» понятие «сущее» оказывается шире понятия «вещь» (см.: [263, p. 275–277]).

Данный тезис связан с вопросом о приложимости эпитета «вещь / нечто» (*шай'*) к Богу (Первому, Бытийно-необходимому). Некоторые богословы отрицали такую предикацию, ссылаясь, среди прочего, на айаты, согласно которым Бог есть «творец всякой вещи» (*ḫāлиḳ кулли шай'* – 39:62) и «Нет ничего, подобного Ему» (*ляйса ка-мисли-Хи шай'* – 42:11). Вместе с тем, в мусульманской теологии утвердилось такое описание Бога, как «вещь, не схожая с [другими] вещами» (*шай' лā ка-ль-'ашйā'*), которое отчасти основано на ряде коранических свидетельств, допускающих толкование в смысле Его характеристики эпитетом *шай'*: «Скажи: “Свидетельство какой вещи – самое важное?” | Скажи: “Бог – свидетель между мной и вами”» (6:19); – «Всякая вещь тленна, кроме лика / *ваджх*[769] Его» (28:88); «Бог ведает, что те [божества], | к каковым помимо Него взывают [язычники], | Не

суть некая вещь» (29:42). Как увидим в нижеследующей рубрике, на основе не вполне корректной трактовки некоторых высказываний Ибн-Сины об отсутствии у Бога «сущности» (*māхиййа*) порой заключают, что для автора «Теологии» Бог не есть «вещь / нечто», хотя Он и описывается как «сущее».

Касательно полемики Ибн-Сины с мутазилитским разведением «вещи» и «сущего» следует заметить, что она скорее носит терминологический характер. Более того, вполне вероятно, что именно указанное разведение послужило отправным пунктом для авиценновской дистинкции сущности и существования (см.: [304; 366]).

(в) Сущность и существование

В связи с рассуждением о соотношении «вещи» и «сущего» Ибн-Сина как бы мимоходом упоминает о различии между «сущностью» и «существованием» (или «эссенцией» и «экзистенцией») – различии, которое служит краеугольным камнем онто-теологических построений мусульманского философа. На нем более подробно философ останавливается в части по логике, в частности в разделах: «Введение» (в гл. 1.2, говоря об объекте логики, гл. 1.5 – о самостном и акцидентальном, гл. 1.12 – о трех модусах универсалии), «Категории» (в гл. 2.1 – об акцидентальности бытия по отношению к десяти категориям) и «Доказательство» (в гл. 1.5 – о научных вопросах)[770].

Означенную дуальность Ибн-Сина обычно иллюстрирует на примере треугольника. Сущность его – [плоская] фигура, образованная тремя линиями[771]. Указанную сущность мы можем четко представить, независимо от того, знаем ли мы о существовании такового вовне ума или не знаем. Бытие / существование есть нечто, которое привходит к сущности, притом это касается ее бытия как во внешней реальности, так и в уме (см. К 2.3в).

Само различение сущности и существования встречается и у Аристотеля, прежде всего во «Второй аналитике», где фигурирует и тот же пример с треугольником [86, 2.7, с. 323–324][772]. Но здесь эта дистинкция носит чисто науковедческий, эпистемологический характер, ибо речь идет о необходимости иметь предварительное

знание о смысле термина, обозначающего объект данной научной дисциплины, свойства которого обосновываются в этой дисциплине; т. е. только о соотношении между нашим знанием о сущности вещи и нашим знанием о ее существовании. Онтологическое же структурирование сущих на основе данной дистинкции – эпохальная инновация Ибн-Сины[773].

Для обозначения сущности автор «Исцеления» обычно пользуется двумя терминами: *māхиййä* и *ḫаḳыḳä*. Первый из них, буквально означающий «чтойность» (лат. quidditas, англ. whatness), соответствует аристотелевскому tie ēn einai (в цитируемых переводах Аристотеля – «суть бытия»). Слово *ḫаḳыḳä*, выражающее внутреннюю реальность объекта, является однокоренным с обозначением *ḫаḳ* («истина»); и оно имеет как гносеологический аспект («правда»), так и онтологический («реальность»), и его можно было бы передать старорусским «истота». Реже в смысле «сущности» Ибн-Сина употребляет термин *ṭабīʻä*, у которого такой же спектр значений, что и у русского слова «природа». Не совсем адекватно в число обозначений сущности исследователи иногда включают *зāт* («самость») и даже *шай'* («вещь / нечто») (см.: [285, p. 48; 364, p 181; 317])[774]. Иной раз создается впечатление, что Ибн-Сина синонимично оперирует терминами *хувиййä*, *māхиййä* и *ḫаḳыīкä* (см.: [53, с. 13–14])[775]; но в авиценновской «Теологии» *хувиййä* передает смысл не «сущности», а «существования, бытия» или «идентичности» (бытия с оттенком индивидуальности-*ташаххуṣ*)[776]. И именно этим термином обычно передавалось греч. to on / «сущее» в арабском переводе «Метафизики» Аристотеля.

Как второй член означенной дуальности существование / бытие обозначается терминами *вуджӯд* и *'иннийä* (версии чтения: *'аннийä*, *'уннийä*), а «сущее», соответственно, – *маӯджӯд* и *'инн* (*'анн*, *'унн*)[777]. В других контекстах «сущее» фигурирует также под наименованием *'айс* и *хувиййä*.

Примечательно, что в главе 1.5 раздела «Теология», где впервые в данном разделе говорится об этой дуальности, сущность описывается как *вуджӯд хāṣṣ* («специфическое / собственное бытие»)[778], которому противостоит *вуджӯд 'иṣбāтī* («наличное / утвержденное бытие», т. е. бытие как свойство всякой существующей вещи, утверждение, что она есть). Однако в целом и это обозначение

сущности, и обозначение существования как *вуджӯд ’иc̲бāтӣ* – не типичны для Ибн-Сины[779].

Вопрос о соотношении сущности и существования философ обсуждает также в главах 5.1 и 5.2, посвященных универсалиям. Здесь он излагает свою знаменитую теорию о «нейтральности», или «индифферентности» сущности по отношению к единичности-партикулярности и всеобщности-универсальности, к бытию во внешней реальности и бытию в уме: «Сама по себе лошадность есть только лошадность» (*аль-фарасиййä фӣ нафси-хā фарасиййä фаḳаṭ*; лат. *equinitas ergo in se est equinitas tantum*) (см.: [134, с. 403; 315, p. 501]).

На основе некоторых высказываний в рамках рассуждения о единстве-простоте Первого / Бога (гл. 8.4–8.5) порой заключают об авиценновском отрицании наличия у Него «сущности» (см., например: [134, с. 405, 414; 317, note 8]). В действительности же за Ним отрицается только *māхиййä*, а не сущность вообще, ибо сплошь и рядом, включая указанные главы, к Нему прилагается термин *ẋаḳыḳä*; кроме того, отрицается не всякая *māхиййä*, а лишь такая, которая в Нем отличалась бы от существования[780].

Еще более некорректным, на наш взгляд, является вывод о том, что раз у Бога нет сущности / *māхиййä*, то к Нему неприменимо и обозначение «вещь / нечто» (см.: [263, p. 275–277; 317, note 8]).

Различая сущность и существование и объявляя второе акциденцией (*‘араḍ*) для первой и чем-то прибавочным (*з̲ā’ид*) к ней[781], Ибн-Сина – вопреки атрибутируемому ему некоторыми оппонентами и исследователями[782] – никак не может иметь в виду акциденцию типа той, которая противостоит субстанции (в рамках традиционных для аристотелизма десяти категорий)[783]. Как разъясняет ат-Туси, квалификация сущности существованием – не такая, как квалификация тела белизной; это чисто ментальный акт (*’амр ‘аḳлӣ*), ибо только разумом сущность отлучима от существования (см.: [214, т. 1, с. 576–577]). Авиценновский тезис об акцидентальности существования подразумевает лишь тот факт, что бытие вещи не входит в понятие о ней, не конституирует ее сущность; так что речь идет не о реально-онтологической дуальности, будь то на манер дистинкции суб-

станции – акциденции или даже материи – формы, а лишь о ментально-логическом различении.

Бытие входит в понятие / сущность лишь Первого, Бога. Но это касается собственного Его бытия[784]; общее (*ʻāмм*, *муṭлаḳ*) же бытие, в котором соучаствуют все сущие, не служит для Его сущности конституентом (*муḳаввим*), а лишь конкомитантом (*лāзим*) [47, с. 79, 190; 48, с. 140–141, 168–169, 248].

(г) Необходимое, возможное и невозможное

Ближайшим образом дуальность «сущность–существование» дает о себе знать в авиценновском учении о модальности бытия, т. е. делении сущего на необходимое и возможное. С этой модальностью закладывается онтологический фундамент для религиозного, монотеистического креационизма: любая вещь в мире такова, что ее сущность сама по себе не предполагает ее существования, а значит, для ее явления на арену бытия, равно как и для сохранения этого бытия, она нуждается в дарителе бытия – Боге.

Рассуждением о «необходимом–возможном» Ибн-Сина начинает анализ модусов бытия (гл. 1.5–1.7). Как было отмечено выше, эта пара принадлежит не к модусам, которые для сущего служат словно видами, но только к таким, которые словно собственные; тем не менее именно ею открывается рассуждение о модусах, что скорее связанно с авиценновской ориентацией на архитектоническую парадигму «исхождение–возвращение».

С точки зрения Ибн-Сины, «бытийно-необходимое» (*вāджиб аль-вуджӯд*) – это нечто, допущение о несуществовании которого ведет к абсурду (*муḫāль*); иными словами, оно обязательно (*ḍарӯрӣ*) существует[785]. Что же касается «бытийно-возможного» (*мумкин аль-вуджӯд*), то необязательно ни его существование, ни его несуществование[786]. В свою очередь, нечто оказывается бытийно-необходимым либо само по себе, без полагания еще чего-то другого, либо благодаря чему-то другому, как, например, число четыре или горение: они необходимы не сами по себе, а при полагании, соответственно, дважды двух или контакта огня с воспламеняющимся предметом[787].

В мире любая вещь бытийно-возможна сама по себе, но бытийно-необходима благодаря другой. И в конце концов необходимость всех этих сущих обусловлена Первым (*аль-'авваль*), Каковое и есть единственное само-необходимое. Так в отношении Бога вводится наименование «Бытийно-необходимое-само-по-себе» (*ва̄джиб аль-вуджӯд би-за̄ти-х*; сокр. *ва̄джиб аль-вуджӯд*, «бытийно-необходимое»; или просто *ва̄джиб*, «необходимое»), которое станет популярным не только в фальсафе, но и в каламе. Значительное распространение это наименование получит также в иудейской и христианской мысли.

Третьим членом модальности выступает «бытийно-невозможное» (*мумтани‘ аль-вуджӯд*)[788]. Как подчеркивает философ в гл. 1.5 (а также в «Глоссах» – [47, с. 211]), бытийно-невозможное не имеет самости (*за̄т*), посему вещи / сущие суть лишь бытийно-необходимые или бытийно-возможные[789].

Освещая в главах 1.6 и 1.7 некоторые свойства возможного-самого-по-себе и необходимого-самого-по-себе, Ибн-Сина характеризует такое возможное как причиненное (нуждающееся в чем-то другом для своего актуального существования) и составное. В отношении же необходимого здесь преимущественное внимание уделяется положению о его единстве (в смысле единственности) – положение, на которое философ опирается в рамках доказательства восхождения всех каузальных (причинно-следственных) серий к Необходимому (гл. 8.1–8.3).

Собственно об атрибутах Необходимого / Бога речь ведется в восьмой книге (см. также: П 3.2–3.4).

(д) Ташкӣк-*модуляция бытия*

Утверждая «бытие» в качестве объекта метафизики-теологии (гл. 1.2), Ибн-Сина словно постулирует, что оно есть нечто единое, по своему смыслу общее между всеми сущими, ибо объект научной дисциплины должен быть единым. О бытии как общем (*муттафақ фӣ-х*)[790] и едином (*ва̄ḥид*) для всех них говорится в гл. 1.5 «Теологии» (с. 53)[791]. В «Дискуссиях» предположение об омонимичности (*би-(и)штира̄к аль-исм*) этого термина отвергается ссылкой на закон исключенного третьего, который в та-

ком случае перестает действовать [48, с. 219]. Ведь отличался бы смысл бытия применительно, например, к человеку и книге, при полагании человека сущим, за ним отрицалось бы не-бытие, но одновременно за ним отрицалось бы и бытие – то, каковое присуще книге![792]. Взгляда на бытие как на омоним держались некоторые мыслители, включая основателя-эпонима ашаритской школы калама; вместе с тем не только в фальсафе, но и в каламе впоследствии преобладала трактовка бытия в качестве единого, общее для всех сущих понятия (см.: [105, с. 78; 210, т. 1, с. 307])[793].

Будучи единым для всех сущих понятием, «бытие» вместе с тем не служит их родом (*джинс*), ибо оно не сказывается о них равнозначным образом, унивокативно (*би-т-тавāṭу'*), как сие подобает роду (1.5)[794]. В разделе «Категории» указывается также, что бытие не является фактором, конституирующем сущность вещи, поэтому если бы оно и предицировалось унивокативно, не выступало бы в качестве рода (см. К 2.3[в]). Еще одно обоснование, апеллирующее к абсолютной простоте Первого / Необходимого, философ дает в «Дискуссиях»: было бы бытие родом, подчиняющиеся ему индивиды должны были бы отличаться между собой дифференциациями (различающими факторам; ед. *фасл*), и [сущность] Необходимое состояло бы из рода и дифференции [48, с. 218; см. также: 109, с. 282; 109[а], с. 195].

В гл. 1.5 о градации / модуляции (*ташкӣк*) бытия упоминается вкратце; как бы мимоходом; на сей манер она затрагивается и в гл. 6.3. Более подробно вопрос о ней обсуждается в разделе «Категории» из части по логике. Там подчеркивается, что модуляция может иметь место только в плане существования, а не сущности, посему о соответствующих индивидах равнозначно / унивокативно сказываются все без исключения универсалии, т. е. не только представляющие три типа самостных предикабилий, конституирующих сущность – род, вид и дифференция, но и два акцидентальных – собственное и общая акциденция. Так, люди не варьируются между собой по человечности; равным образом, четверка не в большей мере число, нежели тройка, и одна белизна не отличается от другой в аспекте самой белизны [2, 1.2, с. 15, 2.4, с. 76, 4.2, с. 142, 6.5, с. 230][795].

Касательно модуляции по бытию[796] Ибн-Сина[797] (см. К 2.1 и 2.3[в]) выделяет три ее разряда:

(1) по заслуженности (*ʾаўля*, *ʾаḫра*, *ʾаḫакк*) – например, сущее, которое наличествует благодаря самому себе, в большей мере заслуживает бытия, нежели сущее благодаря чему-то другому;

(2) по предшествованию–последованию (*такаддум* и *таʾ̲х̲х̲ур*)[798] – например, бытие субстанции первее бытия акциденции;

(3) по силе–слабости (*шиддä* и *ḍаʿф*) – бытие устойчивой акциденции (например, черноты) сильнее бытия неустойчивой (например, времени)[799].

Указанные три аспекта модуляции часто обозначаются, соответственно, терминами *ʾаввалиййä*, *ʾаўлявиййä* и *ʾашаддиййä*[800]. Как надо полагать, в примере, иллюстрирующем первую модуляцию, под сущим благодаря самому себе подразумевается Первое / Бог. Более четко на сей счет философ высказывается в «Дискуссиях»: к Первому и последующим за Ним [вещам] «сущее» (*маўджӯд*) прилагается не в качестве омонимичного термина, а моделированного [48, с. 232][801]. Таким образом – видимо, впервые в истории философии – идею онтологической модуляции Ибн-Сина применил к осмыслению Бога и творений, предвосхитив знаменитую концепцию «аналогии бытия» (лат. analogia entis) европейской схоластики (см.: [361, p. 329]).

В самой мусульманской культуре тезис об онтологической модуляции стал характерным для фальсафы[802]. Об эквивокации же бытия, как было сказано, учил аль-Ашари и некоторые другие мыслители[803], о его унивокации – мутазилиты и многие ашариты (см.: [121, т. 2, с. 112]).

Также в фальсафе (за исключением ишракитской школы) утвердилось положение о тождестве сущности и бытия в Необходимом и о об их различии в возможном. Аль-Ашари же, [матуридиты][804] и мутазилит Абу-ль-Хусайн аль-Басри учили о тождестве этих понятий у всякого сущего; тогда как большинство ашаритов считали их всюду разными [166, с. 48–49].

Отстаивая платоновскую эйдосологию, основатель ишракизма считал, что во внешней реальности сущность и существование неразличимы даже мысленно [206, с. 64–73]. Начиная с Мир-Дамада (ум. 1631) и Садраддина аш-Ширази (Мулла Садра; ум. 1641) сух-

равардийская концепция стала трактоваться в смысле утверждения о «фундаментальности сущности» (*ʾaṣālaṯ аль-māхиййā*)[805] сравнительно с существованием; притом Мир-Дамад встал на защиту означенной фундаментальности, а его ученик (аш-Ширази) вначале придерживался такого эссенциализма, но потом отказался от него, чтобы обосновать противоположный тезис о фундаментальности существования – тезис, который он полагает характерным для авиценновской (и вообще перипатетической) философии [232, т. 1, с. 49]. К ашариту-суфию ад-Даввани (ум. 1502) возводят мнение о первичности бытия в Необходимом, но его вторичности в возможном (см.: [208, с. 17]).

У самого Ибн-Сины нет прямых высказываний по вопросу о фундаментальности сущности или существования, но в целом его система явно тяготеет к экзистенциализму[806]. Прежде всего эта интенция выражается (1) в учении о бытии как первичном понятии; (2) в полагании бытия объектом метафизики-теологии, по отношению к которому все остальные понятия служат акциденталиями; (3) в определении Первого / Бога как бытийно-необходимого; (4) в отождествлении благости и бытийности (см. примеч. 755); (5) в отрицании того, чтобы сущность (*māхиййā*) могла служить причиной для бытия (ибо по бытию причина должна предшествовать причиненному, «а самому бытию ничего не предшествует» – [34, 4.17, с. 270; 43[6], ч. 1, с. 266])[807]. Исследователи, которые эссенциалистски трактуют авиценновскую концепцию в свете тезиса об акцидентальности бытия по отношению к сущности (см., например: [133; 134; 270]), некорректно редуцируют бытие к сущности[808], в действительности упуская из виду тот факт, что если акцидентальное противостоит субстанциальному, то онтологический приоритет имеет второе, но если акцидентальное берется в смысле ментально внешнего фактора, т. е. в качестве противостоящего самостному (сущностному), то еще неизвестно, кому из них принадлежит означенный приоритет, тем более когда это касается такого акцидентального, как бытие.

2.2. Субстанциальное и акцидентальное

(а) Делогизация-онтологизация категориологии

Как было сказано (П 1.2[6]), для Ибн-Сины субстанция (*джаўхар*) и акциденция (*ʻарад*) с ее девятью разрядами служат первейшими модусами сущего как сущего. Следуя перипатетической традиции, автор «Исцеления» говорит о них и в разделе «Категории» части по логике, и в части по метафизике-теологии, где им посвящаются вторая и третья книги. Указанный раздел в значительной степени соответствует «Категориям» Аристотеля, тогда как обсуждаемые в авиценновской «Теологии» аспекты существенно отличаются от изучаемых Стагиритом в пятой и седьмой книгах «Метафизики».

Прежде всего это связано с ориентацией на пересмотр эпистемологического статуса раздела «Категории», традиционно трактуемого в качестве имманентного, внутренне необходимого компонента логического корпуса Аристотеля («Органона») [131, ч. 1, с. 406–407]. Но уже в свете выдвигаемого Ибн-Синой тезиса о вторых интеллигибелиях как о собственном объекте логики явствует, что категории (представляющие разряд первых интеллигибелий) не должны иметь сущностного отношения к логике. Будучи модусами сущего как такового, они составляют предмет именно метафизики / теологии.

В пользу элиминации из «Органона» раздела о категориях указывается и тот факт, что изучающий логику без ущерба можно миновать этот раздел, переходя от учения о предикабилиях к учению о суждениях, а далее – к силлогистике и аподиктике. Что же касается собственно учения об определении (дефиниции, араб. *ḥадд*), наряду с доказательством входящего в аподиктику, то категориологическая тематика – хотя кое-где здесь и бывает полезной, – но на самом деле легко обойтись и без нее [1, с. 5–6]. К этому следует добавить, что сам аристотелевский трактат «Категории», написанный в ранний период творчества Стагирита, далеко не всегда, по авиценновской оценке, соответствует строго научным требованиям [1, с. 6, 189]; и для неподготовленного читателя может даже оказаться вредным, дезориентируя его. «Сколько я видел людей,

душа которых запуталась из-за чтения этого трактата!» – сетовал Ибн-Сина [1, с. 8].

Вместе с тем, в самом «Исцелении» автор, следуя, по его собственным словам, перипатетическому канону, «хотели бы мы этого или нет» [1, с. 8], формально еще сохраняет за данной дисциплиной ее традиционное место в качестве второго раздела девятеричного «Органона». Однако уже в сокращенном варианте авиценновской энциклопедии – «Спасении» – о десяти категориях говорится исключительно в связи с рассуждением о дефиниции, т. е. после разделов о суждении, силлогизме и собственно доказательстве [32, с. 153–157]. А в более поздних суммах, таких как «Книга знания» и «Указания и напоминания», категориология окончательно выводится за пределы собственно логики. Этот авиценновский подход к «Категориям» оказался решающим для дальнейшей судьбы «Органона» в мусульманском мире (см.: [154, с. 646]).

Как онтологизация категориологии, так и строго научная, аподиктическая ориентация вообще, требовали, среди прочего, обоснования бытия каждой из десяти категорий, притом не только ее самой, но и подчиненных ей (в качестве высшего рода) видов или разрядов. Также было необходимо обосновать субстанциальность трех (а по Ибн-Сине – пяти) разрядов категории «субстанция» и, соответственно, акцидентальность остальных девяти категорий (вместе с подчиненными им видами). Не только в «Категориях», но и в «Метафизике», Аристотель практически даже не ставил подобные вопросы касательно категорий. Такое обоснование автор «Исцеления» порой указывает в разделе «Категории», но подробно оно излагается в разделе «Теология».

Особое внимание к верификации категорий в «Теологии» обусловлено не только их статусом в качестве первейших модусов (словно «видов») сущего как сущего, но и тем, что некоторые из них служат объектами и принципами частных наук, обоснование которых призвана дать именно эта дисциплина, будучи метанаукой. В частности, материя и форма суть принципы тела[809] как объекта физики, а количество выступает объектом для математики.

(б) О десятеричном перечне[810]

Вслед за аристотелевскими «Категориями» в одноименном разделе из логической части «Исцеления» (см. К 2.4–2.7) Ибн-Сина относительно подробно останавливается на первых четырех категориях (субстанции, количестве, отношении и качестве) как основных, указывает подчиненные виды-разряды той или иной категории и свойственные ей характеристики.

Отвечая на оставленные Аристотелем без внимания вопросы о числе категорий (именно десяти) и принципе деления акциденции на девять разрядов, Ибн-Сина критикует мнения о возможности сокращения числа категории (в том числе через группировку), а также отвечает на возражения, ссылающиеся на наличие ряда общих вещей, которые не входят в десятеричный перечень (например, движение). Взамен широко распространенной среди перипатетиков версии философ представляет свою схему дедукции десяти категорий (см. К 2.3).

Вместе с тем автор «Исцеления» явно дистанцируется от утвердившегося в перипатетической школе догматического взгляда на десятеричный перечень как на канонический, своего рода священный. Примечательно, что при рассмотрении в разделе по общей физике вопроса о движении по отношению к десяти категориям Ибн-Сина заявляет, что лично он не столь настойчив в утверждении о том, что число категорий – ровно десять, что все они без исключения суть подлинные роды или что нет иного [рода] помимо них [10, 2.2, с. 97]. Более того, в третьей книге раздела по метафизике философ, обращаясь к обоснованию акцидентальности данных категорий, вовсе не упоминает об «обладании»[811].

Следуя утвердившейся еще в античном перипатетизме квалификации, Ибн-Сина называет категории «десятью высшими родами» (*аль-аджнāс аль-‘ашрā аль-‘āлийā*) [1, 2.1, с. 55][812]. В том же разделе «Категории» он доказывает, что для соответствующих девяти категорий «акциденция» не является родом (см. К 2.3[г]). Таков, надо полагать, и авиценновский взгляд на отношение «субстанции» к пяти своим разрядам. Словно воспроизводя вывод учителя, Бахманйар пишет: «Подобно тому как акциденция служит конкомитантом для девяти категорий, точно так же субстан-

ция служит конкомитантом для тела и всего прочего из подчиненного ей» [109[a], с. 231].

Правда, сам Ибн-Сина, притом не только в «Исцелении», как бы избегает означенного вопроса о статусе субстанции по отношению к ее разрядам, обычно обозначая их просто термином «деления» (ед. *ḳысм*) – термином, которым философ чаще всего оперирует, когда хочет указать на тот факт, что данная классификация не является родо-видовой. Аристотель же вовсе не обсуждает вопрос о родовости (относительно подчиненных разрядов) ни субстанции, ни акциденции.

Как будет сказано ниже, с авиценновской точки зрения к Необходимому / Богу неприложима категория «субстанция», а тем более «акциденция». Десять категорий характеризуют область возможного; но, по свидетельству того же Бахманйара, в отношении их возможность (*ʾимкāн*) выступает в качестве не рода, а неотъемлемого признака, конкомитанта (*лāзим*) [109, с. 284; 109[a], с. 197].

(в) Субстанция

У Аристотеля обычно упоминаются три разряда субстанции (греч. oysia[813]; араб. *джаўхар*) – «материя» (или: «гиле»; hyle; *хайӯля*, *мāддā*), «форма» (*morphe*; *ṣӯрā*) и сложенное из них «тело» (sōma; *джисм*)[814]. Ибн-Сина же говорит о пяти разрядах[815], к упомянутым добавляя «душу» (psychē; *нафс*) и «ум» (или: разум, интеллект; noys; *ʿаḳль*)[816].

Эта пятичленная классификация обосновывается в гл. 3.1 раздела «Категории» и в гл. 2.1 «Теологии». Что касается вопроса о бытии и субстанциальности каждого из этих разрядов, то в случае с телом реальность его, по замечанию философа (гл. 3.1, с. 117), не требует установления, [поскольку удостоверяется чувственным восприятием].

Бытие материи и формы как компонентов тела обосновывается в гл. 2.2. Здесь также опровергается альтернативное учение о сложении тел из атомов – учение, которого придерживались не только представители демокрито-эпикурейской школы античной философии, но и многие мутакаллимы.

Субстанциальность (не нахождение в субстрате) же формы и материи сразу явствует в свете введенного в разделе «Категории», при уточнении понятия о подлежащем, различения «вместилища» (*маḥалль*) и собственно «субстрата» (*маўдӯʿ*)»: если носитель какого-либо атрибута наличествует, имеет свою конституцию (*кывāм*) и без этого атрибута (как в случае с пребыванием белизны в теле), то носитель есть субстрат, а вещь – акциденция; в противном случае говорится, соответственно, о вместилище / материи и форме (К 2.2[6]). Не находясь во вместилище, материя и подавно не находится в субстрате. Тело же является субстанцией, поскольку оно состоит из этих двух субстанций (гл. 2.1).

Что касается бытия души и ума как имматериальных субстанций, то в отношении космических сфер оно обосновывается в девятой книге «Теологии». В разделе по психологии доказывается субстанциальность, бестелесность и нетленность человеческой души (гл. 1.3, 5.2 и 5.4), а с ней (гл. 5.5) и бытие Деятельного разума (*аль-ʿаḳль аль-фаʿʿāль*) – последнего в иерархии космических разумов; от которого эта душа получает интеллектные, абстрактные понятия (интеллигибелии; ед. *маʿḳӯль*).

Для верификации (*таḥḳыӣḳ*) «тела», т. е. установления его сущности (*мāхиййä*), его определения (*таʿрӣф*), Ибн-Сина, находя неудовлетворительным определение тела как «субстанция, имеющая длину, ширину и глубину», модифицирует это определение и вводит понятие о «телесной форме», с которой он связывает способность принятия трех измерений (гл. 2.2). Это первая форма, в которую облекается телесная материя и за которой следуют видовые формы (формы четырех стихий – земли, воды, воздуха, огня; а в отношении небесных тел – эфира).

Обосновывая неотлучность телесной материи от формы (гл. 2.3), философ переходит к вопросу о соотношении материи и формы в аспекте причинения одна другой (гл. 2.4) – аспекте, к которому мы вернемся ниже, в рамках рассуждения о причине и причиненном.

Вслед за аристотелевскими «Категориями» Ибн-Сина в разделе «Категории» учит о родах и видах субстанции как о субстанциях. Правда, у Стагирита единичные вещи называются «первыми» (греч. proto; араб. *ʾӯля*, *ʾуваль*) субстанциями, а роды и виды – «вторыми» (deutera; *сāнийä*) субстанциями[817]; автор же «Исцеле-

ния» закрепляет последнее обозначение за видами, нарекая роды третьими (*с̲а̄лис̲ӓ*) субстанциями (К 2.4[a]). В отличие от Аристотеля, который нечетко определяет статус дифференции (видового отличия) в аспекте субстанциальности-акцидентальности и, скорее всего, не полагает ее субстанцией, Ибн-Сина склонен к наделению ее субстанциальностью (гл. 5.6; К 2.4[e]).

(г) Количество (камм, каммиййӓ)

Как было сказано выше, на определении, классификации и свойственных характеристиках каждой из девяти разрядов акциденции (или привходящего; греч. symbebēkos; араб. *ʻарад*) Ибн-Сина останавливается в разделе «Категории» из логической части, а их бытие и акцидентальность устанавливается во второй книге раздела «Теология». По мнению философа, акцидентальный характер большинства означенных категорий очевиден – сомнение возникает лишь относительно «количества» и «качества», поскольку их порой причисляют к субстанциям (гл. 3.1). В отношении бытия проблемными являются некоторые разряды категорий «количество» и «качество», а также категория «отношение».

Как и в аристотелевских «Категориях», Ибн-Сина в разделе «Категории» делит количество на непрерывное и прерывное. Но если у Стагирита к разрядам первого типа относятся линия, поверхность / плоскость, тело[818], место и время, а к видам второго – число и слово, то автор «Исцеления» (К 2.5[a]) опускает место (в действительности принадлежащее к разряду «поверхности», будучи внутренней поверхностью объемлющего тела) и слово (так как оно делимо не само по себе, а через другое).

1. Обосновывая акцидентальность количества, Ибн-Сина в «Категориях» (гл. 3.4), а затем в «Теологии» (гл. 3.1 и 3.3) указывает, что число есть совокупность единиц / единых (ед. *вӑ̣хид*), а совокупность акциденций – акциденция; акцидентальность же самого́ единого следует из того, что единство не конституирует сущность объекта, обладающего единством.

Что касается количества типа измерений, то акцидентальность линии видна в свете того, что [вне ума, во внешней реальности] существует шар (об этом будет сказано ниже, в связи с качеством),

а в шаре актуально нет линий. Поверхность (как граница тела) обусловлена конечностью тела, и сама эта конечность есть нечто акцидентальное (она не входит в понятие о теле, посему в физике и останавливаются на ее доказательстве). Акцидентальный статус трех измерений по отношению к телу явствует из того, что если, например, преобразовать шарообразный воск в кубический, то три измерения меняются, а телесность сохраняется (гл. 3.4; см. также гл. 3.4 «Категорий»).

Акидентальность времени, равно как его бытие, устанавливается в разделе по общей физике. Здесь время трактуется (вслед за Аристотелем) как мера движения; а само бытие времени выводится из факта различия, в плане скорости, движения одного и того же двигателя по одному и тому же расстоянию [10, 2.10–2.13, с. 148–173; см. также К 2.5в].

2. По Ибн-Сине, бытие числа вне ума, во внешней реальности, очевидно, поскольку оно присутствует в окружающих нас сущих. Не требует доказательства и бытие телесного количества / величины. Реальность поверхности следует из необходимости для тела быть конечным, ограниченным; сама поверхность есть его конец (граница; *нихāйā*). В свою очередь, линия – это и граница поверхности, и пересечение двух поверхностей (гл. 3.4). Наличие же времени, как было сказано, обосновывается в разделе по общей физике.

(д) Качество (кайф, кайфиййа)

Считая неадекватными распространенные среди перипатетиков три определения качества, включая фигурирующее в аристотелевских «Категориях», Ибн-Сина в разделе «Категории» предлагает свое собственное (см. К 2.7а). Виды же качества он выделяет вслед за «Категориями» Стагирита, обозначая их как: (1) «свойства» и «состояния»; (2) «способность» и «неспособность»; (3) «аффективные / претерпеваемые качества»; (4) «качества, присущие количествам». Критически отзываясь о двух наличных схемах дедукции этих разрядов, он выдвигает три альтернативные схемы (К 2.7б). Философ игнорирует данную Аристотелем в «Метафизике» (гл. 5.14) совершенно отличную, сравнительно с «Категория-

ми», трактовку «качества» (с иной классификацией ее разрядов), видимо считая ее менее удовлетворительной.

Относительно второго разряда (например здоровость или болезненность) Ибн-Сина полагает очевидным и его бытие, и его акцидентальность (гл. 3.7).

Таково и бытие третьего разряда (например, цветовые, вкусовые и обонятельные качества). Сложнее дело обстоит с его акцидентальностью, поскольку некоторые считают цвет смешанным с телами качеством; и философ относительно подробно останавливается на ее обосновании (гл. 3.7).

По-видимому, ясным Ибн-Сина считает и бытие первого разряда, охватывающего психические качества. Относительно же его акцидентальности философ отсылает к разделу по психологии. Трудность составляет только вопрос об акцидентальности знания (*ʻильм*), обоснованию которой посвящается отдельная глава (3.8).

Те качества из четвертого разряда, которые присущи числам, таковы, что бытие многих из них (например, четность или нечетность) очевидно, а бытие остальных устанавливается в разделе по арифметике. Акциденциями они являются ввиду их зависимости от числа, каковое само есть акциденция.

Что же касается качеств, привходящих к величинам (например, прямолинейность или кривизна), то неочевидно бытие таких модусов, как кривая линия, круг / окружность, шар / сфера, цилиндр и конус – оно утверждается только после установления бытия круга. В пользу реальности последнего Ибн-Сина сначала выдвигает доказательство при предположении об атомарности, затем приводит две версии доказательства на основе континуализма (гл. 3.9).

(е) Отношение (*или: соотнесенность* / ʼидāфä, *соотнесенное* / мудāф)

Подобно Аристотелю, Ибн-Сина чаще всего говорит не об отношении (или соотнесенности; *ʼиḍāфä*), а о соотнесенном (*муḍāф*), обозначая им связь, например, между отцом и сыном или между двойным и половинным. И вслед за Стагиритом он говорит о классификации соотнесенного не в «Категориях», а в «Метафи-

зике» / «Теологии». Аристотелевскую индуктивно-эмпирическую схему автор «Исцеления» модифицирует из трехчленной в четырехчленную; затем выдвигает и дедуктивную схему с тремя делениями (гл. 3.10).

Акцидентальность этой категории не вызывает затруднения, но касательно ее бытия вовне ума имеются диаметрально противоположные точки зрения. Обсуждая возражения против ее бытия, Ибн-Сина приходит к срединному мнению: многие соотнесенности существуют во внешней реальности (вслед за самими коррелятами); но порой соотнесенность носит чисто ментальный характер, как в случае с «предшествующим–последующим», когда один из коррелятов не существует в данный момент (гл. 3.10).

(ж) Шесть остальных категорий

Об этих второстепенных категориях Ибн-Сина говорит относительно кратко (см. К 2.8), но более пространно сравнительно с Аристотелем, который в «Категориях» отводит им весьма небольшую главу (девятую), фактически ограничиваясь иллюстрацией их примерами.

Категорию «где» (*’айн*) Ибн-Сина определяет как нахождение в месте («в школе»), «когда» (*матā*) – нахождение во времени («в прошлом году»), выделяя в категории «где» разные виды и отмечая ее две характеристики. Эти же характеристики указываются и в отношении категории «положение» (*ваḍ‘*; «сидящий», «стоящий»). Категориальную пару «действовать» и «претерпевать» (*йаф‘аль* и *йанфа‘иль*; «разать» и «резаться») автор «Исцеления» склонен считать единой категорией. Что касается категории «обладание» (*джидā*, *мильк*, *ля-ху*; «обутый», «вооруженный»), то в ней он выделяет разные виды, хотя к ее категориальному статусу, как было сказано, философ относится весьма скептически.

(з) Дополнение: об иерархии сущих; категории и науки

В «Спасении» указывается, что бытия (*вуджӯд*) более всего достойны (*’аўлā*) субтанции, за которыми следуют акциденции.

И в этом аспекте сами субстанции располагаются в таком порядке: бестелесная, им[материальная] субстанция; форма; тело; материя (*хайуля*). Что касается акциденции, то устойчивые первее неустойчивых; существующие посредством устойчивого первее существующего посредством неустойчивого. К последнему разряду относятся «время» и «когда» – самые низшие в бытийной иерархии.

Областью тела и неотделенных [от материи] форм занимается физика, которая исследует их модусы, а таковые относятся к категориям качества, количества, «где», положения, действия и претерпевания. Непрерывное количество изучает геометрия и астрономия, прерывное – арифметика и музыка. В этике исследуется один из видов качества – «свойства и состояния» [32, с. 512–513].

2.3. Другие модусы

Помимо нижеследующих пар, к модусам сущего как такового, которые для него суть «словно собственные акциденталии» (в отличие от «словно видов», т. е. десяти категорий), относится и дуальность «возможное–необходимое», каковая, по указанному выше архитектоническому мотиву (П 1.2[в] и 2.1[г]), была перенесена в начало рассуждения о модусах. Пара «извечное–возникшее» выделена нами на основе содержания соответствующей главы, а также в соответствии с тем, что она фигурирует в версии «Спасения» [32, с. 495, 544–545]. Что касается пары «единое–многое / множественное», то она фактически выступает и в качестве параллели паре «сущее–не-сущее», и в качестве модусов сущего как такового.

(а) Единое[819] *и многое / множественное.*

В третьей книге «Теологии» Ибн-Сина, обосновывая акцидентальности числа (как вида количества), обращается и к исследованию «единого» как конкомитанта «сущего» и как общего для всех десяти категорий понятия. Здесь он останавливается на доказательстве акцидентальности единого и анализе его разрядов, которые

«словно виды» (гл. 2, 3 и 6); разряды же единого и многого, которые «словно акциденции», освещаются позже, в седьмой книге (гл. 1), после завершения рассуждения об аналогичных акциденциях сущего. В аристотелевской «Метафизике» проблематика «единого–многого» обсуждается сначала в пятой книге, повторно – в десятой.

При доказательстве акцидентальности единого (гл. 3.3) автор «Теологии», естественно, не мог перенять тезис Аристотеля, по которому «ничто общее не может быть сущностью» [81, с. 256], – тезис, не согласующийся с учением Стагирита в «Категориях» о родах и видах как субстанциях. Для автора «Теологии» единое (подобно сущему) не служит для какой-либо вещи конституирующим компонентом ее сущности, а посему оно есть лишь привходящая к ее сущности акциденталия, хотя и перманентная. И как в случае с сущим (см. П 2.1[в]), здесь так же Ибн-Сине некоторые авторы (в том числе критиковавшие его за это Ибн-Рушд и Фома Аквинский – см.: [141, т. 1, с. 313–314, т. 3, с. 1280; 360, 4.2, № 556–560]) некорректно атрибутируют «отход» от аристотелевской трактовки, выражающийся в объявлении единого прибавочной акциденцией реально-онтологического типа; к тому же само утверждение об этой акцидентальности изображается как перенос философом акцидентальности математического единого на трансцедентальное единое!

Вместо данных у Аристотеля трех индуктивных схем деления единого [81, 5.6 и 10.1] Ибн-Сина представляет одну такую схему (гл. 3.2), к ней приводя и классификацию дедуктивного типа. В рамках первой схемы выделяются единое по акциденции и единое по самости, к разрядам которого относятся единое по роду, по виду (то же самое, что и по дифференции), по аналогии, по субстрату и по числу.

Означенные деления единого суть модусы видового типа; соответственно им выделяются видовые модусы многого. В гл. 7.1 освещаются последующие, акцидентальные модусы единства, такие как сходство, равенство и вообще тождество. Там говорится и о соответствующих акцидентальных модусах множества: инаковости, различии и – особенно – противолежании.

Противолежание и его четыре разряда (контрарность, или противоположность; контрадикторность, или противоречие; соотне-

сенность; обладание–лишенность) Ибн-Сина, вслед за Аристотелем, анализирует и в разделе «Категории» (гл. 7.1–7.3; см.: К 2.9), и в разделе «Метафизика / Теология» (гл. 7.1). В первом разделе философ дает и логическое / дедуктивное обоснование этой классификации; но вместе с тем он считает, что для указанных делений «противолежание» служит не родом (каковым его полагает Стагирит), а просто неотлучным сопутствующим признаком, конкомитантом. Ибн-Сина отмечает, что понятия, входящие в обозначения данных разрядов, различно трактуются в логическом разделе о категориях и в метафизике.

Выдвигая условие о непременном нахождении противоположностей под единым ближним родом, он отходит от учения Аристотеля [83, с. 86], по которому противоположности могут также принадлежать к противоположным родам (например, справедливость и несправедливость, соответственно входящие в роды «добродетель» и «порок»), или же они сами служат родами, не принадлежа к какому-либо роду (как в случае с благом и злом). По мнению Ибн-Сины, здесь у Аристотеля термины взяты в их широко распространенном смысле, а не подлино философском. Сам автор «Исцеления» дуальность «добро–зло» относит к «обладанию–лишенности» (гл. 7.1; см. также [2, с. 260–265]).

В отличие от Аристотеля, для которого единство и множество противолежат друг другу как противоположности [81, с. 257], Ибн-Сина доказывает, что между самими этими понятиями нет подлинного противолежания (гл. 3.6).

(б) Предшествующее и последующее.

Вслед за Аристотелем [83, гл. 12; 81, гл. 5.11] об этой дуальности Ибн-Сина говорит и в логическом разделе о категориях (точнее – в подразделе о постпредикаментах), и в разделе по метафизике.

В логическом разделе (см. К 2.10[a]), как и в аристотелевских «Категориях», выделяются пять разрядов «предшествования–последования» (*таḳаддум* и *та'ххур*) – (1) по времени (*би-з-замāн*); (2) по природе (*би-т-ṭаб'*; как в случае с приматом единицы перед двойкой или линий перед треугольником)[820]; (3) по порядку (*би-ль-мартабā*); (4) по достоинству (*би-ш-шараф*); (5) по причин-

ности (*би-ль-ʻиллиййä*), или по самости (*би-з̲-з̲ā̆т*)[821]. Те же разряды фигурируют и в «Теологии» (гл. 4.1), но здесь они первейшим образом освещаются в аспекте их генезиса, с особым вниманием к каузальному первенству. У Аристотеля же этот тип первенства обозначен лишь в «Категориях»; и слово «причина» в приведенном в этом контексте примере употреблено в несколько специфическом смысле: верность бытия человека человеком служит причиной верности суждения о человеке как о человеке [83, с. 87].

И если в аристотелевских «Категориях» четко нарисована пятичленная классификация разрядов первенства, то в «Метафизике» (гл. 5.11), которая считается более поздним сочинением, нет такой четкости; к тому же данные здесь деления несколько отличаются от обозначенных в «Категориях». Например, в «Метафизике» выделены разряды первенства по движению, по силе и по познанию, которых нет в «Категориях»; в то же время, в «Метафизике» не упоминается примат по достоинству[822]. В этом плане Ибн-Сина больше ориентируется на «Категории».

Говоря о каузальном первенстве, Ибн-Сина обосновывает тезис, по которому причиненное не отстает по времени от причины, если наличествуют все условия, необходимые для действия этой причины. Причина, при которой имеются нужные условия, обычно называется «полной причиной (*ʻилля̈ тāммä*)»; и в гл. 9.1 аргумент «от полной причины» выдвигается философом в качестве главного доказательства перманентности креационной деятельности Бога, а с ней и извечности мира.

Сам Ибн-Сина указывает, что обозначение «по природе» порой прилагают и к первенству «по причинности / самости» [2, с. 268]. Впоследствии же эпитет «по самости» нередко стал трактоваться как охватывающий и первенство по природе, и первенство по причинности.

К указанным пяти разрядам мутакаллимы добавят шестой – (6) первенство одних частей времени перед другими (например, вчера перед сегодня), порой называя такое первенство «самостным» (*з̲āтӣ*) и «временны́м» (*замāнӣ*) [166, с. 180; 210, т. 2, с. 19]. В более поздней фальсафе выделятся еще четыре разряда первенства: (7) по сущности (*māхиййä*), или субстанции (*джаўхар*; примат – в аспекте сущности, а не бытия – причины конститу-

ции / *ḳывāм* перед причиненным, как в случае с родом и дифференцией по отношению к виду); (8) по вечности (*дахр*; как примат Бога перед первым космическим интеллектом)[823]; (9) по «прямому–переносному» (*ẖаḳыīḳā* и *маджāз*; как примат движущегося корабля перед пассажиром, который акцидентально оказывается движущимся в результате движения корабля); (10) по истине (*ẖаḳḳ*; как примат бытия полной причины перед бытием причиненного)[824] [209, с. 280–282; 232, т. 3, с. 255–258][825].

(в) [Извечное и возникшее]

Как было сказано, эта пара модусов выделена в авиценновском «Спасении» (см.: [32, с. 495, 542–543]). В «Теологии» же возникновение (*ẖудӯс̱*) фигурирует в названии главы о предшествовании–последовании (4.1); о нем говорится и в последующей главе, посвященной потенциальному–актуальному, а также в рамках рассуждения о причине–причиненном (гл. 6.2) и деятельности Первого (гл. 9.1).

Хотя ни в Коране, ни в шестикнижной Сунне обозначение «извечное» (*ḳадīм*) не встречается среди имен-эпитетов Бога, тем не менее еще на раннем, мутазилитском этапе оно утвердилось чуть ли не в качестве главного Его наименования. Так, характерное для каламской теологии обоснование бытия Бога исходит из тезиса о всякой вещи в мире как о возникшей (*ẖāдиc̱*), откуда делается заключение о необходимости существования «[дарителя] возникновения» (*муẖдиc̱*), каков должен быть извечным (*ḳадīм*) [159, с. 42–45]. Примечательно и то, что терминологическая пара «извечное–возникшее» обычно заменяет пару «Божье–человеческое»: говоря, например, об «извечном» (соответственно – «возникшем») знании или волении, подразумевается исключительно Божье (соответственно – человеческое). Для мутакаллимов извечным выступает Бог и его самостные атрибуты[826], все остальное – возникшее, темпоральное[827].

В авиценновской (и вообще перипатетической) философии темпоральными считаются лишь те сущие, которые находятся в подлунной сфере («мир возникновения и уничтожения»; *ʻāлям аль-каўн ва-ль-фасāд*)[828], в отличие от перманентных реалий

надлунной области (восемь сфер со светилами и, по некоторым, беззвездная сфера; души этих сфер и управляющие ими интеллекты). Своего рода шаг навстречу мутакаллимам Ибн-Сина делает в области терминологии, расширяя смысл понятия *ḥудӯṯ* («возникновение»). В каламе «возникшую» вещь обычно описывали как такую, чьему бытию (*вуджӯд*) предшествовало небытие (*ʻадам*)[829]. По мнению автора «Теологии», это предшествование приложимо к любой возможной (*мумкин*, т. е. бытийно не необходимой), или причиненной (*маʻлӯль*) вещи, будь та временнóй или извечной, раз сама по себе она не обязательно является сущей. Таким образом следует различать «возникновение временнóе» (*ḥудӯṯ замāнӣ*) и «возникновение самостное» (*ḥудӯṯ ẕāтӣ*), а с ними и соответствующие два типа извечности (*ḳыдам*) – по самости (*би-ḥасаб аẕ-ẕāт*) и по времени (*би-ḥасаб аз-замāн*)[830].

Как доказывает Ибн-Сина, возникшее не отстает от своей полной причины (гл. 4.1). Более того, темпорально возникшему непременно предшествует материя (гл. 4.2), а из полагания темпорального возникновения мира следует извечность времени (гл. 9.1).

Атемпоральное, самостное творение философ предпочитает обозначать термином *ʾибдāʻ* (самó сотворенное – *мубдаʻ*, *ʾибдāʻӣ*); темпоральное – *таквӣн* (самó сотворенное – *мутакаввин*, *кāʾин*).

В разделе «[Общая] физика» [10, гл. 2.13] отмечается, что время (*замāн*) выражает отношение (*нисбā*) [темпорально] возникших, изменчивых (*мутагаййир*) вещей друг к другу, тогда как отношение постоянного (*ṯāбит*) к изменчивому выражает *дахр*, а постоянного к постоянному[831] – *сармад* (ср.: tempus – aevum – aeternitas в европейской схоластике).

(г) Потенциальное и актуальное

Посвященная этой паре глава «Теологии» (4.2) менее пространна сравнительно со сказанным в пятой (гл. 12) и особенно девятой книгах аристотелевской «Метафизики», но вместе с тем данная здесь трактовка носит более систематический характер. Следует отметить также, что относящаяся к означенной паре проблемати-

ка отчасти перешла к фундаментальной для авиценновской онтологии паре «возможное–необходимое».

Касательно собственно философской трактовки терминов «потенция» (или «сила»; араб. *ḳуввä*, греч. dynamis; смежные обозначения – «*ḳудрä* / способности» и *ʾимкāн* / «возможности») и «акт» (действительность; *фиʿль*) Ибн-Сина первейшим образом выделяет два разряда потенции, связанные со способностью двигаться и вообще производить действие («действующую / активную» потенцию) или, наоборот, способностью претерпевать действие («страдательную / пассивную»). В рамках первого разряда различаются потенции, которые сочетаются с разумом и воображением, и потенции, которые не связаны с волей и свободой выбора, а действуют «по природе» (такая природа / *ṭабīʿä* считается потенцией в широком смысле слова). Среди потенций есть такие, которые ближние, совсем готовы перейти в действительность, тогда как иные требуют длительного этапа для своей реализации. Некоторые из них суть врожденные, имеющиеся от природы (*би-ṭ-ṭабʿ*), другие появляются по привычке или через искусство / ремесло.

Критикуя, вслед за Аристотелем [81, гл. 9.3], тезис мегарцев о совместности потенции и акта (например, о ком-то можно сказать как о способном строить дом только тогда, когда тот реально его строит), Ибн-Сина указывает, что подобного мнения придерживаются и более поздние [мыслители]. Под последними, надо полагать, подразумеваются те мусульманские теологи (некоторые мутакаллимы), для которых возможность / способность (*ḳудрä*, *истыṭāʿä*) человека совершить данное волительное действие появляется у него (от Бога) именно в момент совершения сего действия, а не раньше. Против этого выступают мутазилиты и шиитские теологи, отстаивающие свободу человеческой инициативы: способность должна темпорально предшествовать действию, иначе у человека не будет иного выбора. У ашаритов преобладает тезис об одновременности, к которому они присоединяют и тезис о пригодности потенции только для данного действия (а не, например, для противоположного или для отказа от него). Большинство же матуридитов учат о двух видах способности – предшествующей (связанной с целостностью телесных органов и наличи-

ем нужных средств) и совместной (посредством нее собственно и осуществляется действие), полагая способность пригодной для совершения как данного действия, так и альтернативного (см.: [159, с. 128–129]). В отношении же Бога все согласны в том, что Его потенция действовать темпорально предшествует актуализации этой потенции.

Подразумевая, очевидно, Божью потенцию в смысле способности / могущества (*ḳудрä*), философ спорит с [каламской] ее трактовкой, при которой могущим считается только тот, кто способен и совершить данное действие, и отказаться от его совершения, так что всегда действующего не подобает называть могущим, и именно темпоральное возникновение мира, с точки зрения мутакаллимов, соответствует представлению о Боге как о могущем: Он сотворил мир в некий момент времени, хотя и мог это сделать раньше.

Далее Ибн-Сина фактически опровергает концепцию о творении «из ничего» (ex nihilo), обосновывая положение о том, что любому [темпорально] возникшему (*ḥāдиṯ*) непременно предшествует потенция / возможность бытия, а эта потенция нуждается в носителе, материи. К этому положению автор «Теологии» апеллирует при доказательстве извечности Божьего творения (гл. 9.1).

Вместе с тем, предупреждает он, было бы неверно думать, будто потенция вообще предшествует акту. Совсем наоборот: даже в аспекте времени примат во многих случаях принадлежит именно акту; в остальных же аспектах акт явно первее – и по понятию (*таṣаввур*), и по совершенству (*би-ш-шараф*), и по завершенности (*би-т-тамāм*).

(д) Совершенное и ущербное

Трактовка «совершенного, или законченного» (араб. *тāмм*, греч. teleion) в авиценновской «Теологии» (гл. 4.3) значительно богаче ее в «Метафизике» Аристотеля (гл. 5. 16). Намеченные у Стагирита [три] разряда «совершенного» – [по количеству], [по качеству] и по приходу к завершающему хорошему концу, Ибн-Сина фактически объединяет в два – по количеству и по качеству-силе. Как полагает автор «Теологии», понятие о совершенстве первона-

чально возникло применительно к числу; и в связи с этим он останавливается на одном толковании этого понятия в отношении чисел, о котором не упоминается в аристотелевской «Метафизике»: совершенное в смысле обладания началом, серединой и концом.

Более существенная модификация связана с введением (возможно, под влиянием неоплатонизма) разряда «сверхсовершенного», а также с выделением характерной для собственно философии трактовки совершенства, когда оно прилагается к самому бытию вещи: совершенной является та, у которой наличествует всё подобающее ей для завершенности (ед. *камāль*) бытия. Такими совершенными сущими выступают космические интеллекты. Более высоким совершенством обладает Первоначало: Оно сверхсовершенное, ибо у Него имеется не только всё подобающее ему, но и избыточное бытие, каковое Оно эманирует на все прочие сущие. Ниже же совершенного располагается достаточное (довлеющее; *муктафӣ*) – космические души, ибо обретение ими некоторых своих завершенностей сочетается с определенной потенциальностью; далее следует несовершенное (ущербное; *нāḳыṣ*) – предметы подлунного мира.

В той же главе (4.3) «Теологии» освещаются близкие к термину *тāмм* обозначения *кулль* («целое») и *джамӣ‘* («целокупное»), соответствующие греч. holon и pan, о которых говорится в «Метафизике» Аристотеля (гл. 5.26) и которые к временам Ибн-Сины приобрели несколько иные смыслы[832], а технически, как свидетельствует философ, стали истолковываться в качестве синонимов.

(е) Универсальное и партикулярное

На арабском «универсалия» и «универсальное» передаются одним и тем же словом – *куллӣ*; соответственно, коррелят «партикулярия» и «партикулярное» – *джуз’ӣ*. В смысле партикулярии фигурируют также *шаx̱с* («конкрет»), *фард* / *муфрад* («индивид, единичное») и *x̱āṣṣ* («частное»).

Как бы синонимично с «*куллӣ* / универсальным» Ибн-Сина порой употребляет обозначение *‘āмм* / «общее» – таковое имеет место, среди прочего, в главе 5.1 «Теологии», где универсалии обозначены как «общие вещи» (*аль-’умӯр аль-‘āммā*)[833]. Вместе с тем,

в отличие от Аристотеля[834], автор «Теологии» четко различает «общее» и «универсальное», трактуя второе в качестве частного случая общего, когда оно сказывается равнозначно (унивокативно; *би-т-тавāṭу'*). Таковыми являются пять предикабилий, именуемые также «пятью универсалиями» (*аль-куллиййāт аль-хамсā*) – род, вид, дифференция (видовое отличие), собственное и [общая] акциденция (о них см. К 1.2); в отличие, например, от «сущего» и «единого», которые, как было отмечено (2.1д), суть просто общие понятия, ибо они сказываются модулированным образом (*би-т-ташкīк*), к одним вещам прилагаясь первее других.

Указанные пять универсалий составляют предмет первого раздела («Введение»; *аль-Мадхаль*) логической части «Исцеления», соответствующего «Исагоге» Порфирия (см. К 1.2). В разделе же «Теология» универсальному посвящена целая, относительно пространная, книга – пятая (в девяти главах). Основная проблематика этой книги фактически не обсуждается в аристотелевской «Метафизике»; и лишь последние две главы отчасти перекликаются с седьмой книгой сочинения Стагирита.

Как известно, именно в начале означенного трактата «Исагога» Порфирий ставил знаменитый вопрос об универсалиях (на который он сам не собирался там давать ответ): (1) существуют ли роды и виды самостоятельно, или же только в мышлении?; (2) если они существуют самостоятельно, то тела это или бестелесные вещи?; (3) в последнем случае – обладают они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах, опираясь на них? [192, с. 53]. Этот вопрос, впоследствии ставший одним из главных в теолого-философских дискуссиях латинского Средневековья (спор «реалистов», «номиналистов» и «концептуалистов»), не имел подобной значимости в мусульманской культуре.

Не упоминая о самом вопросе, Ибн-Сина тем не менее относительно подробно обсуждает тему о способе бытия универсалии, притом как в разделе «Введение» (гл. 1.12), так и в разделе «Теология» (гл. 5.1–5.2). В первом разделе он, различая три разновидности универсалии – естественной, логической и интеллектной (*ṭабīʻī*, *манṭыкыī* и *ʻаḳлī*), говорит о трех модусах бытования первой из них[835]: «до множественности»

(*ḳабль аль-каср̱ä*) – в Божьем и ангельском знании, до явления к бытию соответствующих партикулярий; «в множественности» (*фӣ аль-каср̱ä*) – в уже реализовавшихся партикуляриях; «после множественности» (*ба‘д аль-каср̱ä*) – как понятия о таковых в человеческом уме (см. К 1.5[е])[836]. Умеренный «реализм» Ибн-Сины выражается не только в признании наличия универсалии в Божьем-ангельском знании (в частности, у разумов и душ небесных сфер и особенно у Деятельного разума, управляющего подлунным миром), но и в учении о том, что сама сущность (*мāхиййä*) данного множества вещей, общая для них природа (*ṭабӣ‘ä*), наличествует во внешней реальности, среди конкретов (*фӣ аль-’а‘йāн*). Правда, в таком случае эта сущность берется не в аспекте ее универсальности, ибо в качестве собственно универсалии она наличествует только в уме: сама по себе сущность, как было отмечено выше (П 2.1[а]), нейтральна не только в отношении ментального или экстра-ментального бытия, но и в плане универсальности или партикулярности[837].

Помимо разряда универсалии, актуально имеющей множество индивидов (например, человек), Ибн-Сина выделяет еще два ее разряда: универсалию, чьи индивиды не объязательно существуют (например, семигранный дом), и универсалию, которой фактически соответствует лишь один индивид. Примерами последнего служат солнце, луна и другие небесные светила (гл. 1.5 «Введения» – см. К 1.1[б]; гл. 5.1 «Теологии»).

Что же касается имматериальных объектов, то из сказанного о них в гл. 5.2 «Теологии» можно понять, что и такая реалия есть вид (ед. *наў‘*), представленный одним-единственным индивидом. Однако в данном случае, надо полагать, слово «вид» употреблено не строго технически, не в смысле универсалии: согласно авиценновским «Глоссам», не всякое имматериальное (*муджаррад*), интеллектное (*‘аḳлӣ*) понятие служит универсалией; посему [космические] разумы и души, а тем более Творец (*аль-Бāрӣ*), не описываются в терминах «универсалия» или «партикулярия» (*джуз’ӣ*), хотя к таким реалиям и приложимо наименование *шах̱с*-«индивид», под каковым здесь понимается не индивид как представитель какого-то вида, а просто нечто, отличное от всех прочих сущих [47, с. 92–93][838].

Тесно связанный с проблематикой универсалии вопрос об индивидуации (араб. *ташаххуṣ*, *та'аййун*, реже – *тахṣṣ*), который широко обсуждался в европейской схоластике с активной ссылкой на «Исцеление», у самого Ибн-Сины не выделен в самостоятельную тему. Более того, эпизодические высказывания философа на сей счет порой допускают существенно разные трактовки. Показательно, что в поддержку своих позиций относительно «принципа индивидуации» к одним и тем же пассажам авиценновского сочинения апеллировали и Фома Аквинский, и Дунс Скот, и Уильям Оккам (см.: [253, p. 40])[839] .

(ж) Причина и причиненное

В авиценновской философии учение о каузальности приобретает еще более фундаментальное значение, нежели у Аристотеля. Вслед за Стагиритом, излагавшим знаменитую концепцию о четырех причинах не только в «Метафизике» (гл. 1.3, 5.2 и 8.4), но и в других сочинениях, включая «Вторую аналитику» (гл. 2.11) и «Физику» (гл. 2.3), Ибн-Сина останавливается на этой концепции в соответствующих разделах своей энциклопедии – в «Доказательстве» (гл. 2.9, 4.4 и 4.5)[840], «[Общей] физике» (кн. 1; см. К 4.1) и «Теологии» (кн. 6)[841].

В аристотелевском духе Ибн-Сина различает четыре разряда причин (ед. *'иллӣ*, *сабаб*)[842], обычно обозначая их как «материя» (*мāддӣ*), «форма» (*сӯрӣ*), «действователь» (производитель, делатель; *фā'иль*) и цель (*гāйӣ*)[843]: например, для дома в качестве таковых выступают соответственно – глина, облик[844], строитель и кров. Эти причины характеризуются философом как сущностные, «самостные» (*зāтийӣ*) для природных вещей[845] [10, 1.10, с. 48]; и в разделе «Теология» дает дедуктивную схему их классификации (гл. 6.1).

Наряду с термином «причина» Ибн-Сина (как до него и Стагирит) часто употребляет термин «принцип / начало» (греч. archē; араб. *мабда'*), называя причины принципами. Вместе с тем автор «Исцеления» не дает четкого определения последнего термина. Зато в авиценновском «Спасении» именно этим определением открывается рассуждение о причинах: «“Принцип” говорится

о всякой вещи, которая в полной мере уже приобрела собственное бытие (благодаря самому себе или чему-то другому), а потом от нее исходит (г. *ḫаṣала*) бытие иной вещи, конституируясь (г. *таḳаввама*) ею» [32, с. 518]. Но, по замечанию Ибн-Сины, более корректным было бы закрепление термина «принципы» за факторами, входящими в конституцию (*ḳывāм*) объекта, а именно за материей и формой, а собственно «причина» – за действователем и целью [10, с. 13–14, 18, 25].

Так философ различает имманентные («конституирующие»-*муḳаввимä*, «внутренние»-*дāхиля*, «сопутствующие»-*муḳāринä*) и трансцендентные («внешние»-*хāриджä*, «отрешенные»-*муфāриḳä*, «разлученные»-*мубāйинä*) причины (см. также: [32, с. 192, 196–197; 109, с. 237; 109[а], с. 170–171[*]]). А в «Указаниях и напоминаниях» он (видимо, впервые) связывает классификацию принципов с его знаменитой дистинкцией сущность–существование (*māхиййä–вуджӯд*), называя материю и форму причинами сущности для причиненного, а действователя и цель – причинами его существования [34[б], § 4.5][846].

Модифицируя аристотелевский гилеморфизм, автор «Теологии» вводит особую разновидность формы – «форму телесности» (*сӯрат аль-джисмиййä*)[847], которая, будучи отличной от присущих природному телу трех измерений, собственно, и выражает его способность принимать эти измерения (гл. 2.3). Эта форма сначала конституируется той или иной «видовой формой» (т. е. формой воды, воздуха, земли или огня), в сочетании с которой она конституирует первоматерию, делая ее реально сущей.

Философ модифицирует также учение о материи и форме как о выражающих аспекты потенции-приемлющего и акта-принимаемого. Излагая вышеупомянутую схему классификации причин (гл. 6.1), он указывает на возможность выделения не четырех разрядов, а пяти, когда в качестве принимающего принципа выступают и «гиле / *хайӯля*» (как коррелят «формы»), и «субстрат / *маӯдӯʿ*» (как коррелят «акциденции»). Более того, в «Спасении» [32, с. 518–519] приводится близкая схема дедукции, при которой уже выделяются шесть разрядов, ибо дуальность гиле / материи и формы здесь представлена тремя парами: гиле для формы; гиле для составного (*мураккаб*), т. е. сложенного

из гиле и формы; форма для составного (см. примечание 1422 к гл. 6.1 в т. 1 настоящего издания)[848].

Что касается «природы» (греч. physis, араб. *ṭabīʿä*) как внутреннего источника самодвижения тел, то во второй книге «Физики» Аристотель, обсуждая вопрос о связи этой силы с четырьмя причинами, отмечает, что таковая служит и материей, и формой, и целью. В соответствующем же разделе «Исцеления» «природа» с самого начала вводится в качестве действующей причины (см. конец К 4.1[в]). Далее автор, исследуя отношение природы к остальным причинам, вовсе не упоминает о целевом принципе, что скорее свидетельствует о неприятии им квалификации природы в качестве цели; отказывает он ей и в роли материи. С точки зрения философа, в простых телах, т. е. в четырех первоэлементах (земле, воде, воздухе и огне), природа тождественна их форме, а в составных телах она может быть лишь частью их формы (К 4.1[д]). При этом Ибн-Сина более энергично, нежели Аристотель, характеризует природу как форму – «природную форму» (*ṣūrä ṭabīʿiййä*) (см., например: [109[а], с. 223–224, 230]).

Более решительно, по сравнению со Стагиритом, он отстаивает каузальность в природе. В аристотелевской «Физике» (гл. 2.4–2.6) случайность отрицается в отношении вещей, которые происходят всегда или по большей части, но признается для редких событий. Как в «Общей физике» (К 4.1[з]), так и в «Теологии» (в частности гл. 10.1), Ибн-Сина учит о царящей в мире строгой необходимости[849]. Случайное – это нечто, неожиданное для данного субъекта, который не посвящен во все цепочки причин, пересечение которых и обусловливает его[850]. О таком систематическом несесситарианизме (или детерминизме) речь пойдет в связи с вопросом о Божьем предопределении и промысле (П 4.2)[851].

В отличие от Аристотеля, который заостряет внимание на исследовании связи причин с причиненным, Ибн-Сина (в «Общей физике» – см. К 4.1[е]; и особенно в «Теологии» – в гл. 2.4, 6.1 и 6.5) останавливается также на каузальном анализе соотношения между самими причинами. Касательно действующей и целевой причин он указывает, что в аспекте сущности (т. е. в плане того, что причина является причиной) целевая причина служит причиной для действующей причины (равно как и для материальной и формаль-

ной), но в аспекте бытия во внешней реальности целевая причина является причиненной по отношению к действующей (гл. 6.5; см. также П 5.1[e])[852].

Что до материальной и формальной причин, то материя есть материя для формы, но не материальная причина для нее, а для составного (для тела, образованного из них обеих); точно так же форма не есть формальная причина для материи, а для составного. Будучи потенцией, материя не может служить причиной для бытия формы, тогда как форма выступает словно частью действующей причины[853], дарующей бытие материи (гл. 6.1).

Полагая материю и форму извечными (в их индивидуальности в надлунном мире, как виды – в подлунном), Аристотель не говорит об их причинах. Более того, к материи и форме Стагирит склонен редуцировать не только целевую причину, но и действующую: с его точки зрения, форма материальной вещи выступает и ее внутренней целью, и силой, осуществляющей эту цель. Авиценновская же интенция совершенно противоположна.

Один из самых радикальных аспектов авиценновского пересмотра учения Аристотеля о причинах связан с различением физического и метафизического подходов к ним (см. начало гл. 6.1). В частности, для физика действующая причина служит принципом движения (*харакӓ*), а для метафизика – принципом бытия (*вуджӯд*); притом речь идет не только о приведении данной вещи к бытию, но и о сохранении (*сабāт*) ее в бытии (гл. 6.1–6.2; см. также: [247; 346]).

Поскольку всякое сущее, кроме Бытийно-необходимого, является лишь возможным, контингентным, т. е. его сущность не предполагает его существования, а значит – оно причинено в аспекте своего бытия, и поскольку все причины восходят к Необходимому, то Оно выступает первопричиной бытия всех вещей в мире. Отсюда полагают, что именно Ибн-Сину скорее подразумевает Фома Аквинский, в «Сумме теологии» анонимно упоминающий о тех, кто учение Аристотеля и других античных философов касательно каузальности развивал до концепции о собственно креационистском принципе – дарителе бытия всему сущему, включая первую материю (см.: [223, 1.44.2, с. 558–559])[854].

Принципиальной новацией в трактовке действующей причины является и авиценновский тезис, который фактически представляет собой своеобразную версию закона достаточного основания: подлинная причина необходимо обусловливает бытие причиненное, посему оно не может отставать от нее по времени (гл. 6.1–6.2). Такая причина, впоследствии именуемая «полной причиной» (*аль-ʻиллят ат-тāммā*), в «Исцелении» чаще всего фигурирует как подлинная (*ḥақыīқыиййā*), самостная (*зāтиййā*) причина. Те же причины, которые темпорально предшествуют причиненному, суть лишь акцидентальны – подготовительны и вспомогательны; и именно таковыми выступают, например, строитель по отношению к дому или отец – к сыну. Для вещей в подлунной сфере ближней действующей причиной служит Деятельный разум (архангел Гавриил; *аль-ʻақль аль-фаʻāль*), отдаленной – Бытийно-необходимое / Бог. Означенный разум именуется также «Дарителем форм» (*вāхиб аṣ-ṣувāр*), ибо от него поступают формы к материи в телах «мира возникновения и уничтожения». От этого разума (при участи небеных тел) исходит и их первоматерия.

Но подчеркивание роли Бытийно-необходимого в качестве действующей причины не должно заслонять от нас Его ипостась как целевой причины[855]. При полагании Принципа, в парадигме исхождение–возвращение, и началом и концом эти причины дополняют друг друга: действующей принадлежит первенство в отношении нисходящей дуги, а целевой – в отношении восходящей (подробнее см. П 4).

К авиценновским инновациям (сравнительно с Аристотелем) в концепции о причинах относится также доказательство бытия Бога в качестве принципа каузальных серий всех четырех типов (гл. 8.1–8.3), обоснование извечности мира как причиненного Им (гл. 9.1), учение о Его интеллекции как о причине космогенеза (гл. 9.4), о Его целях в творениях (и вообще о целях высшего в низшем; гл. 9.3), об акцидентальном наличии зла в причиненном Им (гл. 9.6), и др.

Отметим также, что сама дуальность «сущность–существование» может рассматриваться как своего рода альтернатива дуальности «материя–форма»[856].

3. Первопринцип

Обозначение «Первопринцип» (*аль-мабда' аль-'авваль*) часто фигурирует у Ибн-Сины и в сокращенной форме – «Первое» (*аль-'авваль*). Синонимично с ним употребляются «Бытийно-необходимое-само-по-себе», *ва̄джиб аль-вуджӯд би-за̄ти-х*; сокр. «Бытийно-необходимое», «Необходимое») – эпитет, впоследствии утвердившийся в качестве собственного имени Бога в мусульманской теолого-философской мысли ислама. Философ, естественно, пользуется и кораническим именем «Бог» (*Аллах*, *аль-'Илях*), а также встречающимся в Писании эпитетом «Истинное / Реальное» (*аль-хакк*).

3.1. Доказательство Его бытия

Полагая Первопринцип / Бога не объектом метафизики-теологии, а ее предметом (гл. 1.1), Ибн-Сина учит об обосновании Его бытия как о задаче именно этой дисциплины. Вместо традиционного для аристотелизма физического доказательства «от движения», он выдвигает два аргумента метафизического характера. Таким образом философ оспаривает характерный для калама способ аргументации, исходящий из темпорального возникновения / явления (*худӯс*)[857] мира.

(а) Критика каламского аргумента «от возникновения»[858]

Это обоснование бытия Бога, разработанное еще на раннем, мутазилитском этапе истории калама, впоследствии утвердилось в качестве главного и в суннитской, ашаритско-матуридитской теологии. В нем сначала доказывается возникновение мира, откуда заключается и о бытии Бога как дарителя возникновения, явителея (*мухдис*), и о его извечности (а. *кадӣм, 'азалӣ*) [159, с. 42–45].

Возникновение же мира выводится из возникновения всех тел в нем, а последнее обосновывается исходя из следующих трех посылок: (1) тело неотлучно от акциденций (в частности, от движения или покоя, соединения или разъединения); (2) акциденция – возникшая (порой эти две посылки объединяют в одну – тело

неотлучно от возникшего); (3) неотлучное от возникшего само есть возникшее. Кроме того, для корректности заключения от возникновения частей / тел к возникновению целого / мира выдвигается еще один тезис – (4) невозможность бесконечной регрессии (*тасальсуль*) возникших[859].

Для Ибн-Сины каламское доказательство не могло быть удоволетворительным хотя бы потому, что он рассуждал в рамках аристотелевской космологии, по которой извечны небесные тела и управляющие ими разумы, отождествляемые с ангелами. Да и в коранической картине мира, которую философ, естественно, держал перед глазами, имеются реалии, относительно темпорального творения которых хранит молчание не только Писание, но и аутентичная Сунна: в частности – Божий Трон и ангелы (включая трононосителей). Выдвинутый мутакаллимами аргумент оставляет такие извечные сущие вне поля Божьего творения. Кроме того, этот аргумент может привести не к собственно Богу, а просто к некоему извечному, наподобие одной из указанных реалий. Посему Ибн-Сина, как было отмечено (П 2.3в), и разработал более широкое понятие о творении-*ʾiḫdāṣ*.

Критикуя аргумент «от возникновения», автор «Теологии» доказывает (гл. 6.1), что возникшее нуждается в Принципе не только для своего возникновения, явления к бытию, но и для своей сохранности в бытии. Посему требуется такое доказательство, через которое Принцип устанавливается в качестве дарителя бытия в обоих аспектах, т. е. и явителя, и сохранителя.

И вообще, несостоятелен сам темпорально-креационистский взгляд на Вселенную, полагающий некоторое временно́е начало ее возникновения, притом из абсолютного небытия, – этому философ посвящает первую главу девятой книги «Теологии».

Фактически полемикой с каламским аргументом, точнее с его тезисом о невозможности бесконечной регрессии возникших, выступает рассуждение философа в гл. 6.2 «Теологии» о том, что данному возникшему может предшествовать (и чаще всего должно предшествовать) бесконечное число акцидентальных причин, следующих одна за другой, притом здесь подразумеваются не только серии моментов времени или вращений небесных сфер, но и серии возникших причин, которые непременно

посредствуют между данной возникшей вещью в подлунном мире и ее подлинной, самостной причиной (Деятельным разумом). В близкой главе (3.11) из раздела «Общая физика» даются ответы на возражения креацинистов-темпоралистов против возможности бесконечной серии прошлых движений.

Более радикально Ибн-Сина высказывается в сокращенной версии «Исцеления» – «Спасении». Здесь он отказывается от традиционного для аристотелизма тезиса о невозможности наличия (во внешней реальности) актуальной бесконечности, в качестве таковой приводя пример с посмертными душами людей[860].

О несостоятельности каламского аргумента философ неоднократно говорит в «Глоссах». По его мнению, данный аргумент уязвим в аспекте всех своих посылок; особенно это касается тезиса о том, что тело неотлучно от возникшего. К тому же из означенного аргумента следует, что Творец – возникший, ибо Он не отлучен от возникших волений или не-волений (ед. *'ирāдä* и *карāхийä*), разве только мутакаллимы станут утверждать о Божьем волении и не-волении как о не нуждающихся в субстрате акциденциях – утверждение, нелепость которого очевидна [47, с. 168; см. также с. 37, 136].

(б) Об аристотелевском аргументе «от движения»

Это традиционное для перипатетизма доказательство бытия Первопринципа как недвижного двигателя (т. е. двигателя, который не движется иным) подробно изложенное в седьмой и восьмой книгах аристотелевской «Физики», зиждется на двух посылках: (1) всякое движущееся движимо чем-то другим; (2) бесконечная серия «движущее–движимое» невозможна (см.: [160, с. 44–49]). В «Метафизике» же приведен такой краткий довод: «Существует нечто вечно движущееся... [а именно] первое небо. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется, и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение» [81, 12.7, с. 309]. Как полагают некоторые комментаторы[861], лаконичность рассуждения в «Метафизике» объясняется тем, что здесь просто суммиру-

ется сказанное в «Физике». Однако исследователи различно трактуют хронологический порядок соответствующих книг «Физики» (кн. 7–8) и «Метафизики» (кн. 12). Кроме того, среди античных перипатетиков были такие[862], которые считали недоказуемым бытие Первопринципа, а означенное аристотелевское рассуждение в «Метафизике» истолковывали в смысле обоснования не Его бытия, а двух Его характеристик – извечности и неподвижности. В этой перспективе, думается, подобает рассмотреть то обстоятельство, что в своем главном труде «Совершенный град» аль-Фараби словно постулирует бытие Первого, рассуждая лишь о Его атрибутах.

Для Ибн-Сины аристотелевское доказательство «от движения» – подобно каламскому – не могло быть удовлетворительным, коль скоро оно приводит к принципу не всех сущих, но только движущихся, а посему не распространяется, например, на космические интеллекты. К тому же лежащий в основе этого доказательства тезис о движении как о чем-то привносимом извне плохо согласуется с учением о «природе» как о внутреннем принципе движения.

«Физическое» доказательство бытия Первопринципа идет вразрез и с авиценновской эпистемологией, согласно которой принципы науки постулируются в ней и (если они не очевидны) доказываются в вышестоящей науке; посему принципы физики, а тем более метафизики-теологии, не могут доказываться в физике. Бытие Первопринципа / Бога не выступает в качестве объекта для теологии и не является чем-то очевидным, посему оно входит в предмет этой дисциплины и обосновывается именно в ней (гл. 1.1).

Хрестоматийный для перипатетизма физический аргумент Ибн-Сина приводит в одной из своих ранних работ (ок. 1013 г.) – «Исхождение и возвращение». Здесь он сначала излагает разработанное им метафизическое обоснование, исходящее из понятий о бытийно-возможном и бытийно-необходимом, характеризуя его как наиболее надежное (*’аўс̱а̱к*) и наиболее близкое (*’ашбах*) к собственно аподиктическому доказательству (*бурха̄н*), заключающему от причины к причиненному [33, с. 22–34]; далее излагается широко распространенный (*машхӯр*) метод обоснования

Первопричины, выдвинутый Философом (Аристотелем) и квалифицируемый Ибн-Синой как относящийся к другому, менее достоверному типу аргументации – «свидетельству / показателю» (*далӣль*), в котором заключение ведется от причиненного к причине [33, с. 34–38][863].

В более поздних работах, притом не только в «Исцелении», Ибн-Сина больше не упоминает аргумент «от движения», ограничиваясь доказательствами метафизического типа[864]. В «узком кругу» он порой позволял себе критические отзывы об означенном аргументе. Так, по воспоминаниям учеников, философ укорял (г. *'анкара*) Аристотеля и комментаторов: «Некрасиво (*кабӣḥ*) прийти к Первоистинному путем движения, через факт того, что Он есть принцип движения, а потом ухищряться (г. *такалляфа*) в утверждении Его принципом для самостей; ибо эти люди не дают ничего, кроме установления Его в качестве двигателя, а не принципа для бытия[865]. Какая же беспомощность! Чтоб движение послужило путем к установлению [бытия] (*'иṣбāт*) Единого-Реального (*аль-'аḥад аль-ḥаḳḳ*), Кто выступает принципом для всякого бытия!» [50, с. 23] (см. также [50, с. 26])[866].

Встречающееся порой в литературе[867] атрибутирование Ибн-Сине – со ссылкой на «Исцеление» или «Спасение» – аргумента «от движения» в качестве одного из доказательств бытия Первопринципа некорректно[868]. Кроме того, с ним не согласуется, помимо вышеизложенного, тот факт, что в авиценновской картине мира недвижным перводвигателем выступает не само Бытийно-необходимое / Бог, а первый из исходящих от Него интеллектов.

(в) Аргумент «от возможности», или «доказательство праведных»

Это введенное Ибн-Синой метафизическое доказательство основано на анализе понятий «бытийно-возможное» и «бытийно-необходимое» (о них см. П 2.1[г]); и его суть состоит в следующем: сущее нуждается в некотором принципе, каковой есть бытийно-необходимое, ибо сущее делится на возможное-само-по-себе и необходимое-само-по-себе, а ряд возможных не может соста-

вить ни бесконечную линейную регрессию, ни конечную круговую, но должен восходить к чему-то необходимому (подробнее см.: [160, с. 33–36; 34⁶, гл. 4.8–4.15 и 4.29]).

Как было сказано в предыдущей рубрике, в авиценновском «Исхождении и возвращении» это доказательство соседствует с традиционным космологическим аргументом «от движения». Но в качестве единственного обоснования бытия Первопринципа оно уже фигурирует в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях». В «Исцелении» же, максимально ориентирующемся на следование перипатетической традиции, Ибн-Сина вкратце упоминает об означенном доказательстве, охарактеризовав его как слишком сложное (гл. 1.3); и в обоснование бытия Первопринципа философ представляет базирующийся на аристотелевских положениях аргумент, который апеллирует к конечности каузальных рядов (о нем будет сказано в следующей рубрике).

Выше было указано также, что аргумент от возможности автор «Исхождения и возвращения» считает наиболее надежным и наиболее близким к собственно аподиктическому доказательству. Об этом аргументе в «Дискуссиях» говорится как о «тронном методе» (*аṭ-ṭарӣқӓ аль-ʻаршиййӓ*; т. е. наиболее возвышенном) [48, № 900, с. 321]; а соответственно данной ему характеристике в «Указаниях и напоминаниях» впоследствии за ним в арабо-мусульманской литературе закрепилось наименование «доказательство праведных» (*бурхӓн аṣ-ṣыддықын*).

В последнем сочинении философ выделяет тот факт, что при обосновании бытия Первопринципа и Его единства он не нуждался в обращении к чему-либо, кроме самого понятия о бытии: бытие как таковое свидетельствует о Первом, после чего Оно свидетельствует обо всем, что следует за Ним в бытии. Как более возвышенный этот подход противопоставляется подходу [мутакаллимов и аристотеликов], исходящих из Его творений и деяний. На оба подхода, по толкованию философа, указывается в Коране. «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих» (41:53) – это касательно людей второго подхода. И далее там сказано: «Разве недостаточно, что Господь есть всему свидетель (*шахӣд*)?!»* – это о праведных (*ṣыддықын*)[869], которые не ищут свидетельства о [Первом], но берут Его в свидетели всему [34⁶, гл. 4.29].

* سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

При всей высокой оценке означенного метафизического аргумента следует иметь в виду, что автор «Теологии», рассуждая об апофатических / отрицающих атрибутах Первопринципа, неоднократно подчеркивает, что в отношении Его бытия нет никакого доказательства (*бурхāн*; см., например, с. 404, 411). Речь идет об упомянутом выше подлинно достоверном / аподиктическом доказательстве – «причинном» (*лиммӣ*), которое ведет от причины к причиненному / следствию: если Бытийно-необходимое не причинено, то для Него нет такого доказательства. Посему сам Ибн-Сина в «Исхождении и возвращении» говорит о данном методе, что он не есть ни [бытийное доказательство-]показатель (*далӣль*), ни чисто [аподиктическое] доказательство (*бурхāн маҳḍ*), а просто схожее с последним (*шабӣх би-ль-бурхāн*) [33, с. 33].

Что касается краткой ремарки об аргументе в гл. 1.3 «Теологии», то в ней говорится о некотором указании-намеке (*’ишāрä*) на него в последующем изложении, но без конкретизации данного места. По мнению комментаторов, таких как аш-Ширази [233, т. 1, с. 85] и ан-Наракы [184, с. 156], философ имел в виду гл. 1.6 [вместе с гл. 1.7], где излагаются некоторые первичные свойства бытийно-необходимого и бытийно-возможного. Так считают и некоторые исследователи; но иные оспаривают эту идентификацию (см.: [261; 288])[870]. Последние ссылаются на отсутствие какой-либо формулировки означенного доказательства в гл. 1.6–1.7. Такой довод нам представляется малоубедительным, ибо в гл. 1.3 обещается именно указание-намек, а вовсе не явное доказательство. И сказанное в гл. 1.6–1.7 о нужде любого возможного в некоторой причине для своего бытия и о единстве / единственности Бытийно-необходимого наводит на мысль о Нем как о дарителе бытия.

(г) Аргумент «от причинности»

Этому аргументу посвящены гл. 8.1–8.3 «Теологии», в которых устанавливается, что (1) любая каузальная серия, при всех четырех типах причин (действующих, материальных, формальных и целевых), конечна, имеет какой-то первопринцип, который, будучи не причиненным, является бытийно-необходимым; и что (2) все

причины восходят к единому принципу, ибо бытийно-необходимое (как было показано в гл. 1.7) – одно-единственное. Само положение о конечности каузальных серий вкратце обосновывается в гл. 2.2 аристотелевской «Метафизики», но не с целью утверждения бытия Первопринципа, а в преимущественно гносеологическом контексте: при бесконечном числе причин познание было бы невозможно.

В пользу конечности действующих причин Ибн-Сина приводит несколько переоформленную версию выдвинутого Аристотелем довода[871], в арабо-мусульманской литературе впоследствии получившую наименование «доказательство от середины и крайностей» (*бурхāн аль-васаṭ ва-ṭ-ṭараф*). У самого Стагирита четко не говорится, к какому из четырех типов причин применимо данное опровержение бесконечной регрессии; и, скорее всего, речь у него идет о действующих причинах[872]. Ибн-Сина же, прилагая этот довод к этому типу причин (гл. 8.1), замечает, что оно применимо и к остальным трем типам[873]. В отношении действующих причин, добавляет автор «Теологии», можно обратиться и к изложенному в разделе «Общая физика» [10, гл. 3.8] доказательству конечности всякой упорядоченной по природе серии.

Но какое бы доказательство ни применяли, речь идет о подлинных, самостных причинах. Ибо, как было установлено в гл. 4.1 той же «Теологии», именно таковые непременно сосуществуют вместе со своими причиненными, тогда как акцидентальные причины вещи могут быть – а порой даже должны быть – бесчисленными.

Воспроизведя аристотелевский довод, автор «Теологии» словно закрывает глаза на малонадежность этого довода, который у Стагирита не только схож с энтимемой[874], но фактически является круговым[875]. В данном отношении показательно, что и в более ранних работах (например, в «Исхождении и возвращении»), и в составленных позже («Спасении», «Книге знания» и «Указаниях и напоминаниях»), конечность каузальных серий Ибн-Сина предпочитает обосновать доводами иного рода (см.: [34^{б}, гл. 4.10–4.15; 160, с. 36–37]).

Касательно авиценновских доказательств, особенно аргумента «от возможности», в исследовательской литературе различно решается вопрос об их квалификации в терминах «онтологическое»

или «космологическое»[876]. Недостаток места не позволяет останавливаться здесь на этой дискуссии; и на сей счет ограничимся замечанием о том, что автор «Теологии» ставит перед собой задачу установить бытие не просто Бытийно-необходимого, а Первопринципа / Первопричины, т. е. дарителя бытия всему другому[877].

Оба авиценновских аргумента – и от причинности, и от возможности – подвергались критике в «Несостоятельности [учений] философов» (*Тахāфут аль-фалāсифā*) аль-Газали, выступавшего от имени мутакаллимов, прежде всего ашаритов. В ответной «Несостоятельности Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*) Ибн-Рушд модифицирует второй аргумент, притом в двух вариантах (подробнее см.: [160, с. 39–44])[878]. Впоследствии выдвигались несколько других модификаций «доказательства праведных», наиболее известная из которых принадлежит перу Садраддина аш-Ширази [232, т. 6, с. 13–26; см. также: 177].

Означенное доказательство, несмотря на газалийскую критику, получило значительное распространение и среди мутакаллимов. В сочинениях по систематическому каламу оно занимает свое почетное место (см.: [166, с. 266–269; 210, т. 4, с. 15–20). Показательно, что в позднем каламе доминирующим стало обозначение Бога как «Бытийно-необходимое». Примечателен и тот факт, что исключительно этому доказательству отдавал предпочтение египетский реформатор Мухаммад Абдо в знаменитом «Трактате о единобожии» [75, с. 386][879].

3.2. Апофатические атрибуты

Атрибуты Первопринципа / Бытийно-необходимого сочетают в себе свойства коранического / монотеистического Бога, аристотелевского Ума-Перводвигателя[880] и неоплатоновского Единого[881]. Ближайшей же парадигмой синтеза трех концепций послужила модель, разработанная аль-Фараби в «Совершенном граде»[882].

Если в каламской теологии (см.: [159, гл. 3]) Божьи атрибуты обычно делятся на апофатические (отрицающие; *сальбиййä, танзūхāт*) и катафатические (*’иджāбиййä*, *с̲убӯтиййä*, *вуджӯдиййä*), с последующим делением второго разряда на самостные (*нафсиййä*, *з̲āтиййä*; сюда входят семь атрибутов –

жизнь, знание, могущество, воля, зрение, слух и речь)[883], и оперативные (*фи'лиййа*; например, творец, судья), то в авиценновской классификации собственно атрибуты катафатического типа (т. е. не считая бытие) сводятся к отрицаниям (ед. *сальб*) и / или соотнесенностям (ед. *'идафа*), лишая их (прежде всего, самостные атрибуты) того статуса, которым они обладают в доминирующем теологическом дискурсе, включая ашаритско-матуридитский.

(а) Об антропоморфных описаниях

Хотя Коран и провозглашает трансцендентность Бога, Его инакость («нет ничего подобного (*мисль*) Ему» – 42:11), тем не менее в нем встречается немало Его описаний, одноименных с творениями – «лик» (*ваджх*), «око» (*'айн*) и «длань» (*йад*), к которым Сунна присоединяет также «образ» (*сура*), «нога / стопа» (*сак*, *кадам*) и «пальцы» (*'исба'*, *'усбу'*) и т. п.

В том же духе Богу атрибутируются реалии, выражающие пространственную локализацию, такие как «престол» (*'арш*, *курси*), пребывание «на небе» (*фи ас-сама'*), нахождение «над» (*фаук*) людьми и ангелами. С последними описаниями тесно связаны и свидетельства о перемещении в пространстве: «сошествии» / «восседании» на Престол (г. *истава*); «приходе» (г. *'ата*, *джа'а*) в Судный день; «нисхождении» (г. *назаля*), в последнюю треть каждой ночи, до ближайшего к земле неба, дабы внимать людским мольбам; и др. (подробнее см.: [159, с. 88–94; 157]).
Поскольку в самости Бытийно-необходимого нет какой-либо композиции и поскольку она свободна от любого изменения, то, понятно, таковая абсолютно имматериальна, бестелесна и недвижна. Но в отличие как от текстуалистов, склонных сохранить за антропоморфными описаниями буквальное звучание или близкое к нему, так и от мутакаллимов, в большинстве своем придерживающихся аллегорического подхода к этим описаниям, для Ибн-Сины (и фальсафы в целом) характерен эпистемологический дуализм. С его точки зрения, абстрактное представление о божестве доступно лишь подготовленным в теоретическом / философском отношении лицам, а посему перед широкой публикой не подоба-

ет распространяться на эту тему (гл. 10.2 «Теологии»; подробнее о фальсафской позиции вообще см.: [160, 3.2]).

(б) Единство

Положение о единстве Бытийно-необходимого / Бога, фундаментальное для авраамической религиозности (особенно для мусульманской) автор «Теологии» разрабатывает сначала в первой книге (гл. 1.5–1.6), а потом, в восьмой книге, с помощью данного положения обосновывает тезис о Его бытия (гл. 8.1–8.3), после чего философ, приступая к освещению Его отрицающих атрибутов, вновь останавливается на вопросе о единстве (гл. 8.4–8.5). Само же «единство» (*ваḥдä*, *ваḥдāниййä*; оба слова передают также смысл «единственность») Ибн-Сина, подобно мутакаллимам, трактует апофатически, т. е. в смысле отрицания множественности (*каꜧрä*), притом и внешней – многочисленности, и внутренней – составленности. Во втором случае он употребляет и термин «простота» (*басāṭä*).

Относительно первого аспекта монизма доказывается, что Бытийно-необходимое едино (*вāḥид*, *фард*), ибо у Него нет «соучастника» (*шарīк*), кто бы с Ним разделил необходимость бытия в качестве общего понятия – рода, вида или общей акциденции (точнее – конкомитанта). Поскольку оно нумерически едино, то Ему нет «равного / подобного» (*нидд*, *миꜧль*)[884].

Подобно аль-Фараби [218, с. 112], Ибн-Сина обосновывает и тезис о том, что у Первопринципа нет «противоположного» (*ḍыдд*). Последнее обозначение также встречается в Коране, но в несколько ином контексте; и в целом оно не характерно для каламского и вообще традиционного религиозного словаря. Введением его фальсафская теология акцентирует внимание на дуалистических концепциях зороастрийского типа, в Коране не упоминающихся в явной форме.

С открытой аллюзией на кораническое свидетельство о Боге как не имеющем «равного / *куф'*» (112:4) философ показывает, что у Бытийно-необходимого нет равнобытийного (*мукāфи' фī аль-вуджӯд*) – такового, кто бы непременно сопутствовал Ему в плане существования, не будучи причиненным для Него.

Что касается внутреннего единства (см. начало гл. 9.1), то абсолютная простота Бытийно-необходимого вытекает из того, что наличие частей делает вещь причиненной по отношению к своим частям[885]. Следовательно, Оно свободно не только от физической, количественной (*каммиййа*) составленности[886], но и от качественной (*кайфиййа*), ментальной (*ма'навиййа*). К последней обычно причисляют следующие пять разрядов композиции: (1) из материи и формы[887]; (2) из рода и вида / дифференции (как при составлении дефиниции)[888]; (3) из сущности и существования; (4) из субстанции и акциденций; (5) из самости и атрибутов[889].

Да и в самом Его наименовании нет множественности, ибо «бытийно-необходимое» нельзя трактовать как составленное из «бытия» и «необходимости»: оно обозначает такое, что необходимо существует, а не сущее, чье бытие необходимо[890] [109, с. 570; 109[а], с. 350–351*].

Бытийно-необходимое едино также в том смысле, что у Него необходимость (*вуджӯб*) не сочетается с какой-либо возможностью (*'имка̄н*) или потенцией (*қуввӓ*). Посему Его бытие завершено (*та̄мм аль-вуджӯд*), т. е. у Него не осталось ничего ожидаемого (*мунтаẓар*), посредством чего Оно могло бы совершенствоваться (с. 68, 412, 435). Данный тип единства порой называют «перфекционным» (*ваḥда тама̄миййӓ*; с. 125)[891].

В «Книге знания» выделяется и такой разряд единства Бытийно-необходимого, связанного с Его статусом в качестве Первопринципа: от Него исходит только нечто единое [30[б], с. 279; см. также с. 473 раздела «Теологии»].

(в) Другие отрицания

Данный в гл. 1.6 предварительный список апофатических атрибутов открывается свойством непричиненности. Далее здесь следуют описания, выражающие единство как отрицание множественности.

Возвращаясь в гл. 8.4–8.5 к обсуждению данной темы, философ указывает, что у Бытийно-необходимого нет ни сущности (*ма̄хиййӓ*, отличной от существования (*'иннийӓ*, *вуджӯд*; см. П 2.1[в]), ни рода (*джинс*). Отсюда следует, что Оно не есть субстанция (*джаўхар*)[892].

У Него также нет качества (*кайфиййа̄*), количества (*каммиййа̄*), «где» (*’айн*) или «когда» (*мата̄*). И вообще, добавляет версия «Книги знания», Оно не принадлежит к какой-либо (из десяти) категорий, ибо для всех них существование есть нечто, внешнее по отношению к их сущности [30[6], с. 283]. А в «Указаниях и напоминаниях» отмечается, что на Него нельзя указать (д. *’ишāра̄*), кроме как при чисто интеллектном гносисе (*би-ṣарӣх аль-‘ирфāн аль-‘аḳлӣ*) [34[6], 4.27], т. е. свободном от примесей воображения (*ẖайāль*, *вахм*).

Из отсутствия рода вытекает отсутствие и дифференции / видового отличия, а значит, у Него нет дефиниции (*ẖадд*). А поскольку Оно непричинено, то для Него нет собственно аподиктического доказательства (*бурхāн*).

Будучи принципом всех прочих вещей, Оно не является одной из них и не соучаствует с ними в чем-либо.

Простота Его подразумевает бестелесность и недвижность.

К указанным описаниям следует добавить, что при рассмотрении катафатических атрибутов отмечаются и такие отрицающие свойства: свобода Его самости от небытия (*‘адам*) и недостатка / зла (*наḳṣ* / *шарр*); отсутствие в ней множественности вследствие постижения Им множественных вещей; непреследование [выгодной для Себя] цели в Своей деятельности; и др.

Кроме того, отрицание входит в конституцию многих катафатических атрибутов (гл. 8.7).

3.3. Катафатические атрибуты

Анализируемые в гл. 8.6–8.8 атрибуты утверждающего, катафатического типа преимущественно соответствуют группе самостных катафатических атрибутов в каламской теологии. Что же касается группы «оперативных» атрибутов («творец», «живящий» и «мертвящий», «питающий», «управитель», «воздающий», «судящий» и т. п.), которые мутакаллимы рядопалагают самостным, то Ибн-Сина не выделяет такую группу, но аналогичную роль у него выполняют характеристики, о которых речь пойдет в следующей, девятой книге, – описания Бытийно-необходимого в качестве принципа мира и промыслителя его. По-видимому, фило-

соф не классифицирует атрибуты на самостные и оперативные отчасти потому, что для него, в отличие от мутакаллимов, эти две категории не различаются в аспекте «извечности–возникновения».

(а) Бытие

О сущем (*ʾинн*, *маўджӯд*) как о первейшем описании (*аṣ-ṣыфӓ аль-ʾӯля*) Бытийно-необходимого Ибн-Сина упоминает в конце гл. 8.7, уже после рассмотрения других описаний (совершенное, истинное, знающее, могущее, волящее, живое, благое, щедрое). Именно здесь он приступает к разъяснению того, что все означенные описания фактически суть это бытие, взятое вместе с определенной соотнесенностью (*ʾиḍāфӓ*) или некоторым отрицанием (*сальб*), а посему не вносят никакой множественности в Его самость.

Термин *вуджӯд* («бытие») – некоранический; в доавиценновской теологической литературе он прилагался к Богу, но не выделялся как Его атрибут. Однокоренное *маўджӯд* («сущее») же часто считали неприменимым к Нему, поскольку оно представляет собой форму страдательного причастия («найденное»). Однако впоследствии, скорее под влиянием Ибн-Сины, в теологии прочно утвердились оба обозначения, а у ашаритов и матуридитов в качестве отдельного, первого, выделился разряд «самостных» атрибутов, с одним-единственным атрибутом – «бытие»[893].

(б) Совершенство, благо, истина

Эти три свойства раскрываются в гл. 8.6. О Бытийно-необходимом / Первопринципе как не только совершенном (*тāмм*), но и сверхсовершенном (*фаўқ ат-тāмм*/*тамāм*) было сказано и в гл. 2.3 при обсуждении модусов «совершенное–ущербное» (см. также П 2.3д)[894].

Будучи совершенным в Своем бытии, Оно – чистое благо (*хайр маḥḍ*)[895]. Таковым Оно описывается и в качестве дарителя бытия и его совершенств. Во втором аспекте благость выражается также эпитетом «щедрый / великодушный» (*джавāд*), о котором речь пойдет в гл. 8.7 и о котором было упомянуто в гл. 6.5[896]. Кроме

того, в смысле «чистого блага» к Нему прилагается кораническое обозначение Бога *салāм* (см. с. 46)[897].

Как «истинное» (*ḥаḳḳ*) Бытийно-необходимое характеризуется в обоих значениях термина – онтологическом, т. е. в смысле «реального» существования соответствующего объекта, и гносеологическом, в смысле верности / правдивости убеждения в существовании этого объекта.

Эпитет *ḥаḳḳ* / «истинное» – коранический (22:6; 24:25; и др.). Но характерным он стал для суфийской теософии, в которой он служит первейшим обозначением Творца, в противоположность творению, обозначаемому термином *ḫальк*. Представители фальсафы порой обращаются к этому эпитету, когда они желают подчеркнуть близость Бога к миру и человеку, Его имманентность. На сей манер он фигурирует, например, в последней, «мистической» части авиценновских «Указаний и напоминаний».

(в) Ум / знание

Данное описание освещается в той же главе 8.6 и в начале последующей главы. В отличие не только от плотинского Единого, возвышающегося над мышлением и не мыслящего даже Самого Себя, но и от аристотелевского Ума, целиком преданного своего рода интеллектуальному нарциссизму, лишь Самого Себя постигая[898], авиценновское Бытийно-необходимое обладает фундаментальным для монотеистического Бога атрибутом всеведения.

У Ибн-Сины, как и в фальсафе в целом, употребляются два термина: *ʻаḳль* («ум»; а. – *ʻāḳыль*), которым передавался аристотелевский noys, и *ʻильм* («знание», «ведение»; а. – *ʻālим*), которым в Коране и мусульманской теологии выражается соответствующий Божий атрибут. Первый термин может обозначать и ум (разум, интеллект), и умствование (умопостижение, разумение, интеллекция). Мусульманские богословы обычно не употребляли его в отношении Бога, потому что первоначально он имел смысл «связывание, сдерживание».

По автору «Теологии» (как и по аль-Фараби), самость Бытийно-необходимого, будучи имматериальной, выступает в качестве и субъекта интеллекции, и ее объекта. Однако это не порождает

никакой множественности, ибо в Нем тождественны умопостижение, умопостигающее и умопостижимое (*ʻаḳль*, *ʻāḳыль* и *маʻḳӯль*; будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян).

Обо всех творениях Оно ведает, ибо постигает Свою самость, каковая служит принципом их возникновения, а знание о причине влечет за собой и знание о причиненных (гл. 8.6). В этой связи автор «Теологии» подчеркивает (гл. 8.7), что не вещи служат причинами знания Бытийно-необходимого о них; совсем наоборот, именно Его знание является причиной бытия всех [прочих] сущих – наподобие того, как имеющаяся в уме строителя форма дома выступает причиной для существования дома, а не форма существующего дома выступает причиной для знания у строителя[899]. На латинском Западе этот тезис известен в знаменитой формулировке Фомы Аквинскогого “Scientia Dei causa rerum est”[900].

Желая оградить Божье знание от присущей единичным вещам множественности и изменчивости, Ибн-Сина учит о Его ведении париткулярий «универсальным образом» (*ʻаля наḫӯ куллӣ*; с. 418), «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин ḫайṯу хийа куллиййä*; с. 419)[901]. В качестве примера подобного знания приводится случай с астрономом: будь он посвященным во все связанные с затмениями закономерности, ему заранее были бы ведомы все грядущие частные случаи затмения, так что наступление любого из них не вносит никакого изменения в его знание. Точно так же Первое ведает все вещи вневременным знанием, единым разом (*дуф ʻатᵃⁿ вāḫидатᵃⁿ*).

Авиценновское положение об универсальном характере Божьего знания часто подвергалось критике со стороны оппонентов фальсафы. В знаменитом трактате мутакаллима-ашарита аль-Газали «Несостоятельность [учений] философов» (*Тахāфут аль-фалāсифä*) оно обозначено в качестве второго из трех «еретических» (*куфр*) тезисов – наряду с их учением об извечности мира и отрицанием (!) телесного воскрешения. При этом само положение было неадекватно интерпретировано в смысле ограничения Божьего ведения одними только универсалиями – Ему, например, известно о пророках вообще, но не конкретно о пророке Мухаммаде [114ᵃ, с. 183]! На некорректную трактовку позиции филосо-

фов указывается в ответном сочинении Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»[902].

(г) Воля, могущество, жизнь

О них вкратце говорится в главе 8.7. Как и знание, эти три описания суть коранические характеристики Бога, вместе составляя «рациональный» (*ʻақлиййä*) блок в характерном для калама списке самостных катафатических атрибутов, т. е. таких, которые можно обосновать также доводами разума (остальные три – зрение, слух и речь – суть «традициональные», *нақлиййä*, утверждающиеся исключительно на основе свидетельств Корана и Сунны). В фарабийском же «Совершенном граде» воля и могущество не упоминаются.

Что касается «жизни» (*ḥайāт*; а. *ḥайй*), то она присуща Бытийно-необходимому, поскольку живое – это воспринимающее (*мудрик*, *даррāк*)[903] и действующее (*фаʻ“āль*).

Понятие «могущество» (*қудрä*; а. *қāдир*) было освещено в гл. 4.2, при анализе модусов потенция–йиакт (см. также П 2.3[г]). В рамках же рассуждения об атрибутах в гл. 8.7 философ акцентирует внимание на тождестве Божьего могущества с Его знанием: могущество состоит в том, что Его самость умопостигает все сущие таким умопостижением, каковое служит принципом их исхождения от нее.

В контексте такого единства атрибутов между собой здесь преимущественно говорится и о воле (*ʼирāдä*; а. *мурīд*; *машīʼä*, а. *шāʼīй*; *иχтийāр*, а. *муχтāр*)[904]. Сама же воля выражается в том, что вещь проистекает от Него согласно Его знанию и не противоречит (*гайр мунāфīй*) Его [самости-благости].

По Ибн-Сине, Божья воля, в отличие от нашей, не ориентируется на какую-либо [с выгодой для волящего] цель (*гараḍ*). В арабской теологической и философской литературе понятие о «цели» обычно передается двумя словами – *гāйä* и *гараḍ*. Первое обозначение более общее, и именно им оперируют представители фальсафы при обозначении цели как одной из четырех причин. Термин же *гараḍ* прилагается к такой цели / *гāйä*, в которой заинтересован сам делатель: когда, например, даритель добра другому сам полу-

чает определенную выгоду-компенсацию, даже если она только в виде такой вещи, как похвала[905].

Будучи всесовершенным, Бытийно-необходимое самодостаточно, посему не стремится к чему-либо, что доставляло бы Ему некоторое дополнительное совершенство. В Его самости имеется представление о наилучшем для мира благопорядке (*низā́м аль-хайр*), и от Него вещи исходят согласно такому Его извечному (точнее – атемпоральному) знанию. Собственно, в этом и состоит Божья забота (провидение, промысел; араб. *‘инāйā*), о котором говорится в гл. 9.6.

Тезис об отсутствии у Бога *гараḍа* – общий для фальсафы и калама. Но мутакаллимы трактуют Его волю (*’ирāдā*) в смысле свободы выбора (*’ихтийāр*), т. е. способности как совершать данное действие, так и отказаться от его совершения; тогда как философы не допускают подобной альтернативности.

(д) Красота, любовь, блаженство

Этой группе характеристик посвящена глава 8.8. Все три атрибута прилагаются к Богу в Коране и / или Сунне, где они выражаются, соответственно, терминами *джамāль*, *ḫубб* (*маḥаббā*, *ḫуллӣ*, *вудд*, *мавадда*) и *фараḥ* (см.: [163, рубрики 2–3]); но выделение их в качестве самостных атрибутов характерно именно для фальсафы и суфизма, а не для калама. Означенная тройка описаний фигурирует и в фарабийском «Совершенном граде» [218, с. 121–123]. У Аристотеля же Уму прилагается лишь третье[906].

Помимо термина *джамāль* (а. *джамīль*) как основного для обозначения красоты, Ибн-Сина в «Теологии» употребляет также термин *бахā’*, который переводится нами словом «изящество»[907]. Применительно к любви аналогичную пару составляют *‘ишқ* (а. *‘āшиқ*) и *ḫубб* (или *маḥаббā*; а. *муḫибб*)[908]. Словом *‘ишқ* переводилось греч. eros; у арабов оно обычно понимается как указывающее на более сильную любовь, сравнительно с *ḫубб*[909].

В смысле блаженства автор «Теологии» пользуется термином *ляззā* (а. *лāзз*, *мультаззз*), который близок рус. «наслаждение». Не только в данном сочинении, но и в «Спасении» [32, с. 591] Ибн-Сина выражает определенную неудовлетворенность этим обо-

значением. В написанной на фарси «Книге знания» такое же недовольство звучит и в отношении перс. *хӯшӣ* [30б, с. 307–308]. А в авиценновском комментарии к двенадцатой книге аристотелевской «Метафизики» [50, с. 27] обозначению *ляззӓ* предпочитается *бахджӓ* (а. *мубтахидж*); и именно последнее в паре с термином *са‘ӣдӓ* (а. *са‘ӣд*) выступает на первый план в «Указаниях и напоминаниях» [34б, гл. 8].

С авиценновской точки зрения, Бытийно-необходимому присуща высшая красота, поскольку Оно чисто интеллектное, благое и совершенное. От Него исходит красота всякого красивого.

Если Аристотель связывает «блаженство» Ума с тем фактом, что «умозрение – самое приятное и самое лучшее» [81, 12.7, с. 310], то Ибн-Сина (вслед за аль-Фараби [218, с. 122–123]) обосновывает этот атрибут Божьим постижением Своей самости, каковая обладает высшей красотой.

А раз самость такова, то она любима Им; так что Бытийно-необходимое любимо (*ма‘шӯқ*), любил бы Его кто-либо другой или нет. В трактате «О любви» (*Фӣ аль-‘ишқ*) философ раскрывает мысль о любви как о фундаментальном атрибуте Бога и универсальном космическом принципе, который присущ всем творениям и служит причиной их бытия [66а; 163].

(е) Другие описания в «Теологии»

Помимо отмеченных в восьмой книге «Теологии» атрибутов, у Ибн-Сины то и дело возникают другие описания Бога.

В самой «Теологии» прежде всего следует отметить фундаментальный статус Бытийно-необходимого в качестве начала и конца на Великом кругу бытия, на чем мы остановимся в П 4.1а. Выше упоминалось о Божьем управлении миром – о Его промысле (*‘инӓйӓ*), которому посвящена глава 9.6.

К Нему прилагаются и коранические эпитеты Бога, такие как «Творец / Создатель» (*аль-Бӓрӣ* – например, с. 211; *ас-Сӓни‘* – 525); «ведающий тайное и явное» (*‘ӓлим аль-гайб ва-ш-шахӓдӓ*), «всевеликий» (или: «мощный», «недосягаемый», «славный»…; *‘азӣз*) и «премудрый» (*хакӣм*; с. 421)»; а также коранические Его

атрибуты – «превознесенность» (*джаля̄ль*; с. 411, 472, 676), «слава» (*маджд*; с. 422) и «величие» (*ʻаẓамā*; с. 526).

Упоминание Божьего имени порой сопровождается восходящими к Корану формулами славословия, как, например: «всевышен Он!» (*таʻа̄ля*), «всевышен Он в величии Своем!» (*таʻа̄ля джадду-Х*), «благословен Он и всевышен!» (*табā рака ва-таʻа̄ля*) и «всевышен Он и пресвят!» (*таʻа̄ля ва-таḳаддаса*).

Эпитет «*ḥакӣм*-премудрый», лишь проскальзывающий в «Теологии» (с. 421), более подробно освещается в «Книге знания» и «Глоссах». В Коране этот эпитет может иметь три значения: совершенное знание, совершенное / искусное действие и мудрое судействование. Ибн-Сина трактует его в первых двух смыслах, показывая, что и в том смысле, и в другом, Бог – абсолютно мудрый (*ḥакӣм муṭлаḳ*) [30[6], с. 300–301; 47, с. 16–18][910].

Араб. *ḥакӣм* («мудрец») порой употребляется как синоним *файлясӯф*, «философ». В связи с этим Ибн-Сина подчеркивает: подлинно *ḥакӣм* / философ – это Первое [47, с. 16][911].

(ж). О некоторых описаниях в остальных сочинениях

В «Указаниях и напоминаниях» наряду с обозначением первопринципа как «Бытийно-необходимое» употребляется и кораническое эпитет *аль-Ḳайӯм* («самосущее», «[даритель] бытия», «перманентный» и др.; § 4.9). Здесь фигурируют также коранические эпитеты *ганийй* («самодовлеющее, обходящееся, не нуждающееся»; § 6.1) и *малик* («владыка»; § 6.4).

Типичный для калама список из семи атрибутов («*ʻильм*, знание», «*ḥайа̄т*, жизнь», «*ʼирāдä*/*машīʼä*, воля», «*ḳудрä*, могущество», «*самʻ*, слух», «*баṣар*, зрение» и «*каля̄м*, речь») встречается в атрибутируемом Ибн-Сине «Тронном трактате» [58, с. 247–252]. Напомним, что в каламе последние три атрибута обычно считаются собственно «традиционными», т. е. рационально недоказуемыми. О «речи» (*каля̄м*) Бога автор «Теологии» упоминает не в рамках рассуждения об атрибутах, а в ином контексте – в рамках рассуждения о характерных особенностях пророков (в гл. 10.1; см. с. 516); и для мутазилитов, напомним, «речь» – не самостный атрибут, а оперативный. Многие

мутазилиты и некоторые ашариты-матуридиты сводят «слух» и «зрение» к «знанию». Такая позиция считается характерной для фальсафской теологии.

Коранические описание Бога как «свет» (*нӯр*; 24:35 – «Бог есть свет небес и земли…» / اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ) присутствует в комментарии Ибн-Сины к псевдо-аристотелевскому трактату «Теология» [51, с. 56–57].

4. Исхождение и возвращение

Последние две книги «Теологии» посвящены Великому кругу бытия – исхождению сущих от Первопринципа (нисходящей дуге) и их возвращению к Нему (восходящей дуге). Так Ибн-Сина, соединяя аристотелевское понимание Бога как целевой причины с неоплатоновским взглядом на Него как на действующий принцип (дарителя бытия), представляет философскую трактовку коранического учения о Нем как о первом (начале, начинающем) и последнем (конце, возвращающем)[912].

4.1. Космогония

Разрабатывая рациональную, философскую трактовку монотеистического (библейско-коранического) учения о Божьем творении мира, Ибн-Сина, вслед за аль-Фараби, описывает возникновение сущих как эманацию[913] причиненных / множества от Причины / Единого.

(а) По чистой щедрости и волительной необходимости

Согласно мнению автора «Теологии», исхождение вещей от Первопринципа есть нечто необходимое, непременно сопутствующее (*лязим*) Ему, поскольку Его самость, каковая есть абсолютное благо, выступает принципом блага / благопорядка (*хайр*, *низам аль-хайр*) в мире. Именно в этом качестве самость умопостигаема Им, что и обусловливает явление вещей к бытию (гл. 8.7 и 9.4). В «Глоссах» и «Дискуссиях» философ подчеркивает, что творение (*хальк*) представляет собой один из конкомитантов (ед. *лязим*) Бы-

тийно-необходимого [47, с. 190; 48, с. 112], наподобие Его единства или знания [47, с. 190].

Утверждая благость в качестве мотива эманации / творения, Ибн-Сина подчеркивает абсолютную щедрость (*джӯд*) Первопринципа, Который, будучи всесовершенным, не может ориентироваться на извлечение для Себя какого-либо совершенства от дарования блага / бытия творениям (гл. 6.5). В этом смысле у Него нет ни [выгодной для действующего] цели (*гарад*)[914], ни «тяги / стремления» (*шаӯқ*, *қасд*, *ṭалаб*) к таковой.

Но полагание творения конкомитантом, равно и тезис об отсутствии цели-*гарад*а и тяги / стремления[915], вовсе не означают, что Творец действует «по природе» (*би-ṭ-ṭаб῾*)[916], что Он лишен воли (*᾽ирāдä*) или свободы выбора (*ихтийāр*), как сие представляют оппоненты[917] авиценновской концепции и многие исследователи[918]. И в гл. 8.9, и в гл. 9.4 автор «Теологии» опровергает представление о эманации мира по природе Бога[919], а не по Его воле: во-первых, Бог ведает об этой эманации как о конкомитанте Своей самости; во-вторых, Его самость возжеланна (*ма῾шӯқä*) Им, а посему Он благоволит (а. *рāḍы*) и ее конкомитантам, так что всё эминирующееся волимо (*мурāд*) Им[920].

Эманация сущих – это реализация бытия / блага; и в этом смысле Ибн-Сина в «Глоссах» указывает, что конечной целью (*гāйä*) Божьего творения [мира] выступает Его самость [47, с. 82]. Когда философ отрицает за Богом альтернативность выбора, полагая Его волю чистой от стремления к чему-то вне Его самости, то это не ущемление Его воли; совсем наоборот, такое продиктовано представлением о Божьем всесовершенстве и желанием превозносить Божью волю над любой подчиненностью чему-либо внешнему по отношению к Его самости.

В связи со сказанным выше о благости / щедрости как о мотиве эманации заслуживает внимания следующий факт. Помимо смысла «выхождение, переливание через край» (т. е. при сохранении всеполноты источника), который заключает в себе греч. proodos (а также другие греческие обозначения данного процесса) и лат. emanatio, – помимо этого смысла араб. *файḍ*, которым чаще всего передается понятие об эманации, имеет еще смысл «щедрость, благость, великодушие». Скорее подразумевая именно такое зна-

чение, автор «Теологии» (с. 429) говорит, что *файḍ* и есть *джӯд* («щедрость»).

Также и в «Глоссах» данные два термина определяются в близких выражениях: «*файḍ* – это действие перманентно (*дā'им*) действующего, чье действие не вызвано никакой иной причиной (*сабаб*) или мотивом (*гараḍ*), нежели самим действием (*фи'ль*)» [47, с. 93]; «*джӯд* – это дарование другому некоторого совершенства (*камāль*), не имеющее иной цели вне самого дарования (*джӯд*)» [47, с. 125].

В том же сочинении философ пишет, что термин *файḍ* прилагается только в отношении Творца (*аль-бāрӣ*) и [космических] разумов, «ибо исхождение (*судӯр*) сущих от них происходит на манер необходимого следования (*люзӯм*), [вызванного] волей, которая не следует (а. *тāби'ä*) [выгодному для действователя] мотиву (*гараḍ*), а самому [дарованию]; и поскольку это исхождение от них перманентно, без какого-либо отказа (*ман'*) или стеснения (*кульфä*) для них, то ему более подобает наименование *файḍ*» [47, с. 117].

(б) Извечность и перманентность креационного действия

Как было сказано в предыдущей рубрике, в само обозначение «*файḍ* / эманация» Ибн-Сина вкладывает понятие о перманентности этого процесса. Не только Первопринип (Бытийно-необходимое), но и последующие принципы (космические разумы) суть постоянно эманирующие (*дā'им аль-файḍ*) – по возникновении предрасположенности в материи тут же к ней исходит соответствующая форма. Посему, если данная вещь прежде не существовала, а потом появилась, то причина этого отставания кроется не в делателе, а в приемлющем (*кāбиль*), в материи [47, с. 28].

Перманентность эманации / творения вытекает также из характерного для авиценновской онтологии учения о «возможном–необходимом». Согласно ему, возможное (т. е. любое другое сущее) нуждается в Необходимом не только для обретения бытия, но и для сохранности этого бытия (гл. 6.2).

Гармонизируя аристотелевскую философию с монотеизмом, автор «Теологии» модифицирует традиционный для перипатетиз-

ма этернализм (от лат. aeternitas, «вечность») в этерналистский креационизм. Извечность креационной деятельности Бога философ утверждает в противовес темпоральному / временно́му финитизму, который отстаивали теологи-мутакаллимы. На обосновании извечности времени, а с ним и движения он достаточно подробно останавливается в разделе «Общая физика» (особенно в гл. 3.11). В «Теологии» этерналистская концепция доказывается в разных контекстах. При рассмотрении понятия о «предшествовании–последовании» аргументируется мысль о том, что следствие не отстает по времени от подлинной его причины (гл. 4.1; см. также гл. 6.2). Говоря далее о потенции и акте как модусах бытия (гл. 4.2), философ показывает, что любому [темпорально] возникшему (*ḥādiṯ*) непременно предшествует носитель потенции бытия – материя. В рамках рассуждения о причине (гл. 6.1) отмечается несостоятельность каламского темпорализма, который фактически делает Творца изменчивым. К этернализму творения приводит, как было сказано, и авиценновское учение о Божьих атрибутах благости и щедрости, выступающих в качестве мотива эманации и в определенном смысле тождественных ей (гл. 8.6 и 8.7). Поэтому первая глава девятой книги, открывающая рассуждение об «исхождении–возвращении» и носящая название «Извечная деятельность Первопринципа», преимущественно предстоит как своего рода подытоживание, отчасти в новой редакции, изложенного в указанных местах[921].

Выдвигаемые в означенной главе аргументы апеллируют и (1) к природе (в смысле сущности) Первопринципа / Творца, и (2) к природе мира / творений. Согласно главному аргументу первого типа, (1.1) Бог есть действующая сама по себе причина, а таковая непременно вызывает бытие ее причиненного, так что если сия извечна, то извечно и ее причиненное. Данное рассуждение впоследствии получило наименование «доказательство от полной / совершенной причины (*аль-ʻилля̈ ат-та̄ммя̈*)».

Словно конкретизацией означенного доказательства служат два последующих аргумента: (1.2) раз все моменты времени одинаковы между собой, то ничто не может подвести Творца к творению мира в некоторый конкретный момент; (1.3) Принцип мира не изменчив. Из последнего положения следует, что Его воля одинако-

во относится ко всем возможностям (в частности – бытию мира или его не-бытию), а все моменты времени равны для Него; посему привязка Его воли к тому или иному моменту возможна лишь в случае наличия определенного фактора, склонившего [чащи весов] в пользу одной из двух альтернатив – бытия или не-бытия. Посему эта разновидность аргумента обычно называется доказательством «от склонителя (перевесодателя; *мураджжиḥ*[922])», или «от склонения (перевешивания; *тарджīḥ*)»[923].

Как бы мимоходом, в прелюдии к нижеследующему аргументу 2.2.2, Ибн-Сина выдвигает и (1.4) аргумент «от щедрости (*джӯд*)» – атрибута, предполагающего перманентное творение. Темпоралистов-финитистов философ клеймит порицаемым прозвищем «лишатели» (*му'аṭṭыля*)[924], так как они лишают Бога свойственной Ему щедрости, [поскольку в продолжение бесконечного промежутка времени, которое (с их точки зрения) предшествовало сотворению мира, Он не проявлял Свою благость и щедрость!].

От природы творений исходят два доказательства: (2.1) «от извечности материи» (каковая есть носитель потенции, предшествующей всякому возникшему); (2.2) «от извечности времени» (каковое также должно предшествовать всякому возникшему). Притом второе доказательство излагается в двух формулировках – соответственно учению философов (2.2.1) и исходя из положений оппонентов-мутакаллимов (2.2.2).

Как гласит последняя версия, при полагании мира темпорально возникшим Божья потенция сотворить его оказывается перманентной. Из этой перманентности сам автор «Теологии» делает вывод об извечности времени. Но данное рассуждение можно трактовать и как заключающее в себе еще один аргумент – (2.3) «от извечности возможности»: раз потенция (*'имкāн*) не имеет начала, извечна, то извечен и ее объект / возможное (*мумкин*), т. е. мир[925]. Таковым, собственно, и предстоит третье (из четырех) доказательство извечности мира, приведенное аль-Газали от имени Ибн-Сины и других представителей фальсафы (см.: [145[a], часть 4])[926].

В «Указаниях и напоминаниях» философ, излагая разные взгляды на возникновение–извечность мира, заявляет, что в вопросе о бытии мира главным является не его извечность или возникно-

вение, а единство его Принципа / Творца [34[б], § 5.12][927]. А в переписке с аль-Бируни он указывает, что утверждение о безначальности мира отнюдь не означает отсутствие у него Делателя, ибо совечность Делателю не делает мир не нуждающимся в Нем: сосуществование тела и его цвета не влечет за собой самостоятельное бытие сего цвета[928] [63, с. 84–85, 123, 140; 63[а], с. 186, 213][929].

Сходное с выдвинутым аль-Бируни возражением, по которому извечный мир не может быть созданием Бога, представляет аль-Газали в своем полемическом трактате «Несостоятельность учений философов» [114, с. 139; 114[а], с. 99]. Здесь, как уже было сказано, учение об извечности мира выступает первым из трех[930] тезисов философов (*фалāсифā*), квалифицируемых теологом в качестве «еретических». В ответной «Несостоятельности Несостоятельности» философ Ибн-Рушд замечает оппонентам, что для философов мир, каким бы он ни был – возникшим или извечным, непременно нуждается в извечном Создателе. К тому же именно учение об извечном-перманентном творении, а не финитном-темпоральном, в большей степени соответствует мысли о всемогущем Создателе [145[б], с. 148, 153, 157]. Кроме того, в трактатах «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд обосновывает мысль о том, что от буквы Корана (также и других Священных Писаний) отходят не философы, а мутакаллимы, настаивающие на темпоральном финитизме мира и его сотворении из ничего (см.: [139, с. 564; 144[а], часть 4, с. 479–480])[931].

Характерная для фальсафы этерналистская концепция творения, хотя и не была принята каламскими теологами, но некоторые видные мутакаллимы (например, ар-Рази, аль-Амиди, аль-Иджи и аль-Джурджани)[932] снисходительно отзывались о ней. Она нашла немало сторонников из числа суфийских интеллектуалов, таких как Ибн-Араби и аль-Джили. Среди активных ее защитников оказался и маститый оппонент фальсафы, ханбалит-асарит Ибн-Таймиййа. В Новое и Новейшее время на ее сторону встали многие реформаторы (например, Дж. аль-Афгани, М. Абдо и М. Икбал), в том числе среди российских мусульман (Ш. Марджани, Р. Фахретдин, Х. Максуди, З. Камали, М. Бигиев и др.; подробнее см.: [164]).

(в) Эманация небес

Изложенная в девятой книге «Теологии» схема космогенеза представляет собой синтез аристотелевской (точнее аристотелевско-птолемеевской) космологии с неоплатоновской концепцией эманации. Согласно этой концепции, от Бога (Единого, Блага) эманируется универсальный Ум, от которого, в свою очередь, эманируется мировая Душа, а от нее – природа, материальный мир.

Напомним, что аристотелевская картина Вселенной сугубо геоцентрична. В середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля, а вокруг нее с разной скоростью вращаются вложенные друг в друга (наподобие матрешек или слоев луковицы) семь твердых хрусталевидных[933] сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу – Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Замыкает их сфера «неподвижных[934] звезд», которая, собственно, и совершает суточное вращение. В этой сфере размещались все остальные известные тогдашним астрономам светила – немногим более тысячи. Поскольку реальное, наблюдаемое с земли, движение светил не равномерно, то его представляли в виде комбинации нескольких равномерных круговых движений; посему речь фактически шла не о семи сферах с планетами[935], а о 55 сферах-орбитах. И у каждого из этих движений есть свое начало / принцип, «неподвижный двигатель». Таким двигателем для крайней сферы выступает Ум / Бог.

В означенную модель Птолемей внес ряд существенных модификаций. Среди них следует отметить введение девятой сферы, которая атласная, беззвездная; а также учение об «эпициклах»: планета реально движется не по концентрическому с Землей кругу, а по вторичному кругу – «эпициклу»; притом центр эпицикла скользит по окружности гораздо большего круга – «деферента» («управляющего», уносящего), самогó являющегося концентрическим.

Судя по имеющимся в историко-философской литературе сведениям, именно аль-Фараби впервые синтезировал неоплатоновский эманационизм с аристотелевско-птолемеевской системой мира. Согласно его схеме, от Бога / Первого сначала эманируется одно-единственное сущее, которое есть чистый разум. Далее, от

этого первого разума, поскольку он умопостигает Бога, эманируется второй разум, а поскольку он умопостигает самого себя – высшая небесная сфера, [для которой управителем-двигателем служит эманирующий эту сферу разум]. По этой модели, соответственно означенным двум аспектам – умопостижению Бога и умопостижению самого себя – появляются нижеследующие сферы (сначала сфера неподвижных звезд, а потом сфера Сатурна и т. д.) и их разумы. От разума, эманирующего сферу Луны и управляющего ею, исходит десятый разум – Деятельный разум (или Активный интеллект, араб. *аль-ʻаḳль аль-фаʻāль*), призванный управлять подлунным миром, объекты которого возникают под воздействием небесных движений [218, с. 129–131, 156][936].

Означенная космогоническая схема, у аль-Фараби вкратце изложенная и фактически постулированная, в авиценновской «Теологии» (гл. 9.2–9.5) получает обстоятельное, достаточно подробное обоснование и дополняется многими новыми аспектами. В частности, здесь доказывается бытие космических разумов, а также тезис (видимо, впервые выдвинутый Ибн-Синой) о единственности первого эманирующегося – тезис, впоследствии сформулированный как «От единого исходит только единое» (الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد; лат. Ex uno non fit nisi unum).

Помимо отделенного, трансцендентного разума как принципа движения, каждая из небесных сфер наделяется еще и имманентным его принципом – душой[937], которая схожа с человеческой душой в том смысле, что ей присуща не только интеллектная сила, но и сила имагинативная[938], т. е. способность постичь единичное как единичное[939]. По-видимому, Ибн-Сина стал первым, кто наделил душу небесных тел / сфер воображением (*маẖаййуль*)[940]. В обоснование этой способности он ссылается на характер производимого данной душой движения (гл. 9.2); но, надо полагать, для философа тезис об имагинативной силе не в меньшей степени призван содействовать утверждению мысли о душах сфер (небесных ангелах на языке религии) как об обладающих знанием обо всех единичных событиях, имеющих быть в подлунном мире – на этом знании, собственно, и зиждется способность пророков предсказать будущее.

Вследствие авиценновского выделения души небесной сферы диадичный ритм эманации преобразуется в триадичный. В каж-

дом из эманирующихся разумов различаются три аспекта, связанные с (1) его умопостижением Первого, (2) умопостижением себя как необходимого благодаря Ему и (3) умопостижением себя как просто возможного. Соответственно первому аспекту исходит следующий разум, соответственно второму – форма / душа сферы, соответственно третьему – телесность / материя этой сферы.

Существенно иной, более фундаментальный статус приобретает Деятельный разум. Если в фарабийской космогонии за этим разумом преимущественно закреплена функция иллюминации человеческого разума, т. е. перевода его из возможности / потенции в действительность / акт[941], то Ибн-Сина практически утверждает его в качестве производителя реалии подлунного мира. Не только человеческие умы получают от него универсальные формы (интеллектные знания), но и природные тела обязаны ему своими единичными формами[942]. Отсюда его характеристика как «даритель форм» (*вāхиб аṣ-ṣувар*; лат. dator formarum).

Излагая в «Теологии» (гл. 9.3), а затем и в «Указаниях и напоминаниях» [34^{6}, гл. 6] аналогичную с фарабийской схему (т. е. при десяти эманирующихся от Первого разумах, появляющихся соответственно нисходящей последовательности десяти сфер), Ибн-Сина тем не менее предстоит не столь категоричным в утверждении такого параллелизма. Автор «Теологии» тут же оговаривается, что число разумов / двигателей для сфер с планетами может браться по числу не самих планет, а их движений, т. е. в количестве порядка 50 (с. 470); и это подразумевает возможность иной эманационной иерархии. В «Указаниях и напоминаниях» философ идет еще дальше от категоричности касательно указанной иерархии[943].

Разработанная аль-Фараби и модифицированная Ибн-Синой эманационистская схема космогенеза получила значительное распространение не только в мусульманской религиозно-философской культуре, но также в иудейской и христианской (западноевропейской). И хотя ее собственно астрономический фундамент был сильно подорван в ходе дальнейшего развития науки, вместе с тем жизнеспособность и актуальность сохранило заложенное в ней положение о Божьем творении как интеллектном акте.

(г) Небесные разумы и души как ангелы; о других традиционных параллелях

Подобно аль-Фараби [218, с. 106; 219[а], с. 48], Ибн-Сина называет космические разумы «ангелами» (ед. *маляк*) и «духовными [существами]» (ед. *рӯ̓ханӣ*)[944]. Наделяя небесные сферы не только трансцендентными двигателями – разумами, но и двигателями имманентными – душами, автор «Теологии» различает эти двигатели как два разряда ангелов: (1) «ангельские интеллектные субстанции» (*джавāхир малякиййä ʻаḳлиййä*), или «им[материальные] духовные ангелы» (*маля̄̓икä рӯ̓хāниййä муджаррадä*); (2) «ангельские психические субстанции» (*джавāхир малякиййä нафсāниййä*), или «[просто] духовные ангелы», «действующие / оперативные (*ʻамаля̈* / *ʻамалиййä*) ангелы» (с. 46, 515)[945]. Иными словами, это «архангелы» и просто «ангелы».

Несколько подробнее об означенных управителях говорится в раннем трактате «Разделы рациональных наук»[946]. Здесь выделяются «первичные духовные субстанции» (*аль-джавāхир аль-̓уваль ар-рӯ̓хāниййä*), которые суть Его [атемпоральные] создания (*мубдаʻāт*) и самые приближенные (*̓аḳраб*) к Нему по своему рангу среди творений Его; за ними следуют «вторые (*ас̲-с̲анийä*) духовные субстанции». Первая группа – это «ангелы-херувимы» (*аль-малā̓икä аль-карӯбиййӯн*)[947], вторая – ангелы, которым поручено [заведовать] (*муваккаля̈*) небесами, престолоносители (*ḥамаля̈т аль-ʻарш*)[948], управляющие (*мудаббирāт*) природой и попечители (*мутаʻаххидāт*) всего происходящего в подлунном области – «мире возникновения и уничтожения». Далее указывается, (1) что телесные (*джисмāниййä*) субстанции – и небесные (*самāвиййä*), и земные (*̓ардыййä*) – подчинены (д. *тасх̲īр*) упомянутым духовным субстанциям, среди которых одни суть действующие-двигающие (*ʻāмиля̈*, *муḥаррикä*), а другие – повелевающие (*̓āмирä*), передающие (*мураввиййä*) от Господа откровение (*ваḥй*) и повеление (*̓амр*) Его; (2) что земные [субстанции] связаны с (т. е. зависимы от; д. *иртибāṭ*) небесными, небесные – с ангелами-действователями, действователи – с ангелами-передатчиками (*мубаллигä*)[949]; и (3) что все [означенные реалии] связаны с Божьим делом / повелением (*̓амр*), которое подобно мгновению ока[950] [38, с. 113–114].

Обратившись затем к вопросу о нисхождении [Божьего] откровения через «духовные субстанции» [38, с. 114], Ибн-Сина упоминает «Дух верный» (*ар-рӯ̣х аль-’амӣн*) и «Дух святый» (*ар-рӯ̣х аль-кудус*)[951] – коранические эпитеты[952], которые доминирующая экзегетика прилагает к архангелу Гавриилу, вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками. Такая идентификация фигурирует и в фарабийской «Политике» [219, с. 32; 219[a], с. 48]. В авиценновских же «Разделах…» два эпитета разводятся как обозначения двух разных [ангелов]: «Дух верный» причисляется к вторичным[953] духовным субстанциям, [т. е. космическим душам], а «Дух святый» – к херувимам [38, с. 114], что, надо полагать, призвано отличить дарование свыше знания касательно партикулярий и универсалий, соответственно[954].

Впоследствии как авиценновское (и вообще фальсафское) утвердилось наречение разумов небесных сфер «ангелами-херувимами (*карубийӣйӯн*, *муқаррабӯн*)», а их душ – «ангелами небесными (*самāвиййāт*)» (см., например: [113, с. 253, 287; 188, с. 490]). Порой все означенные разумы и, соответственно, души как бы объединяют в единый разум и единую душу[955]; и к таковым прилагают наименования «Перо» (*аль-қалям*, букв. «трость») и «Скрижаль» (*аль-ляӯ̣х*)[956] [114, с. 226–229; 114[a], с. 199–201] – с аллюзией на хадис, согласно которому вначале Бог создал Перо и Скрижаль, повелев Перу начертать на Скрижали всё имеющее быть[957].

С первым эманирующимся от Первопринципа разумом обычно соотносят знаменитый «хадис о разуме» (*ҳадӣс аль-‘ақль*): «Воистину, первое, что сотворил Бог, – это разум»[958]. Порой *аль-‘ақль* в этом хадисе и *аль-қалям* в предыдущем отождествляются[959]; и оба они прилагаются к Деятельному разуму или совокупности космических разумов[960]. К таковым относят и кораническое обозначение *ар-рӯ̣х* / «дух» (в айатах 17:85, 78:38 и 97:4) [105, с. 147–148; 232, т. 6, с. 293].

В атрибутируемом ему трактате «Об обосновании пророчества» Ибн-Сина, разъясняя слова Корана о восьми [ангелах], несущих Божий трон (*‘арш*; айат 40: 7), пишет, что под «троном» следует понимать высшую, девятую небесную сферу, для которой последующие восемь сфер служат словно носителями [39, с. 128–129]. А в другом возводимом к нему сочинении «О познании

разумной души и ее состояний» девятая и восьмая сферы идентифицируются с троном Бога и Его подножием (*курсӣ*)[961] [46, с. 189–190]. Последнюю трактовку Аляддин ат-Туси (ум. 1482) представляет в качестве характерной для фальсафы в целом интерпретации [215, с. 310].

(д) Четыре стихии

Переходя к описанию генезиса подлунного мира (гл. 9.4), Ибн-Сина относительно подробно останавливается на вопросе о возникновении четырех стихий (ед. *ʾусṭуқусс*), или элементов (ед. *ʿунṣур*)[962], т. е. первоначал, из которых, согласно аристотелевской картине мира, состоят тела в подлунной области – земли, воды, воздуха и огня. Стагирит полагает извечными, ниоткуда не возникшими не только материю, лежащую в основе этих стихий, но и их формы; а главную роль в процессах возникновения–уничтожения вещей в подлунном мире он отводит небесным телам, особенно солнцу.

Близкого мнения придерживается и аль-Фараби в «Совершенном граде». Бытие первоматерии (*аль-мāддä аль-ʾӯля*), общей для подлунных тел, следует (г. *лязима*) из присущей небесным телам общей природы (по каковой совершается круговое движение), а разные формы в этой первоматерии возникают вследствие различий в соотнесенностях небесных тел друг с другом, их близости или отдаленности от Земли [218, с. 143]. Ибн-Сина же видит в указанных аспектах небесных тел лишь вспомогательные факторы: как первоматерия, так и первоформы исходят именно от Деятельного разума (гл. 9.5)[963].

Касательно вопроса об определении количества стихий числом четыре [при большем числе небесных тел] автор «Теологии» высказывает предположение, согласно которому данное число обусловлено воздействием либо каких-то четырех небесных тел (или четырех их групп), либо какого-то одного небесного тела, чье влияние по неким причинам распределяется по четырем разрядам. В разделе «О возникновении и уничтожении», вслед за одноименным трактатом Аристотеля, число стихий определяется на основе анализа первичных чувственных качеств[964].

Отмечая, как среди перипатетиков формы четырех стихий порой сводятся к их базисным качествам (тепло и холод, сухость и влажность)[965], Ибн-Сина указывает на некорректность такой редукции. Как он подчеркивает, каждая из этих стихий имеет свою субстанциальную форму (*сӯрӓ джаўхарийӣӓ*), т. е. ту, благодаря которой стихия есть то, что она есть[966]. Таковая служит ее первой энтелехией / завершенностью (*камāль ʾавваль*), за которой следуют исходящие от этой формы вторые (*камāлāт сāнийӓ*) энтелехии, представляющие ту или иную категорию акциденции – качество (например, тепло и сухость), количество (например, фигура / *шакль*), «где» (например, естественное движение или естественный покой) и т. д. [12, гл. 6, с. 129–130].

В начале следующего – четвертого раздела физической части «Исцеления», преимущественно соответствующего четвертой книге аристотелевской «Метеорологики», Ибн-Сина структурирует подлунную область соответственно стихиям. Но если в этой области Аристотель выделяет четыре концентрические сферы – землю, воду, воздух и огонь, то Ибн-Сина предпочитает говорить о восьми слоях (ед. *ṭабақӓ*). Как разъясняет философ, четыре первичных элемента редко встречаются в чистом виде, ибо на них воздействуют силы, исходящие из небесных тел и проникающие в них, так что в холодном возникает тепло, которое смешивается с ним, образует дымообразное (*дух̲āнӣ*) и парообразное (*бух̲āрӣ*) [вещества]; и от последующего смешивания огненного и воздушного вверх поднимаются влажные испарения и землистые дымы, которые потом смешиваются с теми.

Земля скорее состоит из трех слоев: (1) нижний, окружающий центр и представляющий собой чистую землю; (2) средний, образованный смешением земли с водой, т. е. подобный глине; (3) верхний, который делится на две части – покрытую водой / морем и высушенную солнцем (в первой части преобладает влажность, во второй – сухость).

У воздуха также есть слой: (4) теплый парообразный слой, в котором имеется влажность / водность (т. е. пар; *бух̲āр*) от соседства с морями и теплота от соседства с прогреваемой солнечными лучами землей; (5) холодный парообразный слой, до которого уже не доходит тепло с поверхности земли (поэтому на

вершинах гор прохладнее); (6) воздух, близкий к чистому; (7) дымовидный воздух – в нем содержится дым (*духа̄н*), поднявшийся от поверхности земли и устремившийся в сторону сферы огня, поскольку дым ближе к огню по своим качествам (по сухости и подвижности).

(8) Расположенная выше сфера состоит из чистого огня. Притом этот огонь не имеет ни света, ни цвета, ибо у огня таковые появляются по причине его смешивания с дымом [13, гл. 1.1].

(е) О смеси

Касательно восходящей дуги Великого круга бытия автор «Теологии» говорит лишь вкратце – в гл. 10.1. Нисходящей последовательности образования надлунного мира – разум>душа>тело – в подлунной области соответствует восходящая последовательность – тела>души>разумы. Облекаясь сначала в форму четырех элементов, материя поднимается все выше и выше, в результате чего возникают минералы, растения, животные и люди.

По всей видимости, такая лаконичность изложения в «Теологии» объясняется тем, что об этом речь отчасти шла в разделах по физике. В разделе «О возникновении и уничтожении» (гл. 6 и 7) излагается учение о смеси (*миза̄дж, хилт̣*; греч. mixis) элементов, соответственно соразмерности которой появляются четыре царства природы. Выражаясь современным языком, можно сказать, что если простое сочетание компонентов сравнимо с физическим соединением, то «смесь» подобна химическому соединению. Когда при взаимодействии двух соединившихся тел одно берет верх над другим, превращая его в свою субстанцию, то перед нами возникновение (*каўн*) в отношении победившего тела и уничтожение (*фаса̄д*) в отношении побежденного. А коли дело не доходит до преодоления одного другим, но качества взаимодействующих тел изменяются таким образом, что у всех них появляется сходное общее качество, то в этом случае мы имеем «смесь». При смешении, подчеркивает философ, изменение касается лишь качеств соединившихся тел / элементов, но не их субстанциальных форм[967]. А новое качество не есть сумма качеств элементов, таким образом умеривших свою силу, а поступает от Деятельного разума. От это-

го разума поступает, конечно, и собственная форма смеси – минеральная форма, растительная душа и т. д.

Вслед за Гиппократом и Галеном Ибн-Сина учит о девяти разрядах смеси: одной соразмерной, четырех простых и четырех составных. Здесь соразмерность (*и'тидāль*; а. *му'тадилӣ*) означает уравновешенность действий друг на друга качеств в рамках обеих основных пар (см. примечание 964), т. е. «теплого / горячего (*хāрр*)–холодного (*бāрид*)» и «сухого (*йāбис*, *джāфф*)–влажного (*раṭыб*)»: например, холодный компонент охлаждает теплый настолько, насколько теплый нагревает холодный. В «простых» (*басы̄ṭӓ*) смесях соразмерна только одна из двух пар, так что имеется четыре их разряда – влажная и сухая (при соразмерности по «теплу–холоду»), теплая и холодная (при соразмерности по «сухости–влажности»). А в «составных» (*мураккабӓ*) имеется перевес в обеих парах, посему возникают следующие четыре смеси / темперамента: теплая-влажная, холодная-влажная, теплая-сухая и холодная-сухая [12, гл. 7].

В человеческом теле последние представлены четырьмя влагами / жидкостями (ед. *рутӯбӓ*) – кровью (*дамм*), флегмой / слизью (*бальгам*), желтой [желчью] ([*миррӓ*] *ṣафрā'*) и черной [желчью] (*саўдā'*). Соответственно с преобладанием той или иной из них говорится о «смеси / темпераменте» человека – сангвиническом (*дамавӣ*), флегматическом (*бальгамӣ*), холерическом (*сафрāвӣ*) и меланхолическом (*саўдāвӣ*) [14, 12.6, с. 210; 72, т. 1, с. 25].

(ж) Растительная и животная души

Как было сказано, после минералов, по мере возрастания соразмерности смеси, возникают растения, потом животные, а далее люди. Их формам-душам посвящен шестой раздел части по физике авиценновской энциклопедии – «Психология» («*ан-Нафс*»), который соответствует аристотелевскому трактату «О душе».

Подобно Стагириту, Ибн-Сина определяет душу как форму и первую энтелехию естественного (*ṭабӣ'ӣ*; в противоположность искусственному, произведенному) органического (*'āлӣ*; обладающего органами чувств) тела. Обосновывая ее бытие (у людей), автор «Психологии» (гл. 1.1) выдвигает, среди прочего, аргумент от интроспекции, который в литературе известен и как «парящий че-

ловек», и как предвосхищающий аналогичное рассуждение Декарта в рамках доказательства знаменитого тезиса “Cogito ergo sum” («Я мыслю, следовательно, я существую») [120, с. 269; см. также: 243].

Растительная (вегетативная; *набāтиййä*) душа обладает тремя силами – питательной (*гāзиййä*), ростовой (*мунаммиййä*) и размножающей (*мувалли*д*ä*). Помимо них, животной (*ẖайвāниййä*) душе присущи двигательная (*муẖаррикä*) и постигающая (воспринимающая; *мудрикä*)[968] силы. У человеческой (*’инсāниййä*), разумной (рациональной; *нāṭыкä*) души к указанным силам присоединяется разум (*‘аḳль*).

Вклад Ибн-Сины в развитие аристотелевской трактовки постигающей силы связан прежде всего с разработкой учения о пяти внутренних чувствах, в последующей истории философии и психологии приобретшего статус классики[969]. По-видимому, авиценновской новацией является не только пятичленная классификация указанных чувств, но и само обозначение «внутренние чувства» (во мн. ч.; *ẖавāсс бāṭынä*; лат. sensus interiores / interni)[970].

Различая внешние (*зāхирä*) и внутренние (*бāṭынä*) чувства, составляющие силу постижения, к первому разряду Ибн-Сина относит пять выделенных еще Аристотелем чувств – зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Но последнее чувство Ибн-Сина склонен полагать родом, охватывающим четыре вида (с. 34), так что список внешних чувств фактически расширяется до восьми. И если в трактате «О душе» рассмотрение пяти внешних чувств Аристотель начинает со зрения, то автор «Психологии» начинает их исследование именно с осязания, ибо оно наиболее общее и универсальное.

В качестве внутренних чувств автор «Психологии» называет следующие пять: (1) «общее чувство» (*ẖисс муштарак*), которое аккумулирует в одно целое данные, поступающие из внешних чувств, каждое из коих способно отражать лишь отдельное свойство объекта; (2) «представляющую» (репрезентативную; *ẖайāль*, *муṣаввирä*) силу – она сохраняет полученные чувственные образы предметов, удерживая их и после исчезновения этих предметов из поля действия внешних чувств; (3) «воображающую» (имагинативную; *мутаẖаййилä*[971]) силу, способную сочетать имеющиеся

образы, среди прочего создавая и ирреальные комбинации (например, рогатого коня); (4) «эстимативную» (*вахмиййа*)[972] силу, каковая в чувственных образах постигает нечувственные «понятия» (ед. *ма‘на*; как в случае с постижением овцой «вражды» в волке); (5) «запоминающую-вспоминающую» (*хафиза̄ зака̄ра̄*) – хранилище для указанных понятий. Вслед за Галеном, но в отличие от Аристотеля, связывающего таковые с сердцем, все эти силы Ибн-Сина располагает в мозге (см. гл. 1.5)[973].

Внутреннее чувство призвано служить посредствующим звеном между ощущением и разумом. В аристотелевском духе Ибн-Сина (гл. 2.2) трактует познание объекта как о восприятии его формы, уже отделенной от его материи, так что в качестве отвлечения / абстрагирования (*таджрӣд*) предстоит не только интеллектуальное постижение, но и чувственное. Полученная внешними органами форма / образ объекта, которая затем передается общему чувству, уже абстрагирована от материи, но лишь отчасти, ибо вместе с исчезновением, по отношению к данным органам, соответствующего объекта стирается у них и сама форма. На этапе представления и воображения форма еще в большей степени очищается от материи, полностью освобождаясь от связи с исходным материальным объектом (ибо таковая сохраняется и при его отсутствии); но в ней остаются некоторые материальные акциденции, поскольку она еще выглядит словно чувственной (человека, например, трудно представить без определенного роста, фигуры и т. п.). Благодаря эстимации абстрагирование поднимается на качественно новый уровень, поскольку эта сила получает понятия (ед. *ма‘на*), а таковые суть нематериальны сами по себе, хотя акцидентально они и пребывают в материи (постигается, например, не доброта как доброта, а доброта конкретного человека). Полное же абстрагирование формы от материи и материальных связей осуществляется только при интеллектуальном постижении, который есть удел собственно человеческой, разумной души.

(з) Человеческая душа; ступени разума

Помимо растительных и животных сил, человеческая душа обладает также и разумом (*‘акль*). Как и в аристотелевской «Политике»

[95, кн. 7, с. 617], автор «Психологии» (гл. 1.5. и 5.1) учит о двух разновидностях разума – «теоретическом» (*назарӣ*) и практическом (*ʻамалӣ*). Правда, оговаривается философ, здесь наименование «разум» прилагается лишь омонимически, поскольку вторая сила нацелена не на само постижение общего / универсального, а на совершение единичных осмысленных действий практического (производственного, социально-политического и этического) характера.

Разработка ноологии (или ноэтики; от греч. noys, «ум») стала одним из самых ярких аспектов творчества Ибн-Сины и других перипатетиков ислама. Аристотелевские высказывания о разуме, преимущественно случайные и маргинальные, были переработаны в целостную теорию, во многом определившую своеобразие мусульманского перипатетизма. Более того, «именно латинские переводы сочинений арабских мыслителей инициировали на христианском Западе ноологическую проблематику, доселе там почти неизвестную, и предопределили переориентацию философского дискурса в ее сторону» [124, с. 146].

В отношении теоретического разума аль-Фараби в «Совершенном граде» и «О разуме» выделяет три ступени: (1) потенциальный (*би-ль-ḳуввӓ*; лат. in potentia), или материальный (*хайулянӣ*; лат. materialis); (2) актуальный (*би-ль-фиʻль*; лат. in actu); (3) приобретенный (*мустафад*; лат. acquistus, adeptus) разумы [218, с. 148–159, 172–174; 221, с. 967]. Вторую ступень автор «Психологии» подразделяет на две, различая (2.1) диспозиционный (предрасположенный; *би-ль-малякӓ*; лат. habitus, in habitu) и (2.2) актуальный разумы. Материальный разум сравнивается со способностью к письму у младенца; диспозиционный – с означенной способностью у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом; актуальный – со способностью искусного писца.

На ступени диспозиционного разума теоретическая сила уже обладает первыми интеллигибелиям (такими, как принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «Целое больше части»), а при становлении актуальным разумом она располагает и последующими, приобретенными интеллигибелиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально она этого не делает: когда теоретическая сила актуально созерцает эти интеллигибелии,

осознавая и сам факт их умопостижения, то это, собственно, и будет «приобретенный» разум (гл. 1.5). Сами интеллигибелии данный разум получает при соединении с упомянутым выше управителем подлунного мира – Деятельным разумом (гл. 5.5).

Особую разновидность диспозиционного разума составляет «святой разум» (*ʻақль ḳудсӣ*); лат. intellectus sanctus) – сильная интуиция (*ḥадс*), позволяющая соединиться с Деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления (гл. 5.6). Эта присущая пророкам потенция в «Указаниях и напоминаниях» фигурирует просто как «святая сила» (*ḳуввӓ ḳудсиййӓ*). Соотношение же между различными степенями разума иллюстрируется здесь с помощью метафоры из коранического «стиха о свете»: «Бог есть свет небес и земли; | Его свет – точно ниша; | В ней – светильник; | Светильник – в стекле; | Стекло – точно жемчужная звезда; | Зажигается сей от древа благословенного – | Маслины, ни восточной, ни западной; | Масло ее готово воспламениться, | Хотя бы оного и не коснулся огонь; | Свет на свете!» (24:35). По Ибн-Сине, «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» – диспозиционный разум; «светильник» – приобретенный разум; «масличное древо» – мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без касания огня» – святая сила; «огонь», от которого зажигается светильник – Деятельный разум [34, § 3.10, с. 242–243; 34[a], с. 317].

В аристотелевском же трактате «О душе» намечены лишь две разновидности разума. По аналогии с ремеслом, где из материала мастер изготавливает всякие изделия, можно различать «ум, который становится всем» и «ум, все производящий». Второй ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью… и только это бессмертно и вечно… ум же, подверженный воздействиям, преходящ» [82, 3.5, с. 435–436]. В арабском переводе данного трактата обозначение «ум, все производящий» было передано как *аль-ʻақль аль-фаʻʻāль ли-ль-джамīʻ* [82[a], с. 75], откуда и могло появиться наименование означенного ума как *аль-ʻақль аль-фаʻʻāль*, «активный (деятельный, производящий) разум». Обозначение же указанных двух разумов как «материальный»

и «деятельный» фигурирует в атрибутируемом Александру Афродизийскому трактате «О разуме», который был переведен на арабский и впоследствии – на латинский. В этом трактате выделяется также «диспозиционный» разум, а словно мимоходом говорится о «приобретенном разуме» как о высшей стадии материального разума (см.: [77; 77[a]]).

Касательно статуса «деятельного разума» у самого Аристотеля следует отметить нечеткость высказываний автора «О душе» по этому вопросу – не совсем ясно, в частности, служит ли означенный разум некоторым аспектом души или же является чем-то отделенным от нее. Отсюда расхождения его последователей и комментаторов в определении этого статуса: так, если Теофраст, Фемистий и Ибн-Рушд склонялись к интериоризирующей, имманентистской интерпретации, то Александр Афродизийский придерживался трансценденталистской (экстериоризующей) трактовки, отождествляя этот разум с Богом (см.: [124; 279])[974]. Умеренную версию в рамках второй ориентации, как мы видели выше, разработал автор «Исцеления».

4.2. Теодицея

Характерное для фальсафы учение о Божьем промысле / провидении (*ʻинāйā*; букв. «забота»)[975] соответствует проблематике «справедливость–несправедливость» (*ʻадль*, *джӯр* / *ẓулм*) и «предопределение» (*ḳаḍāʼ*, *ḳадар*) в каламе и мусульманской теологии / доктрине вообще. Собственно теодицею (т. е. объяснение наличия зла в мире, исходящем от всеблагого и всемогущего Бога) Ибн-Сина рассматривает в главе 9.6, посвященной промыслу и способу привхождения зла (*шарр*) в Божье предопределение (*ḳаḍāʼ*). Особым проявлением промысла выступает воздвижение пророков, на чем философ останавливается в главе 10.2 – в связи с обоснованием профетизма, о котором будет сказано в нижеследующей рубрике (4.3).

Фальсафская концепция о Божьем промысле являет собой очередную радикальную модификацию и фундаментальную исламизацию первоначального аристотелизма, в котором, как отмечают исследователи, «нет теории ни о Божественном творении, ни о Бо-

жественном провидении» [171, с. 71; 350, p. 190]. Вместе с другими мусульманскими аристотеликами Ибн-Сина развивал наметившуюся еще в античном перипатетизме (особенно у Александра Афродизийского) провиденциалистскую интерпретацию наследия Стагирита (о ней см.: [159, с. 121–125])[976], а разработанная в авиценновской «Теологии» концепция зла стала первой философской теодицеи в мусульманской культуре.

(а) Промысел; его мотивация

По Ибн-Сине, о Божьем промысле-управлении свидетельствуют «удивительные признаки» в устроении мира – как в частях небесных тел, так и в частях животных и растений (с. 487)[977]. Согласно «Указаниям и напоминаниям», присущая всякой телесной вещи тяга к обретению свойственных ее роду совершенств есть милость (*раḥмӓ*) от Первопромысла (*аль-ʻинāйӓ аль-ʾӯля*) [34⁶, § 8.19]. Определяя «промысел» (*ʻинāйӓ*), автор «Теологии» возводит его к Божьему знанию о наилучшем для всех сущих благопорядке (*низāм аль-хайр*), соответственно которому (знанию) эти вещи и исходят от Него (с. 487). Версия «Книги знания» более подробна: Бог «знает, например, каким должны быть органы у человека, дабы они наилучшим образом служили ему, и каким должно быть движение небес, дабы оно было наиболее подходящим для них и для [общего] благопорядка» [30⁶, с. 296; см. также: 47, с. 14].

В том же определении указывается, что промысел реализуется не только согласно означенному Его знанию, но и согласно Его благоволению (*ридӓ*). К этому версии «Книги знания» [30⁶, с. 296] и «Указаний и напоминаний» [34⁶, § 7.22] добавляют отсутствие какого-либо стремления (*ḳаṣд*, *ṭалаб*) со стороны Бога, а с ним и [выгодной для делателя] цели (*гарад*)[978] – уточнение, на котором автор «Теологии» останавливается не в данной главе (9.6), а чуть раньше, в гл. 9.3, где разъясняется манера исхождения действий от высших принципов.

Касательно Первопринципа отсутствие указанных факторов обосновывалось в рамках рассуждения о Его атрибутах (гл. 8.7). Автор «Теологии» распространяет это положение и на другие космические принципы – разумы и души небесных сфер.

И вообще, полагает он, у более возвышенной сущности / причины не может быть ни цели (*гарад̣*) в нижестоящей / причиненной, ни стремления действовать именно ради таковой: вода актуально охлаждается сама по себе, дабы сохранить свой вид (*наў ʿ*), а не ради охлаждения другого, хотя такому охлаждению непременно сопутствует охлаждение другого; и огонь актуально нагревается сам по себе, дабы сохранить свой вид, а не ради нагревания другого, хотя этому непременно сопутствует нагревание другого. Именно на сей манер действуют небесные сущности; но таковые, в отличие от причин из приведенных примеров, обладают всеохватным знанием об имеющем быть и о надлежащем порядке (*ниẓа̄м*) и благе (*х̣айр*) в нем (гл. 9.3). Если самость Бога есть благо и если благопорядок в мире является отражением означенной благости, то первейшим, самостным образом Его промысел, как и промысел ангелов (космических разумов и душ) ориентирован исключительно на осуществление и сохранение именно этого всеобщего порядка.

В авиценновском определении промысла указывается, что Первое наделяет вещи благами «сообразно их возможностям (*ʾимка̄н*)» (с. 487) – положение, на раскрытии которого философ здесь не останавливается. Как он разъясняет в разделе «О возникновении и уничтожении», Божья щедрость (*джӯд*) дарует всякой вещи те [блага], которые сия способна воспринимать, и сохраняет ее [в бытии] столько, сколько она выносит – или в ее индивидуальности, как в случае с небесными телами, или в плане ее вида, как в отношении тел подлунного мира [12, гл. 15, с. 199–200][979].

(б) Акцидентальность зла; оптимистическая интенция

Уже в само́м авиценновском определении промысла заключен тезис о нашем мире как о лучшем из возможных миров. Еще в более ранней работе «Исхождение и возвращение» отмечается, что поскольку Божье знание о благопорядке в универсуме свободно от какого-либо ущерба и служит причиной возникновения сущих, то универсум реализуется «предельно совершенным образом» (*фӣ га̄йат̣ аль-ʾитк̣а̄н*) – «благо (*х̣айр*) в нем не может быть иным, нежели оно есть; из того [благого],

что может иметься у универсума, нет ничего такового, которое не наличествовало бы в нем» [33, с. 88]. Также и в версии «Теологии» говорится, что «мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эманируется, наиболее подходящим образом приводя к [наиболее] возможному [миро]порядку» (с. 487)[980]. «Невозможно лучше, чем осуществлено» (*ляйса фӣ аль-’имкӑн ’абда‘ мим-мӑ кӑн*) – так впоследствии аль-Газали сформулирует эту мысль[981], предвосхитившую теорию Лейбница об optimus mundus. Означенная максима впоследствии получит значительное распространение в мусульманской теолого-философской мысли. В ее поддержку высказывались, в частности, Ибн-Араби [136, т. 1, с. 393], Ибн-Таймиййа [152, с. 141–142], ас-Суйуты [204] и аль-Байджури [106, с. 87].

В рамках этой оптимистической концепции автор «Теологии» доказывает, что в универсуме явно преобладает добро. Сами понятия «благо» (*хайр*) и «зло» (*шарр*) философ вкратце разъясняет в гл. 8.6, рассуждая о благе как атрибуте Бога. С его точки зрения, благо есть то, к чему тянется всякое существо, а оно стремится к бытию или к его совершенству; тогда как зло не имеет самости: оно есть отсутствие данной субстанции либо непригодность какого-то ее состояния.

Такую идущую в русле неоплатоновской традиции трактовку зла как отрицания философ далее развивает в главе о промысле (9.6). Различая здесь «самостное» (*би-з̲-з̲ӑ̄т*) зло и зло «акцидентальное» (*би-ль-‘арад̣*), он замечает, что самостное зло, будучи абсолютным небытием, не может исходит от Бога, Ибо Он выступает причиной только бытия. Что до акцидентального зла, то оно является необходимым сопутствующим (конкомитантом) субстанционального блага – если бы, например, огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно сожжет ее, то от огня не было бы общей пользы. Поэтому необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним. Отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой «еще большее зло», нежели данное зло. Отсюда делается вывод о том, что исходящие от таких вещей блага Богом волимы (г. *’ӑ̄рӑда*) первичным образом (*’ирӑ̄дӑ ’аввалийӑ̆*),

а зло – только в том аспекте, который акциденталeн. Значит, благо «предустановлено» (*маḳды̄*) самостным, субстанциальным образом, а зло – акцидентальным; и оба они «предопределены» (*би-ḳадар*).

Будучи необходимым, зло вместе с тем редкостно. Такой оптимистический взгляд философ, как увидим ниже (рубрика 4.3), распространяет и потусторонний мир, уча о вечном спасении для большинства людей.

Отметим также, что в авиценновской классификации зла (гл. 9.6) фактически различаются три его типа, которые впоследствии Лейбниц [174] назовет «метафизическим», «физическим» и «моральным» злом.

(в) Ḳадā’-ḳадар*; метафизический детерминизм*

Из самого названия гл. 9.6 явствует, что для Ибн-Сины детерминация / предопределение (*ḳаḍā’-ḳадар*) представляет собой разновидность промысла (*‘инā̆йä*). В мусульманской (особенно суннитской) доктрине учение о Божьем предопределении судеб всех тварей утвердилось в качестве одного из шести[982] фундаментальных догматов[983]. Понятие о предопределении обычно передается одним из двух восходящих к Корану слов – *ḳадā’* и *ḳадар* (или: *ḳадр*, *таḳдӣр*)[984]. В Сунне говорится, что еще до сотворения небес и земли Бог Пером (*аль-ḳалям*)[985] начертил (*катаба*) судьбы на Скрижали (*аль-ляӯḥ*; или: *аль-ляӯḥ аль-маḥфӯз*, «[Свято]хранимая скрижаль») [158, с. 18–20].

В широком употреблении *ḳадā’* и *ḳадар* порой объединяются в единое обозначение («*ḳадā’* и *ḳадар*») и нередко отождествляются. Однако в ашаритско-матуридитском каламе эти два термина различаются как выражающие два уровня Божьей детерминации. При этом *ḳадā’* понимается ашаритами в смысле извечного установления / декрета относительно всех будущих вещей, а *ḳадар* – в смысле конкретной, пространственно-временно́й реализации этого декрета, тогда как у матуридитов означенные термины меняются местами (см.: [159, с. 135–136]). Близкой к первой трактовки придерживается Ибн-Сина, в «Теологии» истолковывая *ḳадā’* как первичное простое учреждение (*ваḍ‘*), а *таḳдӣр* – то, на что

постепенно направляется *ḳаḍā'* (с. 522)[986]. Аналогичным образом в «Указаниях и напоминаниях» *ḳадар* выступает в качестве детализации (*тафсы̄л*) по отношению к *ḳаḍā'* [34[6], § 7.21]. В нашем переводе *ḳадā'* передается словом «декрет», *ḳадар* – «детерминация». Порой философ употребляет только один термин – *ḳадар*; в таком случае он переводится нами как «предопределение».

Как в «Исцелении», так и в «Указаниях и напоминаниях» автор акцентирует внимание на «промысле», не останавливаясь на самих понятиях *ḳаḍā'-ḳадар*[987]. Подробнее об этих понятиях говорится в некоторых атрибутируемых ему сочинениях – «О тайне предопределения» [56], «Трактате о предопределении» [57], «Тронном трактате» [58], «О человеческих силах и их восприятиях» [36] и других[988].

Что до вопроса о соотношении Божьего предопределения и человеческой воли, то авиценновское решение выступает очередным звеном в классической традиции метафизического детерминизма (несесситарианизма), идущей от античных стоиков и ярко представленной в философии Нового времени творчеством Спинозы. Как доказывает Ибн-Сина в гл. 10.3, все события в мире, включая волительные действия людей, происходят по необходимости (*'иджāб*), ибо вызываются причинами, которые в конце концов восходят к Божьему декрету.

А в «Глоссах» философ отмечает, что человеческая воля (*'ирāдä*) не исходит исключительно от самих людей, а соответствуют мотивам, извне привходящим к ним, так что человек действует согласно предопределению (*би-ḳадар*), но по свободному выбору (*би-ẖайр*, *муẖаййар*)[989]. Именно в этом смысле говорится: «Человек принуждаем в образе свободного» (*аль-'инсāн муḍṭарр фӣ ṣӯрат муẖтāр*) [47, с. 16, 18, 56, 58]. Означенная максима популярна и в ашаритской телогии. Однако если несесситарианизм ашаритов связан с их окказионалистским отрицанием естественных причин и полаганием Бога единственной действующей причиной в мире, то авиценновский детерминизм исходит от тезиса о царящей в природе каузальной необходимости (см.: [321, p. 183])[990].

(г) О мольбе

При утверждении строгого детерминизма встает вопрос о внимании мольбе / просьбе (*ду ʻā'*, *тадарру ʻ*). На этом вопросе автор «Теологии» останавливается в десятой книге, посвященной профетизму. Дополнительные разъяснения на сей счет философ дает в «Глоссах».

Полагая, что все события в подлунном мире обусловлены воздействием небесных сил (т. е. тел и душ космических сфер), Ибн-Сина выделяет три разряда этого воздействия (гл. 10.1), с третьим из которых связана мольба – разрядом воздействия, происходящим при определенном участии и причинении со стороны земных сил. Наделенные имагинацией космические души имеют представления (ед. *тасаввур*) обо всех подлунных партикуляриях, поскольку их причины ведомы этим душам; и в отношении многих из этих реалий они непременно знают, какая из двух возможных альтернатив более подходит общему, абсолютному благу. [Если просьба вполне соответствует общему благу][991], то от означенных душ нисходит воздействие на объект мольбы[992] или / и информация о нем.

В связи с этим философ делает два уточнения. Во-первых, данные небесные силы суть вторичные причины, так что в действительности все обусловлено Богом, а точнее – Его знанием. Во-вторых, причина самой мольбы (и вообще наших деяний) восходит к небесным силам, а через них – к Его предопределению (гл. 10.1).

Вот почему, как сказано в «Глоссах», внимание мольбе никак не означает, что молящийся воздействует (г. *'аṣṣара*) на Бога, что небесные силы аффицируются (претерпевают действие; г. *инфаʻаля*) со стороны сил земных: подлинно воздействующим здесь является Бог, а также и небесные силы, ибо именно они выступают причинами не только молящегося, но и его мольбы, поскольку они-то и побуждают (г. *баʻ<u>с</u>а*) его взывать. Творец установил взывание причиной реализации просимого, наподобие установления приема лекарства в качестве причины для выздоровления данного больного – без его приема не будет выздоровления.

Мольба входит в Божье предопределение. Но именно через посредство просящего она оказывается познанной (*маʻлӯм*) для Него[993], и в этом смысле вызывающий оказывается причиной Его

знания о данной мольбе [и последующего осуществления просимого]. Такое опосредствование Его знания чем-то из Его причиненных схоже с тем, как первый [эманирующийся от Него] разум, будучи осведомленным о своих последующих конкомитантах (ед. *лязим*), оказывается причиной Его знания об этих конкомитантах[994].

Раз мольба ведома (*ма'лӯм*) Богу, то она исполнится, ибо всякое ведомое Ему непременно явится к бытию, если только сему не препятствует иное ведомое. Такое препятствование имеет место, например, когда один человек взывает о гибели другого, и эта гибель осуществима через порчу его [телесной] смеси (*мизāдж*), но с другой стороны, на основании причин означенной смеси, Ему ведомо, что сия смесь должна быть здоровой. Тогда мольба не будет внимаемой [47, с. 51, 155, 180–183].

(д) О наказании

В «Теологии» данная проблематика затрагивается как бы мимоходом, в связи с рассуждением о внимании мольбе (гл. 10.1). Здесь упоминается о небесной каре за злодеяние народов и индивидов – уверенность в реальности таковой удерживает от греха, а сама эта уверенность утверждается появлением прецедентов.

Подробнее об этом говорится в «Указаниях и напоминаниях», где ставится вопрос о целесообразности наказания (*'иқāб*) при вере в предопределение (*қадар*). В своем ответе Ибн-Сина выдвигает мысль о каре как эндогенной импликации: наказание налагается на душу за ее прегрешение – наподобие болезни, служащей наказанием телу за обжорство; последствие / наказание входит в предопределение на манер вхождения в него причин / обстоятельств[995].

Целесообразно и наказание, которое поступает к телу извне, [как о сем говорится в богооткровенных текстах]. Устрашающая угроза должна предусматриваться в качестве одного из мотивов человеческих деяний, ибо она приносит пользу в отношении большинства людей, [удерживая их от злодеяний]. А если в рамках предопределения некто поступает наперекор требованиям устра-

шения и совершит греховное преступление, то угроза должна быть исполнена во имя общей цели/блага, ибо «когда разговор заходит о [судьбе] целого, то не обращают внимания на часть – ради выздоровления тела в целом порой ампутируют отдельный орган, доставляющий боль» [34⁶, § 7.27].

При этом философ, указывает, что Бог не обязан наказывать. Фактически полемизируя с мутазилитами[996], он указывает, что Его воздержание от наказания никак не есть акт несправедливости. Критике мутазилитского ригоризма посвящен атрибутируемый Ибн-Сине «Трактат о предопределении» [57].

Со ссылкой на «тайну предопределения» (*сирр аль-ḳадар*) автор «Указаний и напоминаний» призывает проявлять кротость к человеческим слабостям. По его словам, посвященный в мудрость гностик (*ʻāриф*) «выше слежки и шпионства. При наблюдении чего-то предосудительного (*мункар*) его охватывает не столько гнев, сколько жалость (*раḥмā*), ибо ему ведома кроющаяся в предопределении Божья тайна. Когда он повелевает благообразное (*маʻрӯф*), то делает это как мягкий наставник, а не как грубый коритель» [34⁶, § 9.23].

Более ярко эта толерантная интенция дает о себе знать в отношении наказания в будущей жизни. Оптимистическую онтологию философ развивает в граничащую с апокатастасисом оптимистическую сотериологию / эсхатологию.

4.3. Профетизм

Учение о Божьем откровении и пророчестве составляет одно из трех главных положений мусульманской доктрины (наряду с учением о Боге и Суде). По-видимому, первым из перипатетиков ислама, взявших на себе философскую разработку этой фактически чуждой аристотелизму тематики, был аль-Фараби[997]. Его концепция, развиваемая далее Ибн-Синой, была поддержана Маймонидом (см.: [138]). Через сочинения последних эта концепция стала известной Фоме Аквинскому, который квалифицировал ее как теорию о «естественном пророчестве», приняв ее лишь отчасти.

Вслед за Кораном в мусульманской литературе для обозначения Божьих пророков употребляются два термина: (1) типичное для

библейской традиции *набӣ* («пророк»; букв. «вещатель [от имени Бога]»); и (2) «посланник» (*расӯль*, *мурсаль*; абстракт. форма *рисāля*). По-видимому, второе обозначение призвано подчеркивать характерный для мусульманского вероучения взгляд на пророка как на вещателя-передатчика [Божьего откровения], нежели прорицателя-предсказателя. Для некоторых мусульманских богословов указанные два обозначения суть синонимы. Однако преобладающая трактовка разводит их как общее и частное; при этом чаще всего посланником полагается пророк, который приносит людям новый Закон или сообщает о некоторых изменениях в ранее учрежденном для них Законе, тогда как просто пророк призывает следовать ниспосланному прежде Закону. Согласно еще одной версии, пророк получает откровение-послание, адресованное лично ему, а посланник – адресованное также другим людям. Выдвигаются и иные критерии различения (см.: [159, с. 147–148]). В свете «Исцеления» и остальных бессомненно аутентичных произведений Ибн-Сины можно сделать заключение, что его профетология (как и фарабийская) не знает такого рода дистинкции. Как правило, философ оперирует одним термином – *набӣ* / «пророк»[998]. Вслед за аль-Фараби [218, с. 173] Ибн-Сина употребляет и нетипичное для каламского / теологического словаря обозначение пророка как «вдохновляемый», «[удостоенный] откровения» (*аль-мӯ̣ха ʾиляй-х*; с. 516)[999].

(а) Психико-ноэтическое обоснование

(аа) Первая характеристика пророческой души

Освещая в разделе «Психология» разные силы человеческой души, Ибн-Сина отмечает три отличительных качества «пророческой» (*набавиййа*), или «святой» (*кудсиййа*), души, которые присущи ее двигательной (гл. 4.4), имагинативной (гл. 4.2) и интеллектной (гл. 5.6) силам, соответственно. В фарабийском «Совершенном граде» выделены два последних качества [218, с. 160–166, 172–174].

С двигательной (*муҳаррика*) силой связана способность экстраординарно воздействовать на природные объекты, творить чудеса

(ед. *му'джизӓ*) – способность, которая служит одной из первейших характеристик пророков в каламской / теологической профетологии, выступая в качестве главного свидетельства истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения. В доказательство психической способности воздействовать не только на собственно тело, но и на душу-тело других объектов автор «Теологии» ссылается на феномен сглаза, к которому можно было бы добавить и такое явление, как телекинез / психокинез.

В «Теологии» чудо передается словом *му'джизӓ*, которым в мусульманской теологии обычно называется пророческое чудо[1000]. А в «Указаниях и напоминаниях» [34[6], § 10.28] этому термину рядополагается термин *карāмӓ*, обычно обозначающий «почет-дар», каковым Бог отмечает угодных Ему людей – святых / праведников (ед. *валī*)[1001]. Оба указанных термина – внекоранические. Но в самом названии соответствующей главы (десятой – *Фī 'асрāр аль-'айāт*, «Таинства знамений») в смысле чуда употребляется слово *'āйӓ* («знамение»), каковым в Коране собственно и передается чудо (13:27; 29:50; 54:2; и др.), хотя впоследствии в религиозной литературе термин *'āйӓ* в основном стал обозначать «стих» как единицу коранического текста.

Наряду с двумя указанными типами Божьего чуда – *му'джизӓ* и *карāмӓ* – теологи обычно выделают и другие типы, такие как *'ирхāṣ* («предвестие», связанное с пророком, но предшествующее периоду собственно пророческого служения), *ма'ūнӓ* / *'и'āнӓ* («содействие», оказываемое обыкновенным верующим в преодолении трудных обстоятельств), *'ихāнӓ* («позор», призванное разоблачать нечестивца; *истидрāдж* («прельщение», попускаемое нечестивцу) (см.: [159, с. 156–157]). Ибн-Сина не упоминает о них. В вышеупомянутой десятой главе «Указаний и напоминаний», посвященной рациональному обоснованию характерных для «гностиков» («посвященных»; ед. *'āриф*) сверхъестественных деяний, таковые классифицируются по четырем разрядам: (1) длительное воздержание от пищи; (2) способность совершать непосильные для других телесные действия; (3) предвидение сокрытого (предсказание будущего и т. п.); (4) необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т. п.).

(аб) Вторая характеристика

С имагинативной (*мутаxаййиля*) силой связана способность представлять Божьих ангелов – космические души и разумы, особенно Деятельный разум в человекоподобном облике, – и слышать их голос в качестве человеческой речи («Психология», гл 4.2)[1002].

Означенным ангелам ведомо все имеющее быть в мире: космическим душам – в его партикулярности, а космическим разумам – на универсальный манер. При общении с ними человеческая душа получает виде́ния (как во сне, так и наяву), включая предвестия / пророчества (ед. *'инзāр*) касательно будущих событий[1003]. По аль-Фараби, такое знание о партикуляриях поступает от Деятельного разума к разуму человека, а оттуда – к его имагинативной силе [218, с. 174][1004]. Близкого мнения придерживается Ибн-Сина в относительно ранней работе «Исхождение и возвращение», подчеркивая, что если иные получают предвестия путем соединения с душами небесных сфер, то имагинации собственно пророка появляются не в результате такого соединения с душами, но от Деятельного разума, который озаряет пророческую душу интеллигибелиями, а имагинативная сила облекает эти интеллигибелии в чувственные образы [33, с. 118]. В «Исцелении» же такое противопоставление не столь четко проступает. Правда, автор и здесь говорит о том, что для некоторых сведений, обретенных разумной силой («святым разумом»), имагинативная сила может создавать чувственные (зримые и слышимые) имитации («Психология», гл. 5.6). Вместе с тем намечается тенденция к разведению, в плане источника, символизации (представления абстрактных понятий / сущностей в чувственных образах) и девинации (предсказания будущего): сведения второго типа душа приобретает благодаря общению с космическими душами, поскольку именно у них в виде собственно партикулярий наличествует знание обо всем происходящем в «мире возникновения и уничтожения»[1005].

(ав) Третья характеристика

С интеллектной (*'а̣клиййа̄*) силой сопряжена способность соединяться с Деятельным разумом («Психология», гл. 5.6) – управите-

лем подлунной сферой, который, как было сказано выше (П 4.1[г]), в философии Ибн-Сины (а до него и у аль-Фараби) наделен атрибутами Гавриила, ангела Божьего откровения согласно мусульманской доктрине. Эта характеристика доказывается на основе учения об [интеллектуальной] интуиции (*ḥадс*) и принципе логической симметрии[1006].

Способность к интуитивному знанию Ибн-Сина называет «сообразительностью» (араб. *закā'*); греч. anchinoia) – термином, который Аристотель во «Второй аналитике» (гл. 2.34) определяет как «способность мгновенно найти средний термин [в силлогизме]»[1007]. Означенная способность, говорит Ибн-Сина, варьируется от одного человека к другому, притом как в количественном отношении (некоторые обладают большим количеством / числом интуитивно постигаемых вещей), так и в качественном (у некоторых интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других). Эти различия суть не ограничены, всегда допуская увеличение и уменьшение. Поскольку в сторону уменьшения дело доходит до таковых, у кого совершенно отсутствует интуиция, то и в сторону возрастания доходит до таковых, кто наделен интуицией касательно всех или большинства вопросов и чей интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Значит, среди людей может найтись тот, чья душа настолько возвышена, что он будет «воспламеняться интуицией», восприимчивостью к откровениям / внушениям (*'ильхāм*) Деятельного разума, так что наличествующие в этом разуме формы отобразятся в душе сего человека – сразу или почти сразу («Психология», с. 170–172).

Как было сказано выше (П 4.1[з]), этой разновидностью разума – «святым разумом» (*'ақль қудсī*) Ибн-Сина дополняет ноэтическую схему, изложенную аль-Фараби в «Совершенном граде». По фарабийской концепции, благодаря знанию, от Деятельного разума эманирующемуся к его разумной силе, возвышенный человек становится мудрецом-философом (*ḥакīм файлясӯф*), а через воображающую силу – пророком-предсказателем (*набī мунзир*) [218, с. 174]. Эта увязка пророчества с воображением, но не с разумом, чревата некорректной трактовкой, когда статус пророка выглядит ниже сравнительно с рангом философа. Посему ав-

тор «Психологии», модифицируя фарабийскую концепцию, пророческими называет все три выделенные характеристики, говоря о присущем пророку «святом разуме» как о наивысшей для человеческого разума способности. А в «Теологии» (с. 516) четко говорится, что пророк есть тот, чьим душевным силам присущи отмеченные три особенности[1008]. Именно в этом смысле можно сказать вместе с Ибн-Рушдом: «Всякий пророк – философ, но не каждый философ – пророк» [145, с. 556; 145[a]][1009]. В отличие от философа, который также черпает откровения от Деятельного разума, пророк способен, благодаря свойственной ему возвышенной силе воображения, перевести абстрактные интеллектные истины в живые, чувственные образы, которые доходчивы для широкой публики и более пригодны в деле ее просвещения и воспитания.

Как в «Исцелении», так и в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях» для обозначения Божьего откровении употребляются два восходящих к Корану термина – *ваḥй* и *’ильхāм* (оба имеют смысл «внушение, вдохновение»), которые, судя по контексту, Ибн-Сина истолковывает в качестве синонимов[1010]. В атрибутируемом же ему и обычно относимом к более раннему периоду сочинении «Разряды рациональных наук» эти два термина разводятся как разные типы откровения: пророки удостаиваются *ваḥй*а, а святые («праведные-благочестивые»; *аль-’абрāр аль-’атḳыйā’*) – похожего (г. *’ашбаха*) на него *’ильхāм*а [38, с. 114]. Согласно преобладающей в мусульманской теологии трактовке, в узком смысле *вахй* обозначает Божье откровение именно пророкам-посланникам, и таковое обычно поступает через ангела / Гавриила, тогда как *’ильхāм* даруется также другим людям, не предполагая такого посредника; в широком же смысле *ваḥй* включает в себя *’ильхāм*.

Доктринальная профетология (включая каламскую), полагая пророческий дар свободным актом Божьей милости, не учит о естественных предрасположенностях души Его избранника, подобных трем указанным особенностям. Согласно доминирующему тезису, в пророки (особенно в посланники) возводятся лишь мужчины. «Обязательными» (ед. *шарṭ*) считаются все качества, необходимые для подобающего исполнения пророческой миссии – личная свобода (не рабство), ум и сообразительность, отсутствие телесных недостатков (например, слепоты или глухоты) и т. п. По-

сле избрания на служение пророки, Божьим споспешествованием, отличаются непогрешимостью (*ʻiṣmä*), особенно в отношении передачи послания (подробнее см.: [159, с. 150–154]).

(б) Социо-телеологическое обоснование: пророк необходим как законодатель

Такой мотив, полагающий пророчество непременным императивом Божьего промысла о мире, выдвигается в гл. 10.2. раздела «Теология». Для поддержания жизни люди должны объединяться в сообщества, основанные на разделении труда. Это сотрудничество (*мушāракä*) возможно лишь через взаимные сделки (*муʻāмалä*); а сделкам необходимы закон (*суннä*) и справедливость (*ʻадль*). Последние же требуют законодателя (*сāнн*) и вершителя правосудия (*муʻаддиль*), каковым и выступает пророк (*набū*).
По словам Ибн-Сины, «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 для сохранения жизни, но самое большее – просто полезны для ее сохранения» (с. 524). Посему нельзя допускать, чтобы Первопринцип и Его ангелы, зная о нужде в таковом для благопорядка в мире, не явили его к бытию.

У аль-Фараби такой мотив пророчества не выделен, хотя главой идеального града, который ведет его к счастью, и выступает философ-пророк. Доктринальная теология учит о пророчестве как о насущной потребности для людей. Но если в вопросе о нем как о чем-то должном для Бога мутазилитская и матуридитская позиция близка к авиценновской, то ашариты отказываются ограничить Божью волю каким-либо долженствованием, полагая воздвижение пророков актом, совершение которого прекрасно, но и отказ от него не безобразен (см.: [159, с. 148–150]).

Ниже, в рамках рассуждения о миссии пророка (гл. 10.), автор «Теологии» замечает, что человек, который есть пророк, встречается редко, «ибо материя, способная принять соответствующее совершенство, редко встречается среди [телесных] смесей» (с. 443). По-видимому, именно об этом ведется речь в «Указаниях и напо-

минаниях», говоря о соединении с горним миром как уделом лишь немногих: «Истинное превыше того, чтобы доступ к Нему был открыт для всякого желающего, или чтобы Его постигли не иначе, как только один, а потом другой!» [34[6], § 9.27].

(в) Пророческая миссия

Таковой посвящена вторая часть главы 10.2 и последующие три главы данной – заключительной книги «Теологии». Вслед за аль-Фараби Ибн-Сина утверждает мысль о пророке не только как о философе, но и правителе. В контексте рассуждения о пророческой миссии автор «Исцеления» обращается к этико-политической тематике, но весьма кратко, ибо, по его объяснению в предисловии к своей энциклопедии, данной тематике он намерен посвятить отдельный трактат – замысел, который, как было сказано выше, скорее всего, так и не был реализован.

Относительно изложенной в «Теологии» политической концепции следует отметить следующее обстоятельство, пока остающееся загадочным для исследователей: главное политическое произведение Аристотеля – «Политика» – не было доступным перипатетикам классического ислама; посему они преимущественно ориентировались на «Государство» Платона. Исламизируя изложенный здесь политический идеал, аль-Фараби конструирует модель «совершенного града» (*мадīна фāḍылā*), ставя во главе его не просто философа, но философа-пророка. А в авиценновской «Теологии» на место платоновских «Законов» в качестве руководства для обитателей образцового града фактически приходит мусульманский закон-шариат. У обоих мыслителей сам этот град организуется вслед за первоглавой, перенимая его учение и подражая его добродетелям, наподобие того как миссия пророка Мухаммада положила начало мусульманскому обществу-государству.

Освещая миссию пророка-правителя, Ибн-Сина рассуждает о манере посвящения широкой публики в основоположения веры (гл. 10.2)[1011]; о поддерживающих эту веру обрядах (гл. 10.3); о законах, регулирующих государственную, общественную и личную жизнь (гл. 10.4–10.5); о добродетелях, в которых должны воспитываться люди града (гл. 10.5). Хотя философ обычно

и описывает означенные обряды и законы в общих терминах, вне привязки к той или иной религии, тем не менее в них порой проглядываются характерные для ислама положения, как в случае с семейным правом[1012].

Подобно аль-Фараби, Ибн-Сина (гл. 10.5) учит о «совершенном» (*фāдылӓ*) граде, который он называет также «праведным» (*ʻāдилӯ*). Но противоположности этому граду автор «Теологии» классифицирует по-другому (ср.: [218, с. 178–182]) и, в отличие от аль-Фараби, не останавливается на воззрениях людей ущербных градов.

Помимо трех вышеуказанных пророческих способностей, Ибн-Сина не упоминает об иных характеристиках первоглавы-[основателя] совершенного града[1013]. Что до преемника-халифа, [который не пророк], то в отношении него он формулирует [четыре] требования (с. 538)[1014]. В целом эти требования соответствуют доминирующей в классическом исламе политико-теологической доктрины, которая не наделяет халифа собственно пророческими функциями. Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что в учении Ибн-Сины (как и аль-Фараби) отсутствует характерное для означенной доктрины положение, которое верховную власть в мусульманской общине закрепляет за выходцами из курайшитов (племени Пророка).

Касаясь установлений практического характера, особенно в области межличностных отношений (*муʻāмалāт*) и социально-политической организации града, философ высказывает созвучную современному реформаторско-модернизаторскому дискурсу мысль о том, что в этой области первоглаве подобает максимально избегать как общих установлений, так и частных, ибо разные времена диктуют разные решения, посему таковые следует оставлять на личное усмотрение (*иджтихāд*) будущих правителей.

В учении о нравах Ибн-Сина ориентируется на платоновское «Государство» [189, с. 198 и сл.], модифицируя данную здесь схему четырех основных (кардинальных) добродетелей. Различая три силы души – интеллектную / разумную, вожделеющую и гневливую, Платон связывает с ними, соответственно, три добродетели – мудрость (греч. sophia; араб. *ḥикмӓ*), умеренность

(греч. sōphrosynē[1015]; араб. *ʻиффä*) и мужество (храбрость; греч. andreia; араб. *шаджāʻä*), сочетание которых составляет справедливость (праведность; греч. dikaiosynē; араб. *ʻадāля*). Автор же «Теологии» относит означенную мудрость к практической силе души, а не к теоретической.

Рассуждение об этике (а с ним и «Теологию» вообще) Ибн-Сина завершает словами о том, что наделенный, помимо означенных четырех добродетелей, также и теоретической мудростью, обретает подлинное счастье; а при обладании еще и вышеупомянутыми тремя пророческими качествами таковой почти делается Господом в образе человеческом; именно он – владыка (*султ̣āн*) земного мира и наместник (*х̲алīфä*) Бога в нем (с. 544).

4.4. Сотериология[1016]

Вопрос о будущей жизни Ибн-Сина (как и фалясифа вообще) разрабатывает в форме индивидуальной (или презентистской) сотериологии / эсхатологии, сосредотачиваясь на посмертной судьбе человеческой души, без обращения к традиционным для мусульманской доктрины темам универсальной эсхатологии – о конце свете и его знамениях, Воскресении и Страшном суде. В этом смысле авиценновская версия сотериологии скорее предстоит как философский аналог религиозной доктрине о межмирии *Барзах* (البرزخ)[1017]. Исключительное внимание философа к индивидуальной сотериологии объясняется, возможно, тем же мотивом, о котором он упоминает в связи с обсуждением проблематики о характере будущего воздаяния (см. ниже, в рубрике (д)), а именно установкой на освещение в «Теологии» лишь тех аспектов, которые можно обосновать рационально, в отношении прочих аспектов отсылая читателя к соответствующим свидетельствам Корана.

(а) Имматериальность души

Как и другие представители фальсафы, Ибн-Сина учит о чисто духовной (не материальной / телесной) природе человеческой души[1018] (прежде всего ее высшей, разумной части). И именно под авиценновским влиянием такой взгляд на душу нашел значитель-

ное распространение среди теологов (включая мутакаллимов), тогда как прежде доминировало представление о душе как о тонком теле или акциденции тела, а некоторые просто отождествляли ее с самой жизнью.

Более того, большинство теологов считали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь при наступлении всеобщего Суда. Примечательно, что в «Несостоятельности учений философов» выступающий от имени мутакаллимов ашарит аль-Газали к несовместимым с правоверием положениям относит фальсафский тезис о бессмертии души, утверждая, что тело является условием существования души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе» [114[a], с. 251][1019]. Как это ни парадоксально, философское, рациональное обоснование нетленности души разрабатывалось именно фальсафой, что осуждалось порой ревнителями правоверия в качестве ереси, а не в рамках калама, претендовавшего на выражение «ортодоксальной» позиции в области догматики.

Духовность души и ее бессмертие автор «Исцеления» обосновывает в разделе «Психология». В пользу ее имматериальности / бестелесности (*таджарруд*) здесь (гл. 5.2) приводится пять достоверных, аподиктических (*бурха̄нӣ*) аргументов и три просто «убеждающих» (*’иḳна̄‘ӣ*). Главный из аргументов первого типа апеллирует к статусу души как субстрата для умственных понятий, интеллигибелий: таковые суть универсалии, а значит, едины и неделимы, посему вместилищем для них не может служить тело, ибо оно делимо. Согласно еще одному доводу, число интеллигибелий бесконечно, а на оперирование столь многими объектами не способно ни тело, ни запечатленная в теле сила.

«Убеждающая» же аргументация отталкивается от характера умственной деятельности. Душа не является телесной силой, поскольку собственная деятельность не притупляет ее, а также потому, что она не всегда слабеет с возрастом. И свойственные ей умственные действия она не совершает посредством телесного орудия, ибо постигает и саму себя, и предполагаемое телесное орудие (например, сердце или мозг), и сам факт сего постижения[1020].

В качестве доказательства нетелесности души можно рассматривать и изложенное в той же «Психологии» (гл. 1.1) интроспективное обоснование ее бытия («парящий человек»).

(б) Нетленность души

Своим учением о бессмертии человеческой души Ибн-Сина отходит от Аристотеля в сторону Платона. Однако автор «Исцеления» не разделяет тезис платоников о предсуществовании души, равно как и их положение о ее переселении в другие тела (метемпсихозе).

Для Аристотеля душа, хотя сама она и не телесная, но будучи формой / энтелехией для тела и пребывая в нем наподобие изображения в воске, таковая «не может существовать без тела» [82, 2.1 и 2.2, с. 394–395, 398–399], т. е. по смерти должна разделить его участь. Правда, в том же трактате «О душе» встречаются высказывания, допускающие толкование в смысле нетленности ума как части души[1021]. Но, как отмечают исследователи, даже при такой трактовке речь должна идти не о личном бессмертии: душа человека как индивида погибает вместе с телом, а вечность присуща его уму как виду, а не индивиду (см.: [107, с. 46]).

Среди античных перипатетиков и комментаторов Аристотеля интерпретацию нетленного ума в качестве нечто трансцендентного для души выдвигали Евдем, Стратон и Александр Афродизийский, полагавшие. Однако были и такие, кто считал его имманентной частью души, благодаря чему она бессмертна. Такого взгляда придерживались, в частности, Симпликий, Иоанн Филопон и Фемистий (и, по сведениям последнего, Теофраст).

Как и следовало ожидать, близкую к последней интерпретацию аристотелевской психологии развивали мусульманские перипатетики, в том числе и Ибн-Сина[1022]. В самом «Исцелении» Стагириту такое учение не атрибутируется в явной форме. Но об этом Ибн-Сина четко говорит в глоссах на трактат «О душе» [52, с. 82–83] и в «Письме к Кийе[1023]» [49, с. 373]. При этом в качестве доказательства бессмертия души в трактате «О душе» он усматривает аристотелевскую критику взгляда на душу как на нечто протяженное [82, 1.3, с. 382], истолковывая рассуждение

Стагирита в смысле указанного выше главного аргумента в пользу имматериальности души – душа не есть величина, ибо таковая делима, а посему не может служить субстратом для неделимых интеллигибелий.

В означенном письме далее говорится, что в последней (третьей) книге означенного трактата Аристотель, разясняя, какие силы сопутствуют душе по вечности (*бақā'*), сначала [в гл. 3.4?] показывает, что гилический разум не погибает (г. *идмаҳалля*); и обращаясь затем [в гл. 3.5] к другой разумной силе – [деятельному разуму], он заявляет, что эта вторая сила также не погибает[1024]; употребляемое же здесь слово «также» (*'айḍ^{ан}*) указывает, что данное утверждение [о неуничтожимости] аналогично утвержденному в отношении первой силы – [гилического разума]. Такая нетипичная трактовка-аргументация[1025], истоки которой исследователям еще предстоит раскрыть, позже встречается и у Ибн-Рушда [149, с 213].

В «Исцелении» же вопрос о бессмертии человеческой души освещается в гл. 5.4 раздела «Психологии». Здесь доказывается, что душа не погибает вместе с телом, поскольку от него таковая зависит не субстанциальным образом, а лишь акцидентально.

Заметим, что в рамках данного доказательства (см. § 3.7 и 4.3) словно мимоходом[1026] высказывается мысль, которая более четко выражена в «Книге знания» [30^{а}, с. 222–223] и которая фактически представляет собой самостоятельное рассуждение в пользу бессмертия души: сия является к бытию благодаря Деятельному разуму, а способность приобщения к нему она обретает без посредства телесных орудий, посему таковая сохраняет свое бытие и после гибели тела, раз наличествует означенная причина. Впоследствии Абу-ль-Баракат аль-Багдади (ум. 1165), к мнению которого, видимо, присоединяется и Насыраддин ат-Туси, именно это обоснование нетленности души будет квалифицировать в качестве собственно аподиктического [103, с. 440–442], так как оно представляет собой «доказательство *почему*» (*бурҳāн лиммī*)[1027], следуя от причины к причиненному [214, т. 2, с. 863].

Помимо означенных аргументов, в пользу тезиса о нетленность души свидетельствуют и приведенные выше доказательства ее имматериальности. Обе группы доводов касаются собственно чело-

веческой души, а точнее – ее разумной части. Животные же ее силы, [включая растительные], погибают вместе с гибелью своих телесных орудий (с. 117).

Вместе с тем, Ибн-Сина ведет речь именно о личностном бессмертии. Как он указывает в гл. 5.3 того же раздела «Психология», душа, хотя и не запечатлена в теле, но индивидуируется конкретным телом; и при разлучении с ним она сохраняет эту свою индивидуальность (см. также примеч. 839).

Следует отметить, что с учением о нетленности исключительно разумной части души не вполне согласуется другой тезис философа, выдвинутый им в связи с разработкой вопроса о воздаянии для непросвещенных душ (подробнее см. в рубрике П 4.4[а]), – тезис об имагинативных реалиях, из которого следует бессмертие силы воображения, притом в широком смысле слова, т. е. включая эстимацию. Развивая авиценновскую мысль об имагинативных реалиях, Садраддин аш-Ширази имматериальность (*таджарруд*), а с ней и вечность (*бақā'*), распространяет также на силы воображения и эстимации [232, т. 8, с. 42 и сл., т. 9, с. 91].

(в) Темпоральное возникновение души; несостоятельность метемпсихоза

Согласно доминирующей в мусульманской культуре теологической доктрине, душа – темпорально сотворена; но, вслед за разноречивыми хадисами, богословы расходятся во мнениях относительно времени ее сотворения – до тела или после него. Что касается переселения душ (метемпсихоза, реинкарнации), то хотя в его пользу можно трактовать некоторые свидетельства Корана и Сунны[1028], однако каламская (и вообще ортодоксальная теология)[1029] отвергает его[1030].

Как уже было сказано, своим учением о нетленности души мусульманские перипатетики отходят от Аристотеля в сторону Платона. Вместе с тем они не разделяют платоновские воззрения на извечность души, равно и на ее реинкарнацию. Отмечая тесную связь между последними двумя тезисами, Насыраддин ат-Туси констатирует: утверждающие о темпоральном возникновении

(*худӯс*) души согласны между собой в отрицании ее переселения (*танāсух*) [213, с. 384].

В гл. 5.3 «Психологии» Ибн-Сина, критикуя представление о предшествовании души телу, указывает, что индивидуальная душа возникает именно вместе с возникновением телесной материи, годной для служения в качестве орудия для этой души, поступая к ней от Дарителя форм / Деятельного разума, где душа находится в качестве видовой формы. Далее (в гл. 5.4) доказывается, что душа не переселяется. К изложенному здесь аргументу, схожему с доказательством возникновения души одновременно вместе с телом, «Указания и напоминания» добавляют другого типа обоснование (см.: [34[6], § 8.17, с комментариями ат-Туси]).

Касательно возводимых к [Сократу], Платону, Пифагору и другим [античным] философам[1031] высказываний, звучащих в смысле переселения душ, Ибн-Сина в атрибутируемом ему относительно раннем сочинении «Адхавийский трактат о возвращении» пишет, что такие высказывания подобает понимать не буквально, а аллегорически – в качестве символов и метафор, изображающих следы тех дурных качеств, которые душа приобрела в результате соединения с телом. Так, сохранение дурных следов от силы гнева символически описывается как переселение в тело зверя, а от силы вожделения – в тело свиньи [64, с. 125–126; 64[a], с. 828–829[1032]].

(г) О телесном воскресении

На вопросе о воскресении автор «Теологии» не останавливается, поскольку, как было отмечено, здесь разрабатывается философская версия не всемирной эсхатологии, а индивидуальной, с исключительным вниманием к судьбе души после смерти. Но к этому вопросу мы обращаемся ввиду того, что в знаменитом полемическом трактате аль-Газали «Несостоятельность учений философов» Ибн-Сине и другим представителям фальсафы атрибутируется «еретический» тезис об отрицании телесного воскресения, а с ним и телесного воздаяния (см.: [114, с. 282; 114[a], с. 256]).

Такая атрибуция некорректна в двух отношениях. Во-первых, отрицание воскрешения тел не означает отрицание телесного воз-

даяния. Как увидим в нижеследующей рубрике (д), Ибн-Сина, хотя и учит о духовном, интеллектуальном характере потустороннего счастья просвещенных душ, вместе с тем закрепляет за несовершенными душами подобающее им телесное воздаяние.

Во-вторых, не только в «Исцелении» (с. 498), но и в «Спасении» [32, с. 682], философ различает два источника знания о реалиях потусторонней жизни. В отношении будущей судьбы тела, его счастья или несчастья, сведения можно получить только через религию / пророков, и релевантные реалии подробно описаны в Законе, с каковым явился пророк Мухаммад. Воздаяние же для души таково, что оно и обосновывается разумом, и утверждается религией.

Касательно собственно телесного воскрешения следует отметить, что священные тексты (Коран и Сунна) не дают однозначных указаний о природе этого воскрешения – идет ли речь о воссоединении рассеянных частиц прежнего тела или же о сотворении копии, идентичной тому телу[1033]. В теологической доктрине классического ислама доминировал тезис о воскрешении как воссоединении, вторая точка зрения имела значительное количество сторонников (в том числе и среди ханбалитов). Мутакаллимы, особенно «поздние» (после XII в.) полагали обе альтернативы одинаково правомерными (см.: [159, с. 162]).

Своего рода возражение против первой трактовки телесного воскрешения можно усматривать в рассуждении автора «Теологии» о невозможности восстановления «уничтожившегося» (*ма‘дӯм*), т. е. ушедшего в небытие (гл. 1.5, § 6). Явное высказывание против этой трактовки мы находим только в «Адхавийском трактате» – сочинении, вопрос об аутентичности которого остается открытым. В любом случае оно может относиться лишь к раннему периоду творчества мыслителя и ориентировано на узкий круг читателей[1034].

(д) Воздаяние интеллектное и имгинативное

В гл. 9.7 «Теологии» обосновывается мысль о том, что для человеческой души, сущность которой, собственно, и состоит в интеллектной деятельности, наиболее подобающим воздаянием высту-

пает чисто духовное, интеллектное блаженство: душа становится словно частью ангельского мира.

Согласно Ибн-Сине, как и другим представителям фальсафы, таким потусторонним блаженством душа может наслаждаться еще в земной жизни, интеллектно соединяясь с горним обществом. А та душа, которая умопостигла, что у нее есть подобающие интеллектные совершенства, но не пробрела их, может не чувствовать страдания от этого, пока она находится в теле; но по разлучении с ним таковая сразу будет испытывать соответствующее страдание – наподобие боли от ожога, наступающей по снятии анестезии.

В той же главе 9.7 философ решает вопрос о необходимом для вечного спасения минимуме теоретических, интеллектных знаний[1035], а также о подобающих практических, моральных приготовлениях души.

Как было сказано выше, Ибн-Сина полагает нетленность всех человеческих душ. В «Адхавийском трактате» критике подвергается мнение Александра Афродизийского, согласно которому интеллектная зрелость служит необходимым условием для вечного блаженства, для вечного бытия вообще [64, с. 154; 64[a], с. 853]. Элитарно-интеллектуалистской сотериологии придерживается и аль-Фараби, но в отношении нее Ибн-Сина в открытую не высказывается, что скорее объясняется пиетизмом перед авторитетом «Второго учителя»[1036].

В рамках рассуждения о посмертной участи непросвещенных, простоумных (*бульх*) автор «Теологии» развивает тезис об имагинативных (*хайалийй*)[1037] реалиях потустороннего мира. Соединяясь с тонкой материей небесных тел, эти души оказываются способными вообразить те же [чувственные] реалии, о которых учила богооткровенная религиозная традиция, в каковой они воспитывались. Со ссылкой на пример со сновидениями философ замечает, что имагинативные образы не уступают по силе образам чувственным; напротив, первые еще более действенны и прозрачны (с. 510). Это замечание выделяется аш-Ширази в качестве «сокрытого намека на аспект достоверности [учения о] телесном воскрешении» (إشارة خفيّة...إلى صحّة المعاد الجسمانيّ) [234, т. 2, с. 237].

(ж) Потусторонняя перфекция[1038]

Анонимно, но благосклонно в «Исхождении и возвращении» [33, с. 115], равно как и в «Адхавийском трактате» [64, с. 154; 64[а], с. 853], воспроизводится мнение, в духе которого высказывается аль-Фараби в «Совершенном граде» [218, с. 184–185, 188]: потустороннее счастье блаженствующих возрастает по мере присоединения к ним таких же, а муки страждущих усугубляются от присоединения подобных им. Но в «Исцелении» и более поздних авиценновских сочинениях такое положение не встречается – по всей видимости, философа оно перестало удовлетворять в своей части, касающейся страждущих.

Говоря в «Теологии» (гл. 9.7) о потусторонних последствиях дурных нравов, Ибн-Сина указывает, что такие модусы – акцидентальны, а посему преходящи, так что душа, некоторое время мучаясь по причине их, мало-помалу очистится от них, пока не достигнет свойственного ей счастья. А в «Указаниях и напоминаниях» Ибн-Сина, видимо, идет дальше, допуская духовное развитие и в аспекте теоретических, интеллектных добродетелей. Это касается упомянутой выше категории лиц – несведущих, но добродетельных. Как пишет он здесь, если небесные тела окажут таковым воздействие в реализации их имагинаций, то в конечном счете эти души могут обрести ту способность к высшему блаженству, каковая присуща гностикам (ед. *ʻāриф*) [34[б], ч. 4, § 8.17], т. е., надо полагать, способность к интеллектному соединению с горними сущностями – Богом и ангелами.

В смысле возможности интеллектуального развития души вообще Ибн-Сина высказывается в «Глоссах». Раз тело выступает условием для возникновения (*вуджӯд*) души к бытию, но не для последующей сохранности [в бытии] (*баḳā'*), то «после разлучения с телом душа, если она [интеллектуально] несовершенна, может обрести совершенства (*такмӣлāт*) и при его отсутствии, ибо оно не так служит условием для ее совершенствования, как оно служит условием для ее возникновения» [47, с. 94][1039].

(з) Оптимистическая интенция; апокатастасис?

Логическим завершением оптимистического взгляда Ибн-Сины на мироздание (П 4.2) выступает его оптимистическая сотериология. Отталкиваясь от доминирующего в мусульманской теологии учения об освобождении от адских мук для всех грешных из числа мусульман и вдохновляясь кораническим благовестием об универсальном характере Божьей милости[1040], философ утверждает мысль о вечном спасении в отношении подавляющего большинства людей. Порой кажется, что он подходит к мысли о всеобщности избавления – апокатастасисе, но ограничивается лаконичными и расплывчатыми формулировками, словно опасаясь реакции со стороны ригористов.

Как было сказано в предыдущей рубрике, для Ибн-Сины потустороннее страдание от дурных нравов не является вечным, но постепенно исчезает вместе с исчезновением этих акцидентальных модусов. Что касается последствий интеллектных добродетелей или пороков, то автор «Теологии» (гл. 9.7) различает три разряда душ: (1) кто, при жизни осознав возможные для себя совершенства, обрел истинное знание [прежде всего – о Первопринципе] – полное или достаточно полное; таковым уготовано высшее блаженство; (2) кто, осознав возможные для себя совершенства, не радел о постижении их, отверг истинное учение или обрел противоположное ему; таковы обречены на вечные муки; (3) кто не осознал возможные для себя совершенства (на манер детей или простоумных); таковые, [независимо от их религиозных верований], не подвергаются каре[1041].

Отсюда явствует, что вечное спасение является уделом большинства людей – мысль, в более четкой форме будет изложена философом в «Указаниях и напоминаниях». В последнем сочинении, заметим, автор, хотя и продолжает говорить о некотором типе невежества, влекущем за собой вечное страдание, тем не менее он не уточняет, что́ это за тип; а сказанное в предыдущей рубрике о возможности духовного совершенствования на том свете фактически упраздняет данный тип, ибо в «Теологии» (с. 506) перманентность страдания из-за невежества объяснялась тем, что «принципы познавательных навыков» приобретаются только через тело[1042].

Согласно «Указаниям и напоминаниям», в аспекте своих модусов (ед. *ха̄ль*) человеческое тело бывает трояким: (1) совершенно красивое и здоровое; (2) [среднее], не достигшее совершенства в том и в другом; (3) уродливое и болезненное (или больное). Тела первой и третьей групп таковы, что они либо получают от посмертного телесного счастья богатую или умеренную долю, либо избавляются от недугов. Так обстоит дело и с душой, ибо она пребывает в одном из следующих трех модусов: (1) душа совершенно добродетельная (*фа̄дылӓ*) в отношении и ума (*ʻаḳль*), и нрава (*хульḳ*), и таковая достигает высшей степени счастья в потустороннем мире; (2) душа, которая менее совершенна, особенно в аспекте интеллектуальных знаний, но такое ее невежество не относится к тому разряду, который вредит в делах потусторонней жизни; такая душа не обладает солидным запасом знания, который принес бы ей большую пользу в той жизни, однако она окажется в числе спасенных, будет избавлена от потустороннего наказания и получит определенную долю от потустороннего блаженства; (3) душа, которая подобна больному – таковая обречена на страдания в потустороннем мире.

По замечанию философа, из этих трех состояний два крайних встречаются редко, тогда как среднее является широко распространенным, значительно преобладающим. Более того, коли к этой группе добавить первую, то спасенных людей будет явное большинство. Нельзя подумать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению: на вечную (*сармад*) погибель обрекает лишь определенная разновидность невежества, а на конечное (*маҳдӯд*) мучение – определенная разновидность [морального] порока; и все это относится лишь к меньшинству человеческих индивидов. Словно о таких страждущих звучат последующие слова философа, коррелирующие с коранническим свидетельством о всеохватности Божьей милости[1043]. «И не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджа̄т*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно (*ʼиля̄ аль-ʼабад*), людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости (*истаӯси‘ рахмат*^{а} *Ллаҳ*)!» [34^{б}, ч. 4, § 7.25][1044].

Такая оптимистическая установка впоследствии получила значительное распространение в культуре классического ислама,

причем не только среди представителей фальсафы (см. [4, с. 86–158]). Ее придерживались, в частности, суфии аль-Газали и Ибн-Араби, а также ханбалиты Ибн-Таймиййа и Ибн-аль-Каййим. В Новое и Новейшее время в пользу установки на «всеохватность Божьей милости» высказывались крупные мыслители, такие как Мухаммад Абдо, Мухаммад Рашид Рида и Махмуд Шальтут. Среди мусульман России ярким ее поборником выступал татарский реформатор М. Бигиев, позицию которого поддержал муфтий Р. Фахретдинов.

Подробные оглавления

1. ПСИХОЛОГИЯ

Книга первая. Бытие души, ее определение, субстанциальность и перечень сил

Глава 1. Установление бытия души и ее определение как души

§ 1. Доказательство бытия души «от следствий»

§ 2. Душа не подобна субстрату

§ 3. Душа не есть тело

§ 4. Душа как потенция

§ 5. Форма или энтелехия?

§ 5.1. Душа как форма
§ 5.2. Душа как энтелехия
§ 5.3. О соотношении формы и энтелехии
§ 5.4. Душа скорее есть энтелехия

§ 6. О субстанциальности души

§ 6.1. Не как субстрат и не как составное
§ 6.2. Критика мнения о душе как субстанции в смысле просто формы
§ 6.3. Из бытия души энтелехией еще не следует ее субстанциальность
§ 6.4. Бытие души энтелехией еще не указывает на ее сущность

§ 7. Определение души

§ 7.1. Первые и вторые энтелехии
§ 7.2. Душа – первая энтелехия

§ 8. Возражения касательно определения; ответы на них

§ 8.1. Первое возражение: определение души не распространяется на космические души
§ 8.2. Второе возражение: почему не отождествлять душу с жизнью
§ 8.3. Ответ на первое возражение
§ 8.4. Ответ на второе возражение

§ 9. Доказательство бытия души «от интроспекции»: «парящий человек»

Глава 2. О сказанном некоторыми древними философами касательно души и ее субстанции и опровержение этого*

Глава 3. Принадлежность души к категории субстанции

§ 1. Душа есть субстанция, поскольку она обуславливает смесь

§ 2. Ответ на одно возражение

§ 2.1. Суть возражения

§ 2.2. Несостоятельность возражения

§ 2.3. Дополнительное разъяснение

§ 2.4. Еще одно разъяснение

§ 3. Итог

Глава 4. Разъяснению того, что различие в действиях души обусловлено различием в ее силах*

Глава 5. Перечень психических сил

§ 1. Три разряда души: растительная, животная и человеческая

§ 1.1. Определение этих трех сил

§ 1.2. О модификации определения

§ 2. Силы растительной души

§ 3. Силы животной души

§ 3.1. Двигательная сила

§ 3.1.1. Стремящаяся сила

§ 3.1.1.1. Вожделеющая сила

§ 3.1.1.2. Гневливая сила

§ 3.1.2. Действующая сила

§ 3.2. Постигающая сила

§ 3.2.1. Внешние чувства

§ 3.2.2. Внутренние чувства

§ 3.2.2.1. Три модальности

§ 3.2.2.1.1. Постижение формы и постижение понятия

§ 3.2.2.1.2. О сочетании постижения и действия

§ 3.2.2.1.3. Первичное постижение и постижение вторичное

§ 3.2.2.2. Пять внутренних чувств

§ 3.2.2.2.1. Общее чувство

§ 3.2.2.2.2. Представляющая сила

§ 3.2.2.2.3. Воображающая-мыслительная сила

§ 3.2.2.2.4. Этимативная сила

§ 3.2.2.2.5. Запоминающая-вспоминающая сила

§ 4. Силы разумной души

§ 4.1. Практическая сила

§ 4.1.1. Три аспекта

§ 4.1.2. О нравах
§ 4.1.3. О дуальном статусе души
§ 4.2. Теоретическая сила
§ 4.2.1. Три значения «потенции»
§ 4.2.2. Ступени теоретической силы
§ 4.2.2.1. Материальный разум
§ 4.2.2.2. Диспозиционный/предрасположенный разум
§ 4.2.2.3. Актуальный разум
§ 4.2.2.4. Приобретенный разум
§ 5. Главенство и служение психических сил

Книга вторая. Растительная душа; начало рассуждения о животной душе

Глава 1. Верификация сил, относящихся к растительной душе
§ 1. Питательная сила
§ 2. Ростовая сила
§ 3. Размножающая сила
§ 4. Критика мнения об огне как о питательной силе
§ 5. Об орудиях питательной силы
§ 6. О растительной силе у животного
§ 7. О разумной душе

Глава 2. Верификация разрядов имеющихся у нас постижений
§ 1. Постижение как абстрагирование
§ 2. Чувственное постижение
§ 3. Репрезентативное и имагинативное постижение
§ 4. Эстимативное постижение
§ 5. Интеллектное постижение
§ 6. О чувстве/ощущении

Глава 3. Осязательное чувство
§ 1. Его первичность
§ 2. Разряды осязаемых качеств
§ 2.1. Первичные и вторичные качества
§ 2.2. О других осязаемых качествах
§ 3. Особенности осязания
§ 3.1. Первая особенность
§ 3.2. Вторая особенность
§ 3.3. Третья особенность

§ 4. Разное
§ 4.1. О множественности осязательных сил
§ 4.2. О качественной определенности органа осязания
§ 4.3. Наиболее тонкое осязание – у человека
§ 4.4. У простых элементов, минералов и растений нет чувств

Глава 4. Вкус и обоняние

§ 1. О вкусе
§ 1.1. Между вкусом и осязанием
§ 1.2. О слюнной жидкости как среде
§ 1.3. Вкусовые качества
§ 2. Об обонянии
§ 2.1. Особенности этого чувства у людей
§ 2.2. О среде
§ 2.3. О воззрениях касательно распространения запаха
§ 2.4. Авиценновское мнение

Глава 5. Чувство слуха

§ 1. Звук
§ 1.1. О возникновении звука
§ 1.2. Каким из трех является звук
§ 1.3. О бытии звука
§ 1.4. Об ударяющем и ударяемом
§ 2. Эхо
§ 2.1. О причине возникновения
§ 2.2. Звук связан с колебанием именно ударяющего воздуха
§ 2.3. У каждого звука может быть отзвук
§ 2.4. Об интенсивности

Книга третья. Зрение

Глава 1. Свет, прозрачное, цвет

Глава 2. О некоторых учениях и сомнениях касательно света и луча; о том, что свет есть не тело, а возникающее в нем качество

Глава 3. Продолжение опровержения учений, противоречащих тому, что свет есть нечто отличное от явленного цвета; рассуждение о прозрачном и сверкающем

Глава 4. Рассмотрение некоторых других учений о цветах и их возникновении

Глава 5. Разногласие учений о зрении; опровержение порочных учений исходя из самих реалий вещей

Глава 6. Опровержение их учений о лучах исходя из полагаемых ими же вещей

Глава 7. Разрешение их возражений и завершение рассуждения о созерцаемых предметах, различно расположенных по отношению к прозрачным и гладким

Глава 8. Причина кажимости одного предмета как двух; об общих ощущаемых

Книга четвертая. Внутренние чувства

Глава 1. Общее рассуждение о внутренних чувствах у животного

§ 1. Обоснование бытия общего чувства

§ 2. Обоснование бытия представляющей силы

§ 4. Обоснование бытия эстимативной силы

§ 5. Запоминающая-вспоминающая сила

§ 6. О соотношении этих сил

Глава 2. Действия представляющей и мыслительной сил из числа этих внутренних чувств; о сне и бодрствовании, истинном и ложном сновидении и об одной из особенностей пророчества

§ 1. Представляющая сила как хранилище

§ 2. Душа может отвлечься от соответствующего занятия

§ 3. Как душа отвлекает воображение от его действия

§ 3.1. Первый способ

§ 3.2. Второй способ

§ 4. Пророческая особенность, связанная с воображением

§ 5. Сон и видения

§ 5.1. О видениях и их толковании

§ 5.2. О видениях наяву

§ 5.3. О предсказаниях во время сновидений

§ 5.4. Истинные видения связаны с соразмерной смесью

§ 5.5. О сне и бодрствовании

Глава 3. Действия вспоминающей и эстимативной сил; о том, что все эти силы действуют посредством телесных орудий

§ 1. Об особенностях этих сил у человека

§ 1.1. Главенство эстимации у животных

§ 1.2. Эстимация у человека

§ 1.3. Воображение и память у человека

§ 2. О модусах эстимации, не сопровождаемой разумом

§ 2.1. Внушения свыше

§ 2.2. На основе опыта

§ 2.3. По уподоблению
§ 3. Запоминание и воспоминание
§ 3.1. Воспоминание свойственно только человеку
§ 3.2. Воспоминание и познание: сходство и отличие
§ 3.3. Об основе запоминания-воспоминания
§ 3.4. О сопутствующих эмоциях
§ 4. Всякое животное постижение осуществляется посредством телесного орудия
§ 4.1. Чувственное постижение
§ 4.2. Репрезентативное/имагинативное постижение
§ 4.2.1. Первое обоснование
§ 4.2.2. Второе обоснование
§ 4.3. Эстимативное постижение

Глава 4. Статус двигательной силы; о связанной с ней пророческой особенности

§ 1. Стремление как мотив движения
§ 2. Решение
§ 3. Гневливая и вожделеющая силы
§ 4. Об акциденциях психических сил
§ 5. Иерархия сил
§ 6. Связь психических состояний с телом
§ 6.1. Связь со смесями
§ 6.2. Три разряда состояний
§ 6.3. Уточнение
§ 7. Душа может воздействовать на тело без посредника
§ 8. Душа может воздействовать на материю иных тел
§ 9. Двигательная особенность пророческой души
§ 10. Тленность животных сил

Книга пятая. Человеческая душа

Глава 1. Особенности действий и претерпеваний у человека; разъяснение теоретической и практической сил человеческой души

§ 1. Социально-аффективные особенности
§ 1.1. Речь
§ 1.2. Искусства-ремесла
§ 1.3. Удивление и смех, досада и плач
§ 1.4. Чувство благого и дурного
§ 1.5. Стыд

§ 1.6. Страх
§ 1.7. Надежда
§ 1.8. Предусмотрительность
§ 2. О теоретической и практической силах
§ 2.1. Умопостижение как первейшая характеристика человека
§ 2.2. Теоретическая сила
§ 2.3. Практическая сила
§ 2.4. «Разум теоретический» и «разум практический»
§ 2.5. «Воззрение» и «мнение»
§ 2.6. Четыре управителя
§ 2.7. Об орудиях
§ 2.8. Разум материальный и разум диспозиционный

Глава 2. Доказательство того, что конституция разумной души не запечатлена в телесной материи
§ 1. Аргументы от вместилища интеллигибелий
§ 1.1. Первый аргумент
§ 1.1.1. Вместилищем не может служить неделимый конец/точка
§ 1.1.2. Вместилищем не может служить делимая часть
§ 1.1.3. Итог
§ 1.2. Второй аргумент
§ 1.3. Третий аргумент
§ 1.4. Четвертый аргумент
§ 1.5. Пятый аргумент
§ 1.6. Ответ на одно возражение
§ 1.7. Ответ на другое возражение
§ 2. Аргументы от орудий действия
§ 2.1. Первый аргумент
§ 2.1.1. Краткое обоснование
§ 2.1.2. Более подробное обоснование
§ 2.1.2.0. Три альтернативы
§ 2.1.2.1. Несостоятельность первой альтернативы
§ 2.1.2.2. Несостоятельность второй альтернативы
§ 2.1.2.3. Несостоятельность третьей альтернативы
§ 2.1.2.4. Заключение
§ 2.2. Второй аргумент
§ 2.3. Третий аргумент
§ 2.4. Заключение касательно последних трех аргументов
§ 3. Возможное возражение и ответ на него
§ 3.1. Суть возражения: душа порой оказывается неспособной действовать
§ 3.2. Ответ
§ 3.2.1. Первая причина дисфункции

§ 3.2.2. Вторая причина
§ 4. Общий итог

Глава 3. Два вопроса: о содействии чувств человеческой душе и о доказательстве ее возникновения

§ 1. О содействии чувств разуму
§ 1.1. Помощь чувств
§ 1.2. Последующая роль животных сил
§ 2. О возникновении души
§ 2.1. Душа возникает вместе с телом
§ 2.2. Души не могли быть множественными
§ 2.3. Души не могли быть едиными
§ 2.4. Итог
§ 3. Возражение от посмертного состояния душ
§ 3.1. Суть возражения
§ 3.2. Ответ на него
§ 3.3. Души в телах различны
§ 3.4. Принцип индивидуации души

Глава 4. Человеческие души не уничтожаются и не переселяются

§ 1. Три возможных модуса связи души с телом
§ 2. Душа не связана с телом как с равнобытийным
§ 3. Душа не связана с телом как с предшествующим
§ 3.1. Четыре альтернативы
§ 3.2. Не производитель/действователь
§ 3.3. Не принимающая причина/материя
§ 3.4–3.5. Не форма, не цель
§ 3.6. Тело – акцидентальная причина
§ 3.7. При такой связи уничтожение предыдущего не вызывает уничтожение последующего
§ 3.8. Вывод
§ 4. Душа не связана с телом как с последующим
§ 4.1. Не временное предшествование
§ 4.2. Не самостное предшествование
§ 4.3. Общий итог: сохранность души не связана с телом
§ 5. Душа не уничтожается по какой-то иной причине
§ 5.1. Потенция сохраняемости и потенция уничтожаемости обусловлены разными факторами
§ 5.2. Потенция уничтожения имеется лишь у вещи, в чей состав входит материя
§ 5.3. В самой субстанции души нет потенции уничтожаться
§ 5.4. Об уничтожаемости составных вещей
§ 5.5. О потенции уничтожаться у простых вещей, пребывающих в материи
§ 5.6. Общий вывод об абсолютной нетленности души

§ 6. Душа не переселяется

Глава 5. Действующий на наши души разум; претерпевающий разум наших душ

§ 1. О Деятельном разуме
§ 1.1. Доказательство его бытия
§ 1.2. Эманация умственных форм от него
§ 2. О человеческом разуме
§ 2.1. Объединение и разъединение
§ 2.2. О процессе абстрагирования
§ 2.3. Умопостижение и время
§ 2.4. Трудность умопостижения чистых интеллигибелий
§ 2.5. Умопостижение очень сильного или очень слабого бытия
§ 2.6. Чисто актуальные разумы не постигают небытия и зла

Глава 6. Иерархия интеллектных действий и увенчивающий таковую святой разум

§ 1. Критика учения о соединении умопостигающего и умопостигаемого
§ 2. Три способа представления интеллигибелий
§ 3. Мыслительное знание и знание простое
§ 4. Состояние форм в душе
§ 4.1. Репрезентативные формы
§ 4.2. Интеллектные формы: четыре альтернативы
§ 4.3. Обоснование альтернативы о Деятельном разуме как об источнике
§ 4.4. Об обучении/познании
§ 5. Приобретенный разум
§ 6. Святой разум как пророческая особенность; доказательство его бытия

Глава 7. Перечисление унаследованных от древних мыслителей воззрений на душу и ее действия, на ее единство или множество; и установление истинного учения о ней

§ 1. Единство души: у различных сил имеется собирающий принцип
§ 2. Нетелесность этого принципа
§ 2.1. Первый довод
§ 2.2. Второй довод
§ 2.3. Возражение и ответ на него
§ 2.4. Третий довод; аргумент «от интроспекции»
§ 2.5. Возражение и ответ на него
§ 2.6. Общий итог

Глава 8. Разъяснение имеющихся у души орудий

§ 1. Об ошибочных взглядах
§ 2. Дух – первейший носитель

§ 3. Сердце как первобразованный орган
§ 4. О сердце, мозге и печени как принципах
§ 4.1. Принцип силы необязательно служит орудием для нее или источником ее первичных действий
§ 4.2. Итоговое рассуждение о сердце
§ 5. Мозговые силы
§ 5.1. Внешние чувства
§ 5.2. О нервах
§ 5.3. Внутренние чувства
§ 6. Другие силы
§ 6.1. Гневливая
§ 6.2. Питательная
§ 6.3. Размножающая сила

2. КОМПЕНДИУМ

1. «Введение»

1.1. Предварительные понятия
(а) Простое и сложное слова
(б) Универсальное и партикулярное
(в) Самостное и акцидентальное
(г) О способах указания на смысл
(д) Вопросы «что это?» и «каково это?»
1.2. Определение предикабилий
(а) Пять разрядов
(б) О роде и виде
(в) Об определении дифференции
(г) Дифференция конституирующая и разделяющая
(д) О собственном
(е) Об акциденции
1.3. Об общности и различиях между предикабилиями по «Исагоге»
(а) Общее между всеми пятью предикабилиями
(б) Особенности рода
($в^1$) Общее между родом и видом.
($в^2$) Различия между ними
($г^1$) Общее между родом и собственным
($г^2$) Различия между ними
($д^1$) Общее между родом и акциденцией
($д^2$) Различия между ними
($е^1$) Общее между видом и дифференцией
($е^2$) Различия между ними
($ж^1$) Общее между дифференцией и собственным
($ж^2$) Различия между ними
($з^1$) Общее между дифференцией и неотлучной акциденцией

(з^2) Различия между ними
(и^1) Общее между видом и собственным
(и^2) Различия между ними
(к^1) Общее между видом и акциденцией
(к^2) Различия между ними
(л^1) Общее между собственным и неотлучной акциденцией
(л^2) Различие между ними

1.4. Авиценновское дополнение о соотношениях между предикабилиями

(а) О совмещении статусов
(б) О роде, виде и дифференции
(в) О дифференции, собственном и акциденции..
(г) О сочетании предикабилий одна с другой

1.5. Разное

(а) Родо-видовая иерархия
(б) О «древе Порфирия»
(в) О схеме деления универсалии
(г) Уточнение относительно определений пяти предикабилий; дефиниция и дескрипция
(д) Универсалия естественная, логическая и интеллектная
(е) «До множественности», «во мнжественности» и «после множественности»
(ж) Об индивидуации

2. «Категории»

2.1. О соотношении имен и предметов

(а) Соименные
(б) Одноименные
(в) Синомичные
(г) Разноименные

2.2. О предикации; определение акциденции и субстанции

(а) Пять разрядов атрибутирования
(б) Субстрат
(в) «Сказываемое о» и «находящееся / сущее в»
(г) Сказываемым служит только универсальное
(д) Об определении акциденции
(е) Строгий дуализм субстанции и акциденции

2.3. О категориях как делениях бытия

(а) О соотношении между родами и их разделяющими и конституирующими дифференциями
(б) Десятеричный перечень категорий
(в) Бытие не служит родом для них
(г) Акциденция не выступает родом для девяти
(д) О невозможности сокращения перечня
(ж) Категории как таковые не пересекаются
(з) Не у всякой совокупности есть категория

(и) Схема категориального деления
2.4. Субстанция
(а) Уточнение касательно определения субстанции; о субстанции как роде
(б) Бог не есть субстанция
(в) Единичные вещи как субстанции
(г) Субстанциальность универсалий субстанции
(д) О первичности единичных субстанций
(е) О субстанциальности рода, вида и дифференции
(ж) О субстанциальности не родо-видовых интеллигибелий
(з) Характеристики субстанции как категории
2.5. Количество
(а) Два типа деления
(б) Самостное и акцидентальное количества
(в) Акцидентальная дискретность времени
(г) О континуальности и дискретности как дифференциях
(д) Характеристики количества как категории
2.6. Соотнесенное
(а) Определение
(б) *ʾИḍāфä* и *нисбä*
(в) Характеристики соотнесенного как категории
2.7. Качество
(а) Определение
(б) Четыре вида
(в) О четвертом виде
(г) Схемы дедукции
(д) О проблематичных акциденциях
(е) Об одном возражении
(ж) Характеристики качества как категории
2.8. Остальные шесть категорий
(а) «Где»
(б) «Когда»
(в) Положение
(г) Обладание
(д) Действие–претерпевание
2.9. Постпредикаменты: противолежание
(а) Определение
(б) Разряды
(в) Дедуктивная схема
(г) О характеристиках разрядов и соотношениях между ними
2.10. Другие постпредикаменты
(а) Предшествование–последование
(б) «Вместе»
(в) Движение

3. Из «Силлогистики» и «Доказательства»

3.1. Несиллоические методы

(а) Индукция
(б) Аналогия
(в) Энтимема
(г) Изречение / афоризм
(д) Показатель
(е) Знак
(ж) Физиогномический силлогизм

3.2. Посылки силлогизма

(а) О пяти типах силлогизма
(б) Посылки аподиктического силлогизма
(в) Посылки диалектического силлогизма
(г) Посылки софистического силлогизма
(д) Посылки риторического силлогизма
(е) Посылки поэтического силлогизма
(ж) Общий список
(з) Дедуктивная схема
(и) Дополнение: другие перечни

3.3. Об элементах доказательной науки

(а) Научные вопросы
(б) «Доказательство *почему*»» и «доказательство *есть*»
(в) Объект, предмет / искомые и начала

4. «Общая физика»

Принципы физических тел

(а) Об объекте физики и ее принципах
(б) Перечисление принципов
(в) О характере общности принципов
(г) Определение природы
(д) Об отношении природы к материи, форме и движению
(е) О соотношениях между четырьмя причинами
(ж) О модусах причин
(з) О случайности

3. ПОСЛЕСЛОВИЕ

1. Метафизика как онто-теология

1.1. Система философских наук

(а) Сущность философии
(б) Философия теоретическая и практическая
(в) Разряды теоретической философии
(г) Разряды практической философии
(д) Разделы четырех теоретических дисциплин
(е) О статусе логики

1.2. Реформа аристотелевской «Метафизики»
(а) О названии
(б) Об объекте и предмете; аподиктическая интенция
(в) Монотеизация

2. Модусы бытия и единства

2.1. Необходимое и возможное
(а) Первичные понятия и принципы
(б) Вещь и сущее как обратимые
(в) Сущность и существование
(г) Необходимое, возможное и невозможное
(д) *Ташкӣк*-модуляция бытия
2.2. Субстанциальное и акцидентальное
(а) Делогизация-онтологизация категориологии
(б) О десятеричном перечне
(в) Субстанция
(г) Количество
(д) Качество
(е) Отношение
(ж) Шесть остальных категорий
(з) Дополнение: об иерархии сущих; категории и науки
2.3. Другие модусы
(а) Единое и многое / множественное
(б) Предшествующее и последующее
(в) Извечное и возникшее
(г) Потенциальное и актуальное
(д) Совершенное и ущербное
(е) Универсальное и партикулярное
(ж) Причина и причиненное

3. Первопринцип

3.1. Доказательство Его бытия
(а) Критика каламского аргумента «от возникновения»
(б) Об аристотелевском аргументе «от движения»
(в) Аргумент «от возможности», или «доказательство праведных»
(г) Аргумент «от причинности»
3.2. Апофатические атрибуты
(а) Об антропоморфных описаниях
(б) Единство
(в) Другие отрицания
3.3. Катафатические атрибуты
(а) Бытие
(б) Совершенство, благо, истина
(в) Ум / знание

(г) Воля, могущество, жизнь
(д) Красота, любовь, блаженство
(е) Другие описания в «Теологии»
(ж) О некоторых описаниях в остальных сочинениях

4. Исхождение и возвращение

4.1. Космогония

(а) По чистой щедрости и волительной необходимости
(б) Извечность и перманентность креационного действия
(в) Эманация небес
(г) Небесные разумы и души как ангелы; о других традиционных параллелях
(д) Четыре стихии
(е) О смеси
(ж) Растительная и животная души
(з) Человеческая душа; ступени разума

4.2. Теодицея

(а) Промысел; его мотивация
(б) Акцидентальность зла; оптимистическая интенция
(в) *Қаḍā'-қадар*; метафизический детететерминизм
(г) О мольбе
(д) О наказании

4.3. Профетизм

(а) Психико-ноэтическое обоснование
(б) Социо-телеологическое обоснование
(в) Пророческая миссия

4.4. Сотериология

(а) Имматериальность души
(б) Нетленность души
(в) Темпоральное возникновение души; несостоятельность метемпсихоза.
(г) О телесном воскресении
(д) Воздаяние интеллектное и имгинативное
(ж) Потусторонняя перфекция
(з) Оптимистическая интенция; апокатастасис?

Примечания

Психология

1 Араб.: *ан-нафс*, «[О] душе».

Книга первая

2 «Установление бытия» – араб. *'иṯбāт*; «душа» – *нафс*; определение – *таḥдīд*.

3 С. 1–2 (здесь и далее указываются номера страниц арабского оригинала «Психологии» [15]). В данном предисловии Ибн-Сина говорит о месте настоящего раздела в общей структуре «Исцеления» и в рамках части по физике, объясняя, почему рассуждение о душе выделено в специальный раздел, а не распределено по соответствующим разделам, посвященным ботанике и зоологии. Здесь (с. 1) душа охарактеризована как форма (*ṣӯрā*), для которой тело (*джисм*) с его органами (ед. *'удӯ*) служит в качестве материи (*māддā*).

4 Второе доказательство – «от интроспекции» – приводится в конце настоящей главы. О других доказательствах см. примечания 35 и 40.

5 Душа – араб. *нафс*. Слово *нафс*, особенно в сочетании типа «*нафс* вещи», обозначает также «саму» эту вещь, ее «я».

Как отмечает редактор кумского издания, на полях одной рукописи дан комментарий: (1) если действия единообразны (*'аля ватīрā вāḥидā*) и лишены воли (*'адīмат аль-'ирāдā*), то их принципом служит минеральная форма (*ṣӯрā ма'данииййā*), а не душа; (2) если единообразны и волительны (*ма'а аль-'ирāдā*) – небесная душа (*ан-нафс аль-фалякӣ*; душа той или иной небесной сферы); (3) если разнообразны и волительны – животная (*хайавāнӣ*) душа; (4) если разнообразны и не-волительны – растительная (*набāтӣ*) душа [15[a], с. 13]. В первом случае, добавим, такой принцип именуется также природой (*ṭабӣ'ā*).

6 Араб. *ҳайавāн*; в смысле живого существа вообще, включая человека.

7 Действия тела обусловлены не самой телесностью, а неким принципом, отличным от него.

8 «Потенцией» в смысле начала / принципа для действий.

9 О значениях «потенции» см. главу 4.2 из раздела «Теология / метафизика».

10 Или «завершенностью», «завершением», «совершенством».

11 Или видового отличия; араб. *фаṣл*.

12 Простая дифференция (*фаḍл басы̄ṭ*) – это, например, «разумность» по отношению к «животному» (живому существу); непростая (*гайр басы̄ṭ*) – «чувственно-воспринимающее и волительно-движущееся» по отношению к «животному».
13 С видом.
14 Было бы предпочтение одному из двух аспектов.
15 В аспекте действия (*фи‘ль*) или в аспекте претерпевания (*инфи‘а̄ль*).
16 Определение должно охватывать важнейшие аспекты.
17 Те, которые учат о человеческой душе (не говоря уже о животной и растительной душах) как о тонком (*лаṭы̄ф*) теле [15ᵃ, с. 19, примеч. редактора]. К таковым, добавим, относится много мусульманских теологов, включая мутакаллимов.
18 При предположении, что душа есть субстанция в смысле формы.
19 Например, чернота для чернокожего как такового и письмо для писателя как такового.
20 Как в случае с чернотой в отношении чернокожего.
21 Подобно тому как в [отношении] неба [конкретный человек] Зайд не является ни единым, ни множественным, хотя в самом себе (*нафс*), по своему местоположению (*хайййиз*), – он один [15ᵃ, с. 20; примеч. редактора со ссылкой на комментарии на полях одной рукописи].
22 См. К 1.1ᵃ.
23 А не в качестве акциденции его.
24 См. К 2.2ᵇ.
25 Тело должно рассматриваться «не-с-условием» (*ля̄-би-шарṭ*), а «с-условием-не» (*би-шарṭ-ля̄*). См. главу 5.3 из раздела «Теология».
26 Т. е. душу той или иной небесной сферы.
27 Как и в русском, араб. *ḥайава̄н* (животное) этимологически связано с *ḥайа̄т* (жизнь).
28 Не распространяется на крайнее, беззвездное небо.
29 Тело последней, беззвездной сферы.
30 Видимо, потому что животную душу объединяет с небесной душой определение души как принципа действия согласно некоему преднамерению / стремлению [на основе определенного представления / *таḫайййуль*] (*қаṣд*), а растения лишены такового [15ᵃ, с. 23, комментарии издателя со ссылкой на глоссы в одной рукописи].
31 Собственно гилический / материальный разум и диспозиционный (*би-ль-малякя̄*) разум.
32 Душа, которая является частью определения «разумного» в высказывании: «Разумное – это душа, обладающая разумом», не конституируется актуальным разумом, а только тем общим, что имеется между этим разумом и потенциальным разумом, иначе о человеке, находящемся на ступени материального разума, нельзя было бы сказать как о разумном.
33 Ибо смысл того, что тело обладает неким принципом, не тот же, что смысл самого этого принципа.
34 Т. е. наличие тела в таком состоянии, при котором от него могут исходить данные действия.

35 В «Дискуссиях» это обоснование бытия души обозначено как аргумент «[от] самоосознания» (*аш-шу‘ӯр би-з̲-з̲āт*) [48, с. 146–147]. Данное обоснование известно в исследовательской литературе как доказательство «от парящего (или висящего) человека» (араб. *ар-раджуль / аль-’инсāн аṭ-ṭā’ир*, или *аль-му‘алляқ*; об обозначении *му‘алляқ* см. примечание 38). Другая разновидность этого доказательства, известная как «одежда», приводится ниже (гл. 5.7). Об еще одной версии см. в примечании 38.

Как отмечает Ибн-Сина в указанном сочинении [48, с. 146–147] и в «Глоссах» [47, с. 95], душа у других живых существ – собственно животных – осознает себя через эстимацию (*вахм*), т. е. не им[материально] (*муджаррадā*) [48, с. 146–147; 47, с. 95], а значит, таковая не перманентна, а уничтожается вместе с уничтожением тела.

36 В аспекте соотнесенности с телом.

37 «Удар палкой [по щиту]» – араб. *ḳар‘ ‘аṣā-х*; букв. «удар его палки». Это идиоматическое выражение арабской речи имеет следующее происхождение. Некий мудрец, дожив до преклонного возраста, стал заговариваться. И старец условился со своими детьми: когда в разговоре с другими он начнет произносить какие-либо несуразные вещи, те бы дали ему знак ударом палки по щиту.

38 «Падающий» – араб. г. *йахвī* (форма настоящего времени, от *хавā*); в «Указаниях и напоминаниях» фигурирует «висячий» (*му‘алляқā* – форма п. от г. *‘алляқа*, «вешать») [34, § 3.1, с. 233; 34[a], с. 312].

39 Как указывает кумское издание, перед этим абзацем в некоторых рукописях фигурирует следующий текст: «Если скажут: “Тогда осознается именно смесь (*мизāдж*)”, то ответ таков: “Смесь не осознается иначе как посредством претерпевания (*инфи‘āль*), а вещь, чье действие претерпевается (*мунфа‘аль ‘ан-х*), отлична от той, которая претерпевает (*мунфа‘иль*)”» [15[a], с. 27]. В связи с этим редактор (Х. Амули) замечает, что в нижеследующей главе говорится об установленной раньше несостоятельности учения о душе как о смеси, а [в настоящем разделе] о смеси речь шла только в рамках означенного дополнения.

40 В других сочинениях Ибн-Сина выдвигает и иного рода обоснования бытия души. Так, отвечая в «Дискуссиях» на просьбу о другом (взамен аргумента «от самоосознания / интроспекции») доказательстве, философ указывает на сохранность (*с̲абāт*) человека в аспекте своего субстанциального «я» (*’иннийā джаӯхарийā*): существо, которое было вечера, не уничтожилось и на месте его не появилось нумерически другое; это оно есть видящее то, что оно видело вчера, и это оно есть вспоминающее то, что было забыто из увиденного вчера [48, с. 147].

Данное доказательство, в литературе известное как аргумент «от преемственности (*истимрāрийā*)», в атрибутируемом философу трактате «О познании разумной души и ее состояний» звучит так: человеческий организм непрерывно изменяется – на место распавшихся частей приходят новые, и по прошествии двух десятилетий ничего из старого организма не остается; однако на протяжении всей жизни человек осознает перманентность своего «я» [46, с. 183–184].

В означенном трактате излагается также доказательство, апеллирующее к душе как началу / принципу, которое гармонизирует наличествующие в организме разные силы – зрение, слух, обоняние, гнев, вожделение и прочие. Ведь

сами по себе такие силы не претерпевают действия друг от друга (так, звук напрямую не возбуждает гневливую силу), но только через посредство некоего объединяющего (*джāми‘*) принципа и именно благодаря таковому человек может сказать: «Увидев данную вещь, я возжелал ее»; или: «Когда я услышал такое, меня охватил гнев» [46, с. 184–185]. Близкое рассуждение, но в рамках обоснования единства души, приводится в гл. 5.7 настоящего раздела «Психология».

41 «Древние» – араб. *қудамā’*. В начале собственно текста фигурирует синонимичное *авā’иль*.

42 См.: [15б, с. 394–401].

43 Вслед за Аристотелем в первой книге сочинения «О душе».

44 Согласно [Ксенократу] – см.: [82, 1.2 и 1.4, с. 377, 386]).

45 Согласно Левкиппу и Демокриту – см.: [82, 1.2, с. 375].

46 Согласно Демокриту (?) – см.: [82, 1.2, с. 375].

47 Диоген учил о душе как о воздухе, Гиппон – как о воде [82, 1.2, с. 378].

48 Согласно Гераклиту (?) – см.: [82, 1.2, с. 378].

49 Согласно Платону – см.: [82, 1.2, с. 377].

50 См.: [82, 1.2, с. 376].

51 Согласно [Ксенократу] – см.: [82, 1.2, с. 377].

52 Анонимно и у Аристотеля – см.: [82, 1.2, с. 379].

53 Там же.

54 Согласно Критию – см.: [82, 1.2, с. 378].

55 Анонимно и у Аристотеля – см.: [82, 1.4, с. 385].

Заметим, что в конце предыдущей главы критикуется учение о душе как о смеси. См. примечание 39.

56 Также анонимно об этом мнении передает и Аристотель (см.: [82, 1.4, с. 384–385]). Скорее подразумеваются некоторые пифагорейцы.

57 По-видимому, речь идет о Фалесе. У Аристотеля сказано: «Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов» [82, 1.5, с. 391].

58 Человеческая душа.

59 Араб. *джаўхар*; в некоторых рукописях встречается *джаўхарā*.

60 Такое доказательство субстанциальности души, исходящее из ее самостоятельного существования после смерти тела.

61 Растительная и животная души, субстанциальность которых не была еще установлена.

62 Тело, организм.

63 В восьмом разделе части по физике.

64 Например, материи спермы.

65 Наподобие болезни, удара и резания.

66 Формам, стоящим между душой и отдаленным субстратом. Перевод сделан согласно кумскому изданию. В каирском же издании это слово стоит в единственном числе.

67 Араб.: *фа-лā такӯну аль-ҳайавāнийā ’иллā кā’имат*^{an}; в кумском же издании вместо *’иллā* фигурирует *лā* («…[душа] не будет не-конструирующейся»).

68 См. также § 6 в гл. 2.1.

69 См. гл. 5.7.

70 Заметим, что рассуждение, ориентированное на «убеждение», не претендует на ту «достоверность» (*йақы̄н*), каковую доставляет строгое / аподиктическое доказательство.

71 См.: [15, с. 405–409; 54[a], с. 380–383].

72 «Перечень» – араб. *таṣнӣф*, букв. «установление разрядов». Как разъясняет Бахманйар, «установление разрядов означает то, что предметы различаются не по конституирующим признакам, а по привходящим обстоятельствам» [109[a], с. 473], т. е. не по субстанциональным характеристикам, например, дифференциям (видовым отличиям), посредством которых род делится на виды, а по признакам акцидентальным – как в случае с предшествованием и последованием, главенством и служением. В гл. 7.5 Ибн-Сина отмечает, что ростовая сила у растения и ростовая сила у человека принадлежат к единому роду, но они не едины по виду.

73 Версия «Спасения»: «Душа как единый род делится на три части» [32, с. 319].

74 Универсалии.

75 Рядполагающая эти души как разные, не соотнесенные между собой в плане родо-видовой иерархии.

76 Растение – в определение животного, животное – в определение человеческого.

77 Говоря о растительной энтелехии и животной энтелехии.

78 Выражающими различия между этими душами как силами.

79 Т. е. действующую силу.

80 Или: «страстной, похотливой».

81 По Бахманйару – к сердцу [109[a], с. 474].

82 Осязание, как будет сказано ниже, объединяет четыре силы.

83 В хрусталике.

84 Слюне.

85 «Мускулы» – араб. *ляḥм*, «мясо».

86 К нижеперечисленным можно добавить, например, силу различающую тяжесть и легкость.

87 Араб. *банṭāсийä*, *фанṭāсийä*; от греч. fantasía.

88 О соотношении репрезентативной / *ḫайāлиййä* силы и силы воображающей / *мутаḫаййиля* см. также ниже, в гл. 4.1.

89 Т. е. в непосредственной связи с ними, а не абстрактно, не отвлеченно от них.

90 Версия «Спасения» добавляет: «Одни животные обладают всеми пятью чувствами, а другие – лишь некоторыми из них. Вкус и осязание необходимо присущи каждому животному, однако есть такие животные, из которых одни не обладают обонянием, другие – слухом, третьи – зрением» [32, с. 330].

91 Или: теоретическая (*наẓариййä*) и практическая (*ʻамалиййä*).

92 Араб. *маḥмӯдä*; так мы читаем вместо фигурирующего в каирском и кумском изданиях чтения *маḥдӯдä* («конкретно определенные»?).

93 В доказательствах, в частности – в диалектических силлогизмах.

94 О них см. К 3.2[6].

95 Т. е. теоретической.

96 Соответственно – в теле (действующем) и в разуме (претерпевающем).

97 Ибо душе свойственно главенствовать.

98 Одно отношение к телу, другое – к разуму.

99 Араб. *қуввӓ* обозначает также «силу», «способность», «возможность».

100 В «Спасении» третья потенция обозначена как «диспозиция»; далее здесь говорится, что вторую потенцию порой называют «диспозицией», а третью – «завершенностью потенции» [32, с. 334].

101 См. гл. 5.5.

102 Притягивающая сила привлекает полезное в пище вещество; удерживающая придерживает его; пищеварительная превращает удерживаемое в фактически питательное вещество; отталкивающая выводит излишки (например, в мочу). См.: [72, т. 1, с. 127].

Книга вторая

103 «Верификациф» – араб. *таҳқӣқ*.

104 «Сок / состав» – *ҳилт*, (мн. *’аҳлят*). См. примечание 684.

105 В частности, в первых главах сочинения «Канон врачебной науки» [72, т. 1, с. 24–35].

106 Т. е. в доставлении замены, уподоблении и присоединении.

107 С силами питания и роста.

108 Точка зрения Эмпедокла (см.: [82, 2.4, с. 402]).

109 Вставки в данном абзаце и последующем сделаны согласно версии Бахманйара [109[а], с. 435].

110 Г. *таҳалляқа* и *ташаккаля* соответственно.

111 В арабском оригинале фигурируют два слова – *’аркӑн* (ед. *рукн*) и *‘анӑṣыр* (ед. *‘унṣур*), здесь выступающие как синонимы.

112 Т. е. животное тело.

113 В гл. 1.3.

114 «Верификация – араб. *таҳқӣқ*; «разряды» – *’аṣнӑф* (ед. *ṣынф*); «постижение» – *’идрӑк*. В «Спасении» соответствующий фрагмент озаглавлен: «О различии между чувственным, имагинативным, эстимативным и разумным постижениями» [32, с 344–349].

115 Вид «человек», подчиненный роду «животное».

116 Делимость на индивиды.

117 В данном контексте Ибн-Сина словно не различает эти две силы. Ср.: глава 1 книги четвертой.

118 В версии «Спасения» опущена последняя фраза – «могут наличествовать…».

119 Находящийся во внешней реальности.

120 Далее (с. 53–56) критикуется: (1) мнение Демокрита и других [древнегреческих] мыслителей, которые отрицают [реальное] бытие чувственных качеств, сводя их к очертаниям атомов; (2) учение некоторых ранних [философов античности] о возможности душой ощущать чувственные предметы без какого-либо посредствующего и без каких-либо орудий; (3) мнение о том, что общее чувство или душа связаны с духом (*рӯҳ*; о нем см. в гл. 5.8), который и является [собственно] орудием постижения.

121 А не нечто, внешнее к его самости.

122 Вставка согласно Бахманйару [109[а], с. 436].

123 Араб.: *фӣ аль-ḥассӑ аль-лямсиййӑ*. Рассмотрение пяти внешних чувств Ибн-Сина начинает с осязания, ибо оно наиболее общее и универсальное, тогда как в трактате «О душе» исследование чувств Аристотель начинает со зрения.

124 Возражение против мнения о том, что у некоторых ракушек есть чувство осязания, но нет силы движения.

125 У перипатетиков.

126 Например, твердость – вслед за сухостью, вязкость – за влажностью [32, с. 283–284]. Как явствует из сказанного выше в рамках рассуждения о разрядах осязательной силы (§ 3.2.1 гл. 1.5), сам Ибн-Сина скорее склонен твердость–мягкость полагать в качестве четвертой пары первичных осязаемых качеств.

127 Далее (с. 59–60) критикуется распространенное (*машхӯр*) мнение о том, что тепло и холод осязаются сами по себе, без претерпевания (*инфиʿӑль*) в чувственном органе, а остальные качества – через претерпевание.

128 Вставка согласно Бахманйару [109ª, с. 436–437].

129 По-видимому, Ибн-Сина подразумевает учение Демокрита и других атомистов о возникновении–уничтожении качеств в результате соединения–разъединения атомов.

130 Т. е. образованию смеси (*мизӑдж*).

131 Вставка согласно Бахманйару [109ª, с. 437].

132 Араб. *тавассуṭ*; версия: *мутавассыṭ*; это среда-носитель, опосредствующая между ощущаемым и ощущающим, – воздух и вода для прочих чувств.

133 См. сказанное об этих силах в § 3.2.1 гл. 1.5.

134 У Бахманйара уточняется: а именно смеси (*мизӑдж*) и сочетанию (*таркӣб*) [109, с. 750; 109ª, с. 438].

135 Так как ничто не претерпевает действия со стороны самого себя: например, был бы жар руки сильнее жара огня, рука не претерпевала бы действия от него, а наоборот, сам огонь претерпевал бы действие от руки [109ª, с. 438].

136 Наподобие того как о небесном теле говорят, что оно и не легкое, и не тяжелое [109ª, с. 438].

137 У простых элементов нет состава, а посему нет и умеренности; нет таковой и у близких к ним – минералов и растений.

138 Т. е. растения.

139 Слово *мулӑмасӑ* однокоренное со словом *лямс* («осязание»). «В большинстве случаев» – *фӣ ʾакṩар аль-ʾамр*; видимо, речь идет о том, что некоторые предметы осязания не вызывают вкусовых ощущений.

140 Далее (с. 64–65) следует уточнение о слюнной жидкости.

141 В смысле остроты употребляется также *ḥиддӑ*; наряду с обозначением *дусӯмӑ* – однокоренное *дасӑмӑ*; наряду с *тафах* – однокоренное *тафӑхӑ*.

142 В разделе «Действия и претерпевания» из части по физике об указанных качествах говорится как о девяти главных (*руʾӯс*) вкусах, образующихся из сочетания теплого (*хӑрр*), сухого (*йӑбис*) и умеренного (*муʿтадиль*) с тонким (*латӣф*), плотным (*касӣф*) и умеренным [13, 2.2, с. 263; за подробностями Ибн-Сина отсылает к медицинским сочинениям]. Так, (1) горячее + плотное => горькое; горячее + тонкое => едкое; горячее + умеренное => соленное; (2) холодное + плотное => терпкое; холодное + тонкое => кислое; холодное + умеренное =>

вяжущее; (3) умеренное + тонкое => жирное; умеренное + плотное => сладкое; умеренное + умеренное => безвкусное.

143 У Бахманйара сказано: тем, что врачи называют «ингаляцией» (*танашшуḳ*) [109, с. 753; 109[a], с. 439].

144 Как и для других чувств, требующих, чтобы среда была свободной от качества, которое она призвана передать.

145 Далее (с. 66–69) воспроизводятся соответствующие аргументы в пользу этих учений и дается их оценка. О третьем мнении говорится как о мало вероятном.

146 Араб. *фӣ ẖāссат ас-сам‘*.

147 Далее доказывается несостоятельность первых двух альтернатив.

148 У Бахманйара добавлено: на этот нерв звук оказывает такое же действие, какое бывает при отпечатывании, – например, когда рисунок перстня отпечатывается в куске воска [109[a], с. 440].

149 Там, где производится удар [109[a], с. 440].

150 Воздуха, воды и т. п.

151 В гл. 4.14 раздела «Общая физика» [10, с. 324–326].

152 Колебание воздуха, сжатого между первым колебанием и стеной, после возвращения.

153 Или почти одновременно [109[a], с. 441].

154 У Бахманйара: в случае со звоном тазов [109[a], с. 441].

Книга третья

155 Араб. *фӣ аль-’ибṣāр*.

156 С. 79–82; сокр. версию см.: [54[a], с. 408–411; 109[a], с. 441–442].

157 Употребляются также однокоренные обозначения: *шāфф*, *шафӣф*, *мушифф*.

158 *Даў’* / свет прилагается к самому́ светящемуся предмету, *нур* / свет – к исходящему от этого предмета. *Нӯр* как свет, исходящий из самостно светящегося предмета, называется «лучом» (*шу‘ā‘*), а исходящий из предмета, приобретшего его от другого, – «сверканием» (*барӣḳ*).

159 С. 83–87; сокр. версию см.: [54[a], с. 411–413]. «Учение» – араб *маẕхаб*; «сомнение» – *шакк*; «свет» – *нӯр*; «луч» – *шу‘ā‘*.

160 Из русского перевода соответствующего фрагмента из «Восточной философии» [54[a], с. 411] следует, что таково учение самого Ибн-Сины; если перевод адекватен, то, видимо, в оригинале допущена описка.

161 С. 88–94; сокр. версию см.: [54[a], с. 413–414]. «Явленный» – араб. *ẓāхир*; «сверкающее» – *лāми‘*.

162 Например, для солнца.

163 С. 95–101. «Возникновение» – араб. *ẖудӯṯ*.

164 Араб.: *ляйсат хийа мим-мā хийа би-ль-фи‘ль*.

165 С. 102–113; сокр. версию см.: [54[a], с. 414–416]; подробнее см.: [109[a], с. 441–444]. «Зрение / созерцание» – араб. *ру’йā*; «из самих реалий вещей» – *би-ẖасаб аль-’умӯр нафси-хā*.

166 Последнее мнение – аристотелевское; об исходящих из глаза лучах говорили, в частности, Платон, Алкмеона и Эмпедокл.

167 Далее следует уточнение, данное Ибн-Синой в главе 8 (с. 132–133).

168 В оригинале: льдообразной влаги (*руṭӯбā джалāдийā*).

169 С. 114–123; см.: [109[a], с. 445–453].
170 С. 124–131; см.: [109[a], с. 443–444]. «Гладкое» – араб. *ṣақы̄л*.
171 С. 132–141.
172 См.: [54[a], с. 417–419; 109[a], с. 444–445].
173 С. 139–141; см.: [54[a], с. 419–421; 109[a], с. 453–454].
174 Для зрения – цвета; для слуха – звуки; для обоняния – запахи; для вкуса – вкусовые качества; для осязания – осязаемые качества.

Книга четвертая

175 «Внутренние чувства» – араб. *аль-хава̄сс аль-ба̄т̣ынӓ*.
176 Т. е. вещам, воспринимаемым всеми или большинством из пяти внешних чувств, – например, число, размер, положение, движение и покой, фигура, близость и удаленность и т. п.
177 Бахманйар замечает, что внешние чувства служат словно кормилицами (*рава̄ды ʻ*) для этой силы [109[a], с. 454].
178 Общее чувство собирает их само по себе, а душа – в другом, общем чувстве.
179 Например, голоса, которыми животные перекликаются друг с другом при подходе к пище.
180 Иначе это не происходило бы у потерявшего глаз.
181 Дождевая капля представляется в виде непрерывной прямой линии, ибо прежде чем в глазу исчезает след предыдущей капли, за ним появляется след другой капли; также и точка, находящаяся на волчке, кажется кругом при вращении этого волчка. И это благодаря именно силе представления/воображения: когда вещь перестает находиться перед органом зрения, она уже не может быть воспринимаема.
182 В общем чувстве.
183 «Восприятие единичных предметов осуществляется только благодаря этой силе, именуемой “доской” (*ляӯх*)» [109, с. 785; 109[a], с. 455].
184 В других местах данной книги встречается однокоренное синонимичное *з̲а̄кирӓ*.
185 Т. е. искомой является форма, а не понятие.
186 «Представляющая» – араб. *муṣаввирӓ*; «мыслительная» – *муфаккирӓ*; «внутренние чувства» – *х̲ава̄сс ба̄т̣ынӓ*; «сновидение» – *ру'йӓ*; «особенности» – *х̲ава̄ṣ̲ṣ̲*; «пророчество» – *нубуввӓ*. Напомним, что «мыслительная» сила – это «воображательная / имагинативная» (*мута х̲аййилӓ*) сила, но у человека.
187 См. гл. 5.7.
188 Т. е. происхождением.
189 В гл. 4.4 и 5.6.
190 Здесь она переходит от аналога к оригиналу, тогда как вначале она перешла от оригинала к аналогу.
191 Как пишет Бахманйар, вещие сны исходят из невидимого мира (*гайб*) на умственную силу, потом ей подражает представление (*х̲айа̄ль*) с помощью общего чувства, тогда как в состоянии бодрствования чувственные вещи сначала появляются в общем чувстве, а потом становятся умопостигаемыми [109, с. 799; в русском переводе данный фрагмент отсутствует].

192 О второй категории таких людей в «Книге знания» говорится, что в телесной смеси (*мизāдж*) у таковых преобладают сухость и теплота, а с ними и черная желчь, что отвлекает душу от поступающего от внешних чувств [30[a], с. 226]. Их состояние похоже на состояние изумленного человека, у которого глаза и уши открыты, но он отвлечен от всего видимого и слышимого вокруг. Такому человеку, возможно, доступно нечто из невидимого / тайного (*гайб*), которое произносится им, но не осознается. Подобное состояние случается у некоторых умалишенных и эпилептиков или у некоторых бедуинов-вещунов (*куххāн*), изрекающих вещи, соответствующие будущим событиям. Видение людей первой категории – пророческое откровение (*ваҳй набавī*), которое есть совершенство (*камāль*), а видение людей второй категории относится к недостатку совершенства [113, с. 379].

193 См. гл. 10.1 раздела «Теология».

194 В возвышенных умственных [и] духовных (*рӯҳāниййā*) субстанциях запечатлены (*нақш*) все сущие, что на языке религии именуется Святохранимой скрижалью (*аль-Ляӯҳ аль-маҳфӯз*) [113, с. 376].

195 В гл. 10.1 раздела «Теология» говорится, что обо всех событиях небесные души ведают как о партикуляриях, а стоящие над ними [небесные интеллекты] ведают о них универсальным образом (с. 518).

196 Речь идет о поэтах-ведунах (ед. *шā'ир*).

197 Согласно «Знанию», воображающая сила порой имитирует [телесную] смесь. Если в смеси слишком преобладает желтая желчь, то в видениях предстают желтые цвета, если черная – черные цвета, если холод – лед, а если тепло – огонь [30[a], с. 224].

198 Дух / пневма – тонкое парообразное тело; о нем будет сказано в начале гл. 5.8.

199 Поскольку они пребывают в этом духе.

200 Эстимативная сила занимает у животных такое же место, какое у человека принадлежит разуму [109[a], с. 464].

201 В данной главе в смысле «разум» / «разумное» Ибн-Сина синонимично употребляет *'ақль* / *'ақлī* и *нутқ* / *нутқы̄*; наряду с формой *нутқы̄ – мантықы̄*.

202 У Бахманйара добавлено: и благодаря Промыслу (*'инāйā*) [109, с. 802; 109[a], с. 464].

203 У Бахманйара добавлено: у животных это происходит благодаря возбуждению (*инби'āс*), а не размышлению (*равиййā*); у человека же оно может вызываться размышлением, но может вызываться и возбуждением [109, с. 802; 109[a], с. 464*].

204 Так, например, видя вызывающую тошноту желтую желчь и смотря на желтый мед, человек составляет суждение, что мед вызывает тошноту.

205 Доказательство.

206 В «Спасении» соответствующий фрагмент озаглавлен так: «Глава о том, что ничто из воспринимающего партикулярию не является отвлеченным и ничто из воспринимающего универсалию не является материальным» [32, с. 349].

207 Т. е. материей телесной, что и требуется доказать.

208 Второму квадрату.

209 Общему понятию.

210 Араб. *тасбуту манзӯр[ан] 'иляй-хā мутаҳаййалят[ан] би-'айни-хā*.

211 Так что можно менять данное конкретное полагание.

212 Версия «Спасения» добавляет: не полагание наделяет вещь данным частным положением в представлении, а напротив, именно появление такого представимого положения делает ее чем-то, к чему возможно полагание. И вообще, представлению не свойственно иметь определения, ибо определение есть универсалия, – как же оно присоединяет к чему-то определение? [32, с. 354].
213 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 354].
214 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 355].
215 Случай, когда чернота и белизна находятся вместе в одной и той же фигуре, и случай, когда они находятся в разных частях этой фигуры.
216 «Пророческая [способность]» – *нубуввӑ*.
217 В смысле «стремления» ибн-Сина обычно употребляет обозначение *шаўк*; порой – однокоренное *иштийāк*.
218 Восприятие и стремление, или стремление и нестремление.
219 У Бахманйара добавлено: и обе эти силы (стремление и решение) пребывают в сердце [109[a], с. 465].
220 В гл. 5.1.
221 Араб. *таxаййуль*; возможно, что речь идет о представлении, обычно обозначающимся однокоренным словом *xайāль*.
222 Тело, в котором она находится.
223 По-видимому, речь идет об упомянутых выше случаях с выздоровлением и заболеванием или с перемещением по бревну.
224 Материи тела, в котором она пребывает.
225 Араб.: *нафс ан-набӣ аль-ʻазӣм ан-нубуввӑ*. О первой особенности пророческой души говорилось в гл. 4.2; еще об одной, третьей такой особенности, связанной с теоретической силой, будет сказано в конце гл. 5.6.
226 См. гл. 4.3.

Книга пятая

227 «Действие» – араб. *фиʻль*; «претерпевание» – *инфиʻāль*; «теоретическая и практическая силы» – *қувӑ* / *қывӑ ан-назар ва-ль-ʻамаль*.
228 После рассмотрения растительных сил.
229 Араб. *ʼиʻлям* и *истиʻлям*.
230 Араб. *ʼахз* и *ʻаṃāʼ*.
231 Т. е. метафизики / теологии.
232 Как было сказано в гл. 1.5, к обеим силам обозначение «разум» прилагается омонимически.
233 Об этих разрядах посылок см. К 3.2.
234 *Раʼй* и *занн* можно передать также как «твердое мнение» и «вероятное мнение» соответственно.
235 Во всех выражениях типа «обретший / обрел…» употребляется соответствующий однокоренной глагол – *занна*, *иʻтақада* и *раʼӑ*.
236 Космических интеллектов.
237 В гл. 1.1, в рамках перечисления психических сил.
238 «Доказательство» – араб. *ʼисбāт*; «конституция» – *қывāм*; «разумная душа» – *нафс нāṭықӑ*; «запечатлена» – *мунṭаби ʻ*; «телесная материя» – *мāдда джисмāнийӑ*.

239 Об этом было сказано в гл. 1.3.

240 В «Спасении» нижеследующий фрагмент с пятью аргументами выделен в отдельную главу – «Подробное изложение вопроса об отвлеченности (*таджаррүд*) субстанции, служащей вместилищем (*маḥалль*) для интеллигибелий» [32, с. 356–364].

241 Как отмечает ар-Рази, это доказательство приводится Ибн-Синой во всех его сочинениях, являясь сильнейшим из его аргументов в пользу бестелесности души [196, т. 7, с. 62]. Его суть заключается в том, что вместилище отвлеченных, универсальных знаний (интеллигибелий) должно быть или телесным, или бестелесным. И было бы оно телесным, эти знания были бы делимыми, поскольку пребывающее в делимом (а всякое тело делимо) само делимо, тогда как сии знания не могут быть делимы.

242 Величина.

243 Дискретных.

244 В частности, в гл. 3.4 раздела «Общая физика» [10, с. 188–197]; об этом говорится и в гл. 2.1 раздела «Теология».

245 В «Спасении» сказано: каждая из крайних точек будет иметь в срединной соответствующую только ей часть, с которой она и соприкасается [32, с. 357].

246 В «Спасении»: еще более ясно [32, с. 358].

247 Версия «Спасения» добавляет: со стороны понятия (*фӣ аль-ма‘нӑ*) [32, с. 359].

248 Аль-Газали разъясняет: интеллигибельная форма, например понятие «человек», хотя и конституируется из родового понятия «животное» и дифференции «разумное», есть нечто единое, которое не делится на схожие с ним части, как то имеет место, скажем, в случае с водой, чья часть как таковая является водой. Нет же, интеллигибелия скорее подобна голове, ибо как таковая она неделима, не имеет частей – кожа, мясо и кости не служат частями для нее как собственно головы [113, с. 365].

249 Иначе знание о данной вещи будет обретено только по обретении бесконечного числа знаний, что абсурдно.

250 Например, понятие о единстве или о бытии.

251 В кумском издании отсутствует слово *джаўхар* / «субстанция».

252 В некоторых трактатах упоминается фигура (*шакль*) – см., например: [64, с. 134; 64[a], с. 835]; в русском переводе трактата *шакль* передано словом «форма».

253 Ибн-Сина рассматривает пример с расположением, хотя рассуждение подразумевает все прочие связи.

254 Понятие «человек», например, взято от множества людей, каждый из которых обладает конкретными положением, величиной, фигурой и пр.

255 Поскольку пребывающее в телесном непременно сообразуется с ним в отношении положения, величин и всех подобных характеристик.

256 Например, форма точки, единицы или субстанции, которая является высшим родом.

257 Ибо соотнесенности вещей с единой, простой и неделимой вещью будут разные, только если соответствующие вещи различны.

258 В «Спасении» далее сказано: для разума же это невозможно [32, с. 363].

259 Араб. *’ашбāḥ* (ед. *шабаḥ*); в кумском издании – *’ашбāх* (ед. *шабах*), «подобия».

260 В частности, в гл. 3.10 раздела «Общая физика» [10, с. 223–232].

261 Т. е. чтобы она была телесная или чтобы ее действия были телесными.

262 Душа распоряжается постигаемой интеллигибилией (*ма‘люм*); переходит от одной интеллигибелии к другой; через анализ и синтез имеющих у нее [интеллигибельных] форм извлекает выводы из посылок. Подобного рода вещи суть действия, а не претерпевания. Претерпевание – это сама реализация (*хусӯл*) данной формы [231, с. 409].

263 В «Спасении» последующие три аргумента выделены в особую главу – «О том, что интеллекция (*та‘аққуль*) разумной силы (*қуввӑ ‘ақлийӑ*) [осуществляется] не через посредство телесного орудия» [32, с. 364–371].

264 Например, сердца или мозга.

265 Ибо эта сила порой умопостигает свое орудие, а порой отвращается от этого, а отвращение от присутствующего у нее невозможно [113, с. 368].

266 Во всех изданиях «Исцеления» (а также «Спасения») вместо «ведь» следует «во-первых», но за ним нет «во-вторых».

267 Таким образом в одном теле находились бы две одинаковы формы, что невозможно, как невозможно схождение двух чернот в одном вместилище [113, с. 368].

268 Т. е. нелепость, связанная с тем, что при первом допущении разумная душа оказалось бы всегда умопостигающей предполагаемого телесного орудия, а при втором – никогда не постигающей его.

269 В «Спасении» – *‘азӣм*, «великое» [32, с. 367].

270 Версия «Спасения» добавляет: ни свое орудие [32, с. 367].

271 Так озаглавлен соответствующий фрагмент в «Спасении» [32, с. 368]. В трактате «О счастье и о десяти аргументах в обоснование субстанциальности человеческой души» нижеследующее рассуждение фигурирует как отдельный аргумент – девятый [59, с. 269]. Об этих десяти аргументах см. примечание 273.

272 Ибо первое – самостное, второе – акцидентальное.

273 О версии означенных восьми аргументов в «Спасении» см. примечания 240 и 263. В «Указаниях и напоминаниях» [34; 34[а]; 34[б]] приводится одно обоснование, которое апеллирует к сущности разумной души (§ 3.16–3.18 и 7.1] и соответствует аргументу 1.1; а также четыре обоснования, исходящие из действий души: первое из этих обоснований (§ 7.2) соответствует части аргумента 2.2 и аргументу 2.3, второе (§ 7.3] – части 2.2, третье (§ 7.4] – части 2.1, четвертое (§ 7.5] – части 2.1.

А в «Книге знания» представлены семь «свидетельств», по содержанию совпадающие с аргументами 2.2 и 2.3, и четыре «доказательства», аналогичные, соответственно, аргументам 1.1, 1.2, 2.1 и 1.5 [30[а], с. 218–221].

Несколько иной список фигурирует в трактате «О счастье и о десяти доводах в обоснование субстанциальности человеческой души» [59, с. 263–270]. Первый из этих доводов совпадает с аргументом 1.1, пятый – с началом 2.3, восьмой – с 2.5, девятый – с дополнительным рассуждением, выделенным выше под заголовком «Возможное возражение и ответ на него».

274 Например, представлением о некотором совершенстве / энтелехии (*камāль*) и совершенствовании (*истикмāль*), как об этом будет сказано в следующей главе.

275 В «Спасении» данный фрагмент разделен на две главы соответственно этим двум вопросам [32, с. 371–374 и с. 375–378].

276 Т. е. пять универсалий / предикабилий – роды, виды и т. д.
277 Как в случае с четным и нечетным.
278 В частности, субстанциальность души или ее не-субстанциальность.
279 Т. е. посредством доказательства / силлогизма.
280 Например: «человек – разумное существо», «человек – неразумное существо».
281 В условном силлогизме (если А есть Б, то В есть Г) первое суждение называется «основанием» (*муқаддам*), а второе – «следствием» (*тāлӣ*).
282 Например: «если это день, то светло», «если это не день, то не светло».
283 Например: «или это день, или это ночь», «или это не день, или это не ночь».
284 Убеждение возникает на основании ощущения, потому что все это служит предметом непосредственного наблюдения, а при помощи силлогизма – потому что, если бы эта связь была случайной, она бы не обнаруживалась всегда или в большинстве случаев. Таково, например, наше рассуждение о скамоние, что он по своей природе оказывает слабящее действие на желчь, ибо мы часто испытывали это и рассудили, что если бы это происходило не благодаря природе скамония, а по совпадению, то оно имело бы место только в некоторых случаях [32, с. 373]. Скамоний – растение, смола из корней которого употреблялась как слабительное средство.
285 Когда она приобретает все принципы, необходимые для образования понятия и суждения.
286 Поскольку у всех душ имеется единая дефиниция (*ҳадд*).
287 Последняя фраза («и в других») опущена в версии «Спасения» [32, с. 376].
288 На обосновании несостоятельности данного предположения Ибн-Сина остановится в следующей главе, при опровержении метемпсихоза.
289 Из космических разумов и душ, особенно из Деятельного разума.
290 Версия «Спасения»: по природе отводя ее от всех прочих тел, разве только посредством его [32, с. 377].
291 У Бахманйара говорится: «Если ты поразмыслишь, то поймешь, что индивидуация души обусловливается связью, имеющейся между нею и телом, каковая есть та сила, которую мы называем “практическим разумом”, или какая-то другая сила. Теоретический разум также оказывается индивидуировавшимся благодаря этой связи» [109[a], с. 477].
292 «Уничтожаются» – араб. *тафсуд* (д. *фасāд*); «переселяются» – *татанāсаҳ* (д. *танāсуҳ*). В «спасении» данный фрагмент подразделен на две главы: «О том, что душа не умирает (*тамӯт*) со смертью (*маӯт*) тела» [32, с. 378–386] и «О несостоятельности утверждения о переселении (*танāсуҳ*)» [32, с. 386–387].

Помимо обозначения *танāсуҳ* употребляется и однокоренное *насҳ*. В арабомусульманской литературе порой различают четыре разновидности нисходящего переселения душ: *насҳ* (переселение души из одного человека в другого), *масҳ* (из человека – в животного), *фасҳ* (из животного – в растение) и *расҳ* (из растения – в минерал).
293 Равные по бытию сопутствуют друг другу (вместе существуют или отсутствуют), не будучи одна причиной для другой.
294 Материальной.
295 Араб. *мутаṣаввир би-ṣӯрат ан-нафс*.
296 См. гл. 4.2 раздела «Теология».

297 Араб. *лā қудрата ʻаляй-х*; для философов, как и для мутакаллимов, Божье могущество / власть (*қудрä*) не распространяется на невозможное (*мумтани'*).

298 Далее следует своего рода отдельное доказательство нетленности души; см. П 4.4[а].

299 Деятельный разум.

300 Фактически – самостоятельное доказательство нетленности души.

301 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 381].

302 С Деятельным разумом.

303 Последнее рассуждение, схожее с изложенным в конце § 3.7, фактически есть самостоятельное доказательство вечности души благодаря вечности Деятельного разума; см. П 4.4[б].

304 Версия «Спасения»: касательно же того, что душа совершенно не подвержена уничтожению, я говорю [32, с. 383].

305 Видимо, Ибн-Сина подразумевает возражение, согласно которому при уничтожении тела по уничтожении смеси или состава возможно, чтобы уничтожение смеси или состава было обусловлено уничтожением души по иной причине, а за этим уничтожением следовало бы уничтожение смеси и тела.

306 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 385].

307 Если эта материя подвержена уничтожению, то она нуждается в некоей другой материи, ибо всякое поддающееся уничтожению непременно имеет материю.

308 В версии «Спасения» [32, с. 385] опушена фраза «и которую мы называем душой».

309 Араб. *ва-л-Лāх аль-муваффиқ*.

310 О другом авиценновском обосновании несостоятельности метемпсихоза см.: [34[б], § 8.17; 34[а], с. 365; 160, с. 208–210].

311 «Действующий» – араб. *фа''āль*; «разум» – *'ақль*; «претерпевающий» – *мунфа'иль*. В «Спасении» соответствующий фрагмент озаглавлен: «Как по состояниям (ед. *ҳāль*) разумной (*нāṭықä*) души обосновать бытие деятельного (*фа''āль*) разума» [32, с. 394].

312 Естественная универсалия.

313 В своей сущности.

314 Первый – это путь анализа, при котором от особей / индивидов данного вида удаляются привходящие признаки с тем, чтобы осталась видовая их сущность, каковая одна; второй – это путь синтеза, на котором дифференцию сочетают с родом для образования единой сущности – вида.

315 Вовне ума.

316 В разделе по теологии / метафизике, а именно в пятой книге, посвященной универсальному и партикулярному.

317 В частности, если речь идет о познании сущности вещи через ее определение / дефиницию, то познание одной из составляющих – например, только рода или только дифференции, еще не дает полного знания о сущности вещи – только при постижении всех составляющих вместе мы будем иметь такое знание.

318 Свободен от любого аспекта потенциальности.

319 На вопросе о зле Ибн-Сина останавливается в гл. 9.6. раздела «Теология».

320 «Иерархия» – араб. *марāтиб*; «интеллектные действия» – *'аф'āль аль-'ақль*; «святой разум» – *аль-'ақль аль-қудсī*.

321 Араб. *ʻақль* означает также «умопостижение».

322 Перипатетиков.

323 Т. е. Порфирий. По имени его Ибн-Сина называет в «Указаниях и напоминениях» [34[б], § 7.10; 34[а], с. 354].

324 Араб. *ʼақвāль мухайййлӣ ши‘рийӣ сӯфийӣ*.

325 При рассуждении о Бытийно-необходимом в гл. 8.6 раздела «Теология».

326 По-видимому, речь идет о невозможности соединения материального разума с образующимися в нем интеллигибелиями.

327 Наши души.

328 Ниже говорится о разрядах «умозрительного / теоретического» (*назарӣ*) приобретения интеллигибелий, в отличие от приобретения «на основе самоочевидности» (*би-ль-бадāхӣ*), как в случае с принятием положений первичных (*ʼаввалийāт*) [109, с. 812; 109[а], с. 470], т. е. аксиоматических.

329 Поскольку они представляют собой универсалии, а постигающее универсалии должно быть отвлеченным от материи.

330 У Бахманйара добавлено: ибо, думая о чем-то, мы непременно привлекаем воображение (*хайāль*), а таковое не может представить себе все сразу [109[а], с. 470].

331 Вставка согласно версии от Бахманйара [109[а], с. 471].

332 В аспекте порядка и последовательности в постижении их.

333 В аспекте перехода души от одних форм к другим.

334 Как сказано у Бахманйара, актуальный (*би-ль-фи‘ль*) разум делится на две части: во-первых, на разум, имеющий простое умопостигаемое, каковой называется «простым разумом» (*‘ақль басӣт*), во-вторых, на разум, имеющий умопостигаемое, которое разделено (*муфаççал*) на части; и эти две части суть два его модуса (*хайʼӣ*) [109, с. 815; 109[а], с. 472].

335 Представление (*хайāль*).

336 Запоминающую (*хāфиза̄*) силу.

337 Деятельный разум.

338 В разделе «Теология» – в гл. 7.2, где опровергается платоновское учение об эйдосах.

339 С Деятельным разумом.

340 Совокупное простое знание.

341 В разделе «Теология».

342 Приобретенному разуму.

343 Перевод согласно версии «Спасения» – قبولا لإلهام [32, с. 341]; в каирском и кумском изданиях – قبولا لها من, «восприимчивостью для них от».

344 Глава начинается с изложения взглядов на соотношение души и ее сил в плане единства/множественности (с. 221–223):

(1) душа есть единая самость, которая сама совершает все свои действия посредством различных орудий;

(2) душа сама по себе знает все, а использует чувства и орудия для приближения к ней постигаемых предметов, дабы обратить внимание на наличествующие в ней самой знания и для воспоминания о них;

(3) душа не едина, а составляет множество душ, в частности, чувственно-воспринимающую, гневливую и вожделеющую души;

(4) душа есть единая самость, от которой проистекают эти силы, каждая из которых специализируется на определенном действии, а сама душа совершает эти действия посредством этих сил.

345 Наоборот, именно ощущающее претерпевает действие от ощущаемого.

346 Вставка согласно версии «Спасения» [32, с. 389].

347 Ибн-Сина разъясняет это положение в рамках обсуждения различных воззрений на душу.

348 В частности, в конце гл.1.1.

349 «И без тех» – араб. *ва-ляйсат хийа*; в кумском издании фигурирует: *ва-лясту хийа*, чему соответствует перевод: мое «я» будет моим «я», а не теми.

350 В конце гл. 1.1.

351 Это – вторая (наряду с изложенной в гл. 1.1 версией – «парящим человеком») формулировка данного аргумента, известная как «одежда».

352 Их существование скрыто от человека; оно обнаруживается лишь анатомированием (*ташрīх*) [34, § 3.3, с. 234; 34[a], с. 313; 48, с. 59].

353 Далее (с. 227–231) Ибн-Сина останавливается на критике доводов сторонников обозначаемых в начале главы ошибочных взглядов на душу.

354 В кумском издании: главная сила.

355 Под «духом» Ибн-Сина подразумевает «психическую пневму», о которой говорит Гален.

356 Дух образуется из тонких смесей на манер образования органов из густых смесей.

357 С сердцем.

358 Согласно представителям школы Галена.

359 В мозгу или печени.

360 Хрусталику.

361 Сердца.

362 Но только для сохранения соответствующего вида.

363 Т. е. в восьмом разделе физической части – «Зоология».

Компендиум

364 Сам Ибн-Сина порой употребляет и обозначение *'Исāгӯджӣ* – арабизир. форму греч. Eisagōgē. В XIII в. Асираддин аль-Абхари дал это наименование составленному им компендиуму по логике, впоследствии получившему широкое распространение.

365 Сам Аристотель в «Топике» (гл. 1.4–1.5) выделяет только четыре типа предикатов: род, собственное, определение / дефиницию и привходящее (акциденцию). Под «определением» здесь понимается речь, обозначающая «суть бытия» (т. е. сущность) вещи. Таковое состоит из рода и [видового] отличия, а значит, именно оно устанавливает вид внутри рода, в этом аспекте соответствуя термину «вид» в Порфирийской схеме. Видовое отличие не выделяется Аристотелем, не рядополагается указанным типам, ибо его, «как относящееся к роду, нужно ставить вместе с родом» [87, 1.4, с. 352].

Уточнение «общая» в обозначении «общая акциденция» порой опускается. В русскоязычной литературе наряду с «акциденцией» порой употребляется «привходящее», «привходящий (случайный, несущественный) признак» и др.; вместо «отличия» – «отличительный (различающий) признак», «видовое (видообразующее) отличие» и др.; вместо «собственное» – «свойство», «собственный (существенный) признак» и др.

366 Десять же «категорий» обозначаются араб. *маḳулят* (ед. *маḳуля*, «сказуемое»), лат. praedicāmenta.

367 О содержании глав 1.2–1.4 говорится в П 1.1.

368 Наряду с *ḳаўль шāриḥ* фигурирует также *ḳаўль му'арриф.*

369 Гл. 1.5 «Об определении (*та'рīф*) простого слова и сложного, универсального и партикулярного, самостного и акцидентального, сказывающегося и не сказывающегося в ответ на вопрос “что это?”» (с. 24–33); гл. 1.6 «Рассмотрение учения [перипатетиков] о самостном и акцидентальном» (с. 33–37); гл. 1.7 «Рассмотрение учения [перипатетиков] о [термине,] указывающем (*дāлль*) на сущность (*māхиййā*)» (с. 37–41); гл. 1.8 «Деление универсального простого слова на свои пять разрядов» (с. 41–46).

370 В «Спасении» философ далее замечает, что если бы в слове *'инсāн* и оказалось, например, что *'ин* подразумевает душу, а *сāн* – тело, то все равно не эти значения подразумеваются под словом *'инсан* [32, с. 9–10].

371 Ибн-Сина здесь не пользуется техническим термином *би-т-тавāṭу'*, «универсально», хотя этот термин (а также однокор. *мувāṭа'ā*) ниже употребляется; о соответствующей терминологии речь пойдет в начале раздела «Категории» (см. К 2.1[в]).

372 Зайд и Амр – абстрактные персонажи, наподобие Иванова и Петрова.

373 Смысл «солнца» и «луны» – это, соответственно, дневное и ночное светило. О шестичленной классификации универсалий см. примечание 838.

374 В смысле живого существа вообще, хотя к таким реалиям и приложимо наименование *шаҳс*-«индивид», под каковым здесь понимается не индивид как представитель какого-то вида, а просто нечто, отличное от всех прочих сущих.

375 В этом контексте Ибн-Сина упоминает о дуальности сущности и существования. Сущность (*māхиййā*, *ҳаḳыḳā*) человека, т. е. «человечность» (*'инсāниййā*), складывается из вещей («живое», «разумное»), при отсутствии чего-либо из которых он перестает быть человеком; в отличие от вещей, каковые образуют его индивидуальное бытие (*'иннийā шаҳсыйā*), т. е. то, благодаря чему люди различаются между собой («рослый» или «маленький», «белый» или «черный», и т. п.) [1, 1.5, с. 28–30].

376 Об этой схеме будет сказано в разделе о категориях (см. К 2.2[д]). В рамках этой схемы акциденция противопоставляется акциденции в плане нужды во внешнем субстрате / носителе.

377 В «Указаниях и напоминаниях» именно с этого рассуждения начинается разговор о словах. В «Исагоге» Порфирия нет параллели данному рассуждению.

378 С этой точки зрения, человек – это разумное (*нāṭыḳ*) животное (*ҳайавāн*). Здесь под «животными» понимается и собственно животные, и люди.

379 Наряду с версиями «*далāлāт аль-мутāбақā*», « ~ *ат-тадаммун*» и « ~ *аль-ильтизāм*» употребляют также «*далāля̄ мутāбиқыййā*», « ~ *тадаммунийā*» и « ~ *ильтизāмийā*»; вместо *ильтизāм* порой употребляется *люзӯм*.

Впоследствии означенная схема прочно утвердится в мусульманской семиотике, согласно которой знак / указатель делится, с одной стороны, на словесный (*лафзы̄*) и несловесный, а с другой – на условный (*вад ʻī*), естественный (*ṭабī ʻī*) и интеллектный / логический (*ʻақлī* / *мантықы̄*). Таким образом, всего имеется шесть разновидностей знаков: словесный-условный (например, слово Иван указывает на конкретного человека), словесный-естественный (стон – на болезнь), словесный-интеллектный (звук / голос, раздающийся из-за стены, – на жизнь издающего его), несловесный-условный (столб – на дорогу), несловесный-естественный (краснота – на стыд), несловесный-интеллектный (следствие – на причину, дым – на огонь).

В свою очередь, словесный-условный знак подразделяется соответственно трем названным выше модусам.

380 Из гл. 1.8 «Деление универсального простого слова на свои пять разрядов» (с. 41–46).

381 Порой уточнение «общая» опускается.

382 Гл. 1.9 «О роде» (с. 47–53); гл. 1.10 «О виде и делении универсалии на него» (с. 54–59); гл. 1.11 «Исследование определений (ед. *расм*) вида» (с. 59–64); соответст. гл. 2 («О роде») и 3 («О виде») в «Исагоге».

383 Касательно характера нижеследующих определений рода, вида и других терминов см. рубрику 1.5г.

384 В русском переводе (А. В. Кубицкого): «то, что сказывается при указании существа [вещи] о многих и различающихся по виду [вещах]» [192, с. 54].

385 Выступая здесь против мнения об оправданности определения рода и вида одного через соотносимое с ним другое, Ибн-Сина не упоминает Порфирия по имени. Но в схожем полемическом контексте имя последнего прямо названо в «Спасении» [32, с. 25], а в «Указаниях и напоминаниях» он фигурирует как автор «Исагоги» [34, с. 67].

В последнем сочинении философ и вовсе исключает упоминание о виде при определении рода: «Род – это универсалия, которая сказывается о многих различающихся по своим сущностям (ед. *ҳақы̄қā*) вещах, в ответ [на вопрос] “что это?”». Собственно вид определяется как «универсалия, которая сказывается о различающихся лишь по числу (*би-ль-ʻадад*) вещах, в ответ [на вопрос] “каково это?”». Промежуточный же вид – это «универсалия, о которой и о других [универсалиях] род сказывается самостным (*зāтī*) и первичным (*ʼаввалī*) образом» [34, с. 61]. «Первично», т. е. без посредников, сказывается ближайший род, как, например, «животное» по отношению к «человеку» – в отличие от сказывания «животного» о конкретном индивиде, Зайде, ибо таковое опосредствуется предикатом «человек»: Зайд характеризуется как животное именно потому, что он является человеком.

386 Эта и последующая рубрика – по гл. 1.72 «О дифференции» (с. 72–82), которая соответствует части гл. 3 («О виде») в «Исагоге».

387 В русском переводе: «богаче [содержанием], чем» [192, с. 62].

388 А в «Указаниях и напоминаниях» дифференция определяется как «универсалия, которая сказывается о вещи в ответ [на вопрос] “каково это?”» по его субстанции (*фӣ джаўхари-х*)» [34, с. 61; здесь определение дифференции дается после определения рода, но до определения вида]. Характеристика «по его самости / субстанции» различает дифференцию от свойства / собственного, которое также отвечает на данный вопрос, но не на самостный / субстанциальный манер.

389 Первый тип называется сказанием / предикацией «по соименности» (*хамль мувāṭа'ӓ*), а второй – «по отыменности» (*хамль иштиқāқ*) [1, 1.5, с. 28]. Вместо *мувāṭа'ӓ* употребляется также однокоренное *тавāṭу'*; порой это слово, как и слово *иштиқāқ*, предваряется соединительной частицей *би-* и артиклем *аль-*: *би-т-тавāṭу'*, *би-ль-мувāṭа'ӓ*, *би-ль-иштиқāқ*.

В случае с дифференцией эти два типа обозначаются у Ибн-Сины также как «абстрактная» (*муджаррад*) и «собственно логическая» (*мантықы̄ хақы̄қы̄*) [2, 3.3, с. 101–102]; или как «простая» (*муфрад*, *басы̄ṭ*) и «составная» (*мураккаб*) [6, 1.9, с. 90; 32, с. 16]. Вместе с тем, заметим, в литературе впоследствии за первым типом дифференции закрепилось наименование «словообразовательная» (*иштиқāқы̄*), или «подлинная» (*хақы̄қы̄*), а за вторым – «логическая» (*мантықы̄*), или «распространенная» (*машхӯрӣ*). При этом характеристика «словообразовательная» выражает тот факт, что от этого типа образуется второй тип, который, собственно, и является «отыменным» (*муштақ*).

390 См. примечание 386.

391 Т. е. выделяет в нем виды.

392 Из гл. 1.14 «О собственном и акциденции» (с. 83–87); данная рубрика соответствует одноименной гл. 4 в «Исагоге».

393 У самого Порфирия: присуще только одному виду, но только в определенное время, как человеку свойственно седеть на старости [192, гл. 4].

394 В «Спасении» свойство определяется как «универсалия, которая указывает (г. *далля*) в ответ [на вопрос] “каково это?” на один-единственный вид, притом не самостным образом, а акцидентально». Здесь в качесте вида может выступать (1) или вид, который одновременно есть род, как в случае с равенством суммы углов треугольника двум прямым, поскольку таковое присуще треугольнику, а он является родом, [под которым находятся виды – прямоугольный, тупоугольный и остроугольный]; (2) или же это вид, который не является родом, как, например, «смеющийся» (т .е. способный к смеху) и «грамотный» (умеющий читать и писать). Первый пример представляет свойство, которое перманентно-сопутствующее и всеобщее, а второй – свойство, которое не является ни тем, ни другим [32, с. 16–17]. Определение собственного согласно «Указаниям и напоминаниям»: «универсалия, сказывающая о том, что под одной-единственной сущностью (*хақы̄қӓ*)…» [34, с. 61].

395 Из гл. 1.14 «О собственном и акциденции»; данная рубрика соответствует одноименной гл. 5 в «Исагоге».

396 Версия «Указаний и напоминаний»: «универсалия, сказывающая не самостным образом о том, что под одной-единственной сущностью (*хақы̄қӓ*), и о другом [таковом]» [34, с. 61].

397 Из гл. 2.1 «Об общностях (ед. *мушāракā*) и различиях (ед. *мубāйанā*) между этими пятью; после общих (*ʻāммā*) [черт между всеми ими] первейшим идет [общее и различия] между родом и дифференцией» (с. 91–98); настоящая рубрика соответствует первой части гл. 6 в «Исагоге».

398 Из гл. 2.1 (см. предыдущую рубрику); настоящая рубрика соответствует второй части гл. 6 в «Исагоге».

399 Настоящая и последующая рубрики составляют гл. 2.2 «Об общности и различии между родом и видом» (с. 98–103), соответствующую гл. 8 в «Исагоге».

400 Данное здесь и ниже уточнение, заключенное в угловые скобки, принадлежит Ибн-Сине, а у Порфирия оно четко не выражено.

401 Эта и последующая рубрики составляют начало гл. 2.3 «Об остальных общностях и различиях» (с. 98–103) и соответствуют гл. 9 в «Исагоге».

402 В русском переводе: «сохраняя тот же самый смысл, сказывается» [192, с. 68].

403 Данная и последующая рубрики составляют вторую часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 10 в «Исагоге».

404 В русском переводе: «привходящие свойства основным образом находят себе опору в индивидуальных предметах» [192, с. 70].

405 Настоящая и последующая рубрики составляют третью часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 12 в «Исагоге».

406 В русском переводе: «они всегда присущи тому, что им причастно» [192, с. 71].

407 Эта и последующая рубрики составляют четвертую часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 13 в «Исагоге».

408 Эта и последующая рубрики составляют пятую часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 14 в «Исагоге».

409 У Порфирия до этой черты выделена такая: они сказываются больше, чем об одном предмете.

410 Напомним, что для Ибн-Сины акциденция, взятая как универсалия, не допускает увеличения и уменьшения.

411 Эта и последующая рубрики составляют шестую часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 15 в «Исагоге».

412 У Порфирия дан пример: Сократ – это всегда человек в действительности, но смеется он не всегда, хотя всегда обладает природной способностью к смеху.

413 Настотящая и последующая рубрики составляют седьмую часть гл. 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 16 в «Исагоге».

414 Эта и последующая рубрики составляют восьмую, заключительную часть гл 2.3 «Введения» и соответствуют гл. 17 в «Исагоге».

415 Гл. 2.4 «О соотношении (*мунāсабā*) некоторых из этих пяти с другими» (с. 109–112).

416 Правда, замечает Ибн-Сина, дифференция переводит род [из потенциального бытия] в актуальное. Вместе с тем она не входит в сущность (*māхиййā*, *ḫадд*) рода на манер ее вхождения в его [актуальное] бытие (*ʼиннийā*): она конституирует его постольку, поскольку он [актуально] существует (г. *вуджида*), а не поскольку он устанавливается (г. *таḫаққақа*) в качестве рода. Но об этом речь должна вестись не здесь, в разделе по логике, а в разделе по метафизике / теологии (см. гл. 5.6).

417 Этой акциденцией выступает белизна, которая определяется как цвет, который рассеивает идущий от глаз зрительный поток (чернота – цвет, собирающий его).

418 Впоследствии за промежуточным видом утвердилось название «относительный (*ʾиḍāфӣ*) вид», в отличие от последнего вида – «подлинного» (*ḫақыӣқыӣ*).

К трем указанным разрядам рода и вида порой добавляют четвертый: «отдельный (*муфрад*, *мунфарид*) род» и «отдельный вид». Отдельный род – это интеллект / разум (*ʿақль*) по отношению к десяти [космическим] разумам (о них см. П 4.1г), если не считать субстанцию (*джаўхар*) родом для них; отдельный вид – интеллект, если не считать таковой родом, но считать субстанцию родом для него.

419 Относительно четырехчленной классификации предиката, данной Аристотелем в «Топике» (гл. 1.4–1.5), Ибн-Сина в соотвествующем разделе логической части «Исцеления» пишет, что в указанном сочинении, похоже, предикат сначала делится на «род», «свойство» и «акциденцию», а затем «свойство» словно подразделяет на «определение / дефиницию» и «свойство» в узком смысле [6, 1.6].

420 Из свидетельства Бахманйара [109[a], с. 24] следует, что Ибн-Сина оспаривал выдвигнутое багдадскими христианами-[перепатетиками] обоснование пятичленного деления универсалии. Правда, в этом свидетельстве не уточняется, какова эта схема. Но у Ибн-ат-Таййиба (ум. 1043), главы означенной школы времен Ибн-Сины, предлагается такая классификация, отчасти близкая к упомянутому в основном тексте второму варианту возможного деления: понятие, рассматриваемое в плане большей или меньшей степени общности, бывает либо составным, и тогда таковое есть вид, либо простым; простое же бывает или субстанциальным (*джаўхарӣ*), или привходящим (*дах̲ӣль*); субстанциальное служит на манер либо субстрата (*маўḍӯʿ*), и таковое – род, либо форма (*сӯрӓ*), и таковое – дифференция; привходящее бывает присущим либо одному-единственному виду, и таковое – свойство, либо нескольким видам, и таковое – общая акциденция [150, с. 36–37].

421 На дефиниции философ подробно останавливается в разделе «Доказательство».

422 Сами же процедуры обозначаются как *таҳдӣд* и *расм*. Ибн-Сина порой употребляет *ҳадд* в смысле определения вообще. В этом отношении показателен его «Трактат об определениях» (*Китāб аль-ҳудӯд*).

Заметим также, что в арабоязычной логике *ҳадд* омонимически прилагается к дефиниции и к терминам (субъекту и предикату) в суждении.

423 Если в дефиниции или дескрипции указан род, то таковая называется полной (*тāмм*), иначе – неполной (*нāқыс*). Примером неполной дефиниции служит определение человека как разумного, а примером неполной дескрипции – описание человека как смеющегося.

424 В «Указаниях и напоминаниях» определения (точнее – дескрипции) всех пяти предикабилий содержат упоминание об универсалии («универсалия, сказывающаяся о…») [34, с. 61]. Тот факт, что философ характеризует эти определения как дескрипции, а не дефиниции, скорее означает, что для него отношение универсалии к этим делениям не является отношением рода к своим видам. Вместе с тем, впоследствии в авиценизирующей логике больше преобладал взгляд на универсалию как на род для пяти предикабилий, а некоторые мыслители, та-

кие как Фахраддин ар-Рази [194, т. 1, с. 448], аль-Урмави, Кутбаддин ар-Рази и аль-Джурджани (см.: [193, т. 1, с. 304–306]), считали означенные предикабилии видами для универсалии (при уточнении, что речь идет о логической универсалии, о которой говорится в нижеследующей рубрике).

425 Здесь «естество / природа» (*ṭабӣ‘ӣ*) понимается в смысле «сущности» (*ҳақ̣ӣқӣ*).

426 Как комментирует сам Ибн-Сина [47, с. 30], животное (*ҳайавӑн*) как таковое – более общее, нежели родовое животное (*ҳайавӑн джинсӣ*), ибо первое может быть и единичным (*шаҳсы̄*).

427 Прежде всего – в Деятельном разуме / Активном интеллекте (*аль-‘ақль аль-фа“ӑль*), который управляет подлунным миром (см. П 4.1г).

428 Общие, универсальные.

429 Близкое рассуждение фигурирует в гл. 5.8 «Теологии» (см. с. 274–275); о принципе индивидуации у Ибн-Сины см. в конце рубрики П 2.3е.

430 Подробнее об авиценновской переработки «Категорий» Аристотеля см.: [131].

431 Гл. 1.2 «Об одноименных, соименных, разноименных, омонимичных и тому подобных» (с. 9–17).

432 Буквально: «вызывающим сомнение»; соответствующие предметы как бы находятся в промежуточном положении между омонимичными и соименными.

433 Ибн-Сина уточняет, что одно и то же имя может прилагаться к двум вещам и эквивокативно, и унивокативно. Например, «черное» применительно к человеку, который носит имя «Черный» и цвет которого черный, и к асфальту: если рассматривать это имя как имя этого человека, то оно прилагается к нему и к асфальту эквивокативно (омонимически); а коли рассматривать его как название обладателя данного цвета, то оно прилагается унивокативно.

Бывает и так, что имя одной вещи унивокативно прилагается к ней и к другой вещи, но эквивокативно прилагается к ней (первой) и к третьей вещи. Таково, например, имя *‘айн* применительно к данному глазу и к другому глазу, и *‘айн* применительно к глазу и водному источнику.

К разным вещам одно и то же слово может прилагаться и унивокативно, и эквивокативно, но в двух разных аспектах. Так обстоит дело, когда «черное» прилагается к двум вещам, которые несут сие имя.

Одно и то же слово может прилагаться к одной и той же вещи омонимически, но в разных аспектах: например, «черная» по отношению к вещи, которая носит имя «Черная» и цвет которой черный.

Вещи, различающиеся по некоторому понятию в плане общего и частного, впоследствии могут называться единым именем. В действительности здесь имеется омонимия, поскольку подразумеваются разные смыслы, но из-за этого порой происходит большая ошибка. Таково, например, «возможное» (*мумкин*), которое обозначает и не-невозможное (*гайр мумтани‘*), и не-необходимое (*гайр ад-ḍарӯрӣ*) [2, 1.2, с. 14–15].

434 Именно последний тип обозначен у Аристотеля как параномия.

435 Гл. 1.3 – «Разъяснение смысла сказывающегося о субстрате или несказывающегося, находящегося в субстрате или ненаходящегося» (с. 18–27); гл. 1.4 – «Разъяснение определения (*ҳадд*) акциденции как “сущее в субстрате”» (с. 28–38); гл. 1.5 – «О сочетаниях между “сказывание-о” и “нахождение-в” и к чему это приводит» (с. 38–45); гл. 1.6 – «Опровержение тезиса утверждающего, будто

одна и та же вещь может быть и акциденцией, и субстанцией, [но] в двух [разных] аспектах» (с. 45–51).

436 Аристотель делит сущее по двум критериям «сказывание-о» некотором подлежащем (субстрате) и «нахождение-в» каком-нибудь субстрате. Так выделяются четыре разряда: (1) сказываемое-о и не находящееся-в (например, человек – сказывается о конкретном / отдельном человеке, но не находится ни в каком субстрате); (2) не сказываемое-о и находящееся-в (например, конкретное умение читать и писать, находящееся в душе, или конкретное белое, находящееся в теле); (3) сказываемое-о и находящееся-в (например, знание, находящееся в душе и сказывающееся об умении читать и писать); (4) не сказываемое-о и не находящееся-в (например, конкретный человек или конкретная лошадь).

В современной литературе эта схема порой именуется «онтологическим квадратом». Означенные четыре деления традиционно трактовались, соответственно, как (1) универсальная субстанция, (2) партикулярная акциденция, (3) универсальная акциденция и (4) партикулярная субстанция. Так ее истолковывает и Ибн-Сина, с точки зрения которого эта схема будет корректной только при условии, если будет уточнено терминологическое значение «субстрата», а с ним также предлогов «о» и «в» – именно тогда мы будем иметь четкое определение «субстанции» и «акциденции». Более того, Ибн-Сина предлагает альтернативную, пятичленную схему атрибутирования / предикации, которую он считает более подходящей для осмысления категорий как предикатов.

437 Конкомитант – неотделимая акциденция: например, «белизна» (а точнее «белое») по отношению к снегу и гипсу.

438 Тело определяется как субстанция, в которой можно вообразить три измерения (длину, ширину и глубину).

439 В указанных выше дистинкциях философ избегает термина «субстрат», на основе которого Аристотель, собственно, и строит свою схему, словно подводящую читателя к дуальности «субстанция–акциденция» / «сущность–привходящее». При этом субстанцию Стагирит скорее понимает как не-акциденцию, а саму акциденцию (без четкого терминологического оформления) – как «находящееся-в-подлежащем», под которым подразумевается «то, что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» [83, с. 54]. Так субстрат фактически определяется через акциденцию. Ибн-Сина же следует в обратном направлении, сначала определяя субстрат, а через него – акциденцию и субстанцию.

440 На арабском языке словом *маўдӯ‘* обозначают также подлежащее (латинское substratum также буквально означает «под-лежащее»), которое в рамках суждения (*А* есть *В*) логики обычно называют «субъектом».

441 Здесь обозначение *Ибн-Амр* (сын Амра) служит прозвищем (*кунйӓ*) данного лица. Если же речь идет о «сыне Амра» как о его характеристике наряду с другими, то таковое уже служит универсалией.

442 Как замечает Ибн-Сина, данное здесь [вслед за Аристотелем] определение лишь разъясняет термин «акциденция», не будучи дефиницией (*хадд*) или даже подлинной дескрипцией (*расм*) [2, 1.4, с. 28]. Для обоих философов «сущее» не служит родом.

443 Начало гл. 2.1 «О соотношении (*мунāсабā*) между родами и их разделяющими (*мукассимā*) и конституирующими (*мукаввимā*) дифференциями; разъяснение этих десяти высших родов и модуса делимости сущего на них; начало рассуждения о том, что их ровно десять, что они не входят в какой-либо род и не пересекаются между собой и что нет иного [высшего] рода, помимо них» (с. 55–62).

444 Такие дифференции (см. П 1.2г) различают стоящий над данными родами род, выделяя в нем эти роды как виды.

445 У самого Аристотеля такой полный список встречается еще лишь в «Топике» [87, 1.9, с. 358], тогда как во «Второй аналитике» [86, 2.22, с. 294], «Физике» [89, 5.1, с. 163] и «Метафизике» [81, 5.7, с. 156] их только восемь (без «положения» и «обладания»). Более того, в той же «Метафизике» прочим категориям порой рядополагается «движение» [81, 7.4, с. 191], а в качестве основных категорий выделяются три – «сущность», «состояние» и «отношение» [81, 14.3, с. 356].

446 См. примеч. 488.

447 См. примеч. 520.

448 По отношению к сыну.

449 В литературе категории «где» и «когда» порой некорректно передаются как «место» («пространство») и «время». На самом же деле в аристотелевской традиции оба этих понятия – место и время – считаются разновидностями категории «количество».

450 Эта категория порой передается также термином *ля-ху* (букв. «у него»).

451 Глаголы *йаф‘аль* и *йанфа‘иль*, обозначающие две последние категории, чаще всего (в том числе у самого Ибн-Сины) предваряются частицей *’ан.* Об этой форме обозначения см. ниже, примечание 556 и соответствующий основной текст.

452 У Аристотеля говорится, что «сущее» (как и «единое») не может быть родом для вещей; о его аргументации и авиценновском отношении к ней будет сказано в Послесловии (рубрика 2.1[а]).

453 Гл. 2.2 (с. 63–66). Аристотель не затрагивает вопроса о таком отношении акциденции к девяти ее разрядам; не ставит он такой вопрос и касательно субстанции, для которой он выделяет три разряда – тело, форму и материю.

454 Гл. 2.3 (с. 66–69).

455 Подробнее о них говорится у Ибн-ат-Таййиба (см.: [151, с. 179–190]).

456 Из гл. 2.4 «О вещах, воображаемых в качестве общих для некоторых из десяти наподобие общности рода или же в качестве невходящих в эти десять» (с. 70–81).

457 Из гл. 2.4 – см. предыдущее примечание.

458 Из гл. 2.4 – см. примечание 456.

459 Видовое отличие, подразделяя род (в данном случае – «цвет» или «животное») на виды, одновременно делает его реально сущим.

460 Гл. 2.5 «Разъяснение способа [дедуктивного определения означенного] числа категорий» (с. 82–88).

461 Это два из четырех видов качества (о них будет сказано в К 2.7[а]); в цитируемом русском переводе «Категорий» Аристотеля – «претерпеваемые свойства и состояния» и «устойчивые свойства и преходящие свойства (или состояния)» [83, 8, с. 72–74].

462 Данная схема дедукции категорий была известна на латинском Западе через атрибутируемое Августину сочинение *Categoriae decem.* Автор «Исцеления»,

надо полагать, скорее имел в виду ее версию, представленную у видного багдадского перипатетика-христианина Ибн-ат-Таййиба (см.: [151, с. 198–201]) У последнего приводятся и другие классификационные схемы [151, с. 192–198]; о предшествующих Ибн-Сине схемах см. также [359; 306, рубрики 3.1 и 3.2.2].

463 В общем смысле, а не в смысле «соотнесенности / отношения» (*'иḍāфä*) как одной из десяти категорий.

464 В написанной одновременно с «Исцелением» «Книге знания» и в составленных позже «Глоссах» философ выдвигает другую классификацию девяти категорий акциденции. По ней, акциденция бывает либо (1) таковой, что для представления ее наличия в данной субстанции не требуется рассмотрения чего-либо помимо самой этой субстанции; либо (2) такой, что невозможно ее себе представить, не рассматривая другой, внешней вещи. В свою очередь, первый разряд (1) делится на две: (1.1) такую, по причине чего субстанция получает меру, делится и становится меньшей и большей, и это есть «количество»; (1.2) такую, для представления которой нет надобности рассматривать что-либо внешнее и по причине которой субстанция не становится делимой, и это есть «качество». Во второй разряд (2) входят семь категорий: «отношение», «где», «когда», «положение», «обладание», «действие» и «претерпевание» [30[6], с. 242–243; 47, с. 210–211].

465 Гл. 3.1 «О первых, вторых и третьих субстанциях и вообще о ступенях (ед. *мартабä*) универсальных и партикулярных субстанций в аспекте субстанциальности» (с. 91–95); гл. 3.2 «О первой, второй и третьей субстанции» (с. 95–102); гл. 3 «О дескрипциях субстанций и их характеристиках (ед. *хāṣṣä*)» (с. 102–111).

466 Однако отсюда еще нельзя делать вывод о том, что сам Ибн-Сина учит о родовости субстанции по отношению к трем / пяти разрядам, т. е. что она сказывается о них как о ее видах. В этом отношении показательно, что здесь же он показывает несостоятельность одного аргумента против тезиса об акциденции как рода для девяти разрядов, хотя сам философ не признает такой тезис. Примечательно и следующее свидетельство Бахманйара, словно воспроизводящее вывод учителя: подобно тому как акциденция служит конкомитантом для девяти категорий, точно так же субстанция служит конкомитантом для тела и всего прочего из подчиненного ей [109[a], с. 231].

Более того, сам Ибн-Сина, притом не только в «Исцелении», словно игнорирует вопрос о статусе субстанции по отношению к этим пяти ее разрядам, обычно обозначая их как просто «деления» (ед. *қысм*).

467 Чтобы оказаться субстанцией, вещи сначала подобает быть некоторой установленной сущностью (*зӯ мāхиййä мутақаррирä*), а затем к таковой прилагается характеристика «нахождение не в субстрате» (см. конец гл. 8.4 раздела «Теология»).

468 По самому своему определению «бытийно-необходимое» (точнее: «бытийно-необходимое-само-по-себе», сокр. «необходимое») есть нечто, которое невозможно представить не-сущим; следовательно, у такового сущность тождественна бытию, и в этом смысле можно сказать, что у него нет сущности.

469 Сходный довод Ибн-Сина выдвигает в «Теологии» (гл. 8.4). В этом пункте Ибн-Сина расходится с Аристотелем, который в «Метафизике» [81, 12.6, с. 306–307] эпитет «субстанция» (oysia) прилагает и к Первоначалу / Богу (напомним, что

обозначение «субстанция», которым передано греч. oysia, на арабский было переведено как *джаўхар*, а в цитируемых русских переводах Аристотеля – как «сущность» (реже – «суть», «что именно есть»). В этом можно видеть и скрытую полемику с Ибн-ат-Таййибом (ум. 1043) – главой багдадских перипатетиков-христиан, который (следуя типичной для арабо-христианской литературы характеристике Бога как единого по субстанции-*джаўхар*, тройственного по ипостасям-*ʼақānӣм*) в комментариях к «Категориям» Стагирита говорит о Божьей субстанции (см., например: [151, с. 224–227]).

470 Т. е. вне ума, во внешней реальности, в качестве конкретного, индивидуального объекта.

471 Данную мысль Ибн-Сина подробно обосновывает в «Теологии», рассматривая вопрос о бытии универсалий (ед. *қуллӣ*): различие между вторыми субстанциями и первыми обусловлено не самой сущностью, а способом ее бытия; универсальность присуща сущности в силу ее наличия в уме, тогда как индивидуальность свойственна ей в силу ее наличия во внешней реальности; сама же по себе сущность есть просто сущность – то, что́ приложимо ко многим объектам (гл. 5.1–5.2). Таким образом автор «Исцеления» снимает нечеткость аристотелевской классификации субстанций на первые и вторые.

472 В «Категориях» Аристотель не пользуется термином «универсалия» (греч. katholou; в цитируемых русских переводах аристотелевских сочинений – «общее»; араб. *қуллӣ*), но просто говорит о родах и видах; в диссонанс со сказанным в этом трактате о родах и видах как о вторых субстанциях, в «Метафизике» философ отрицает субстанциальность какой-либо универсалии [81, 7.14, 7.17, 8.1 и 10.2, с. 213–215, 220, 223, 256], хотя и учит здесь о субстанциальной форме, каковая универсальна!

473 Правда, в наличном тексте «Исцеления» обозначение «третьи субстанции» дается лишь в названии соответствующих двух глав (3.1 и 3.2); вместе с тем, оно фигурирует в версии этого текста, воспроизведенной у Бахманйара [109ª, с. 206], а также в авиценновском «Среднем компендиуме по логике» [73, с. 332].

474 Некоторые комментаторы, в том числе Ибн-ат-Таййиб [151, с. 229–232], трактуют высказывания Стагирита в смысле первенства по самой субстанциальности.

475 Без огласовок арабские *ʼуля* и *ʼаўля* пишутся одинаково (اولى). Обозначение *ʼаўля* соответствует «в большей мере» в русском переводе «Категорий» Аристотеля. В арабских переводах этого сочинения наряду с термином *ʼаўля* употребляется также *ʼаҳаққ*.

476 По-видимому, наличный текст соответствующего фрагмента у Бахманйара [109, с. 304] дефектен; и скорее всего в нем пропала отрицательная частица, отсюда такой его перевод: «Необходимо знать, что индивиды являются первыми субстанциями, т. е. они более всего достойны быть субстанциями и в этом смысле предшествуют остальным субстанциям. А “первые субстанции”, как ты знаешь, не могут предицироваться чему-то так, как роды предицируются тому, что им подчинено» [109ª, с. 206]. С восстановленной отрицательной частицей фрагмент передается так: «…более всего достойны быть субстанциями, но *не* в том смысле, что они предшествуют остальным субстанциям: как ты знаешь, этот второй разряд [смысла] недопустим при предицировании родов тому, что им подчинено».

477 Поскольку универсалия и есть то, что может предицироваться многим индивидам.

478 У Аристотеля фактически указывается только первый аспект [83, 5, с. 56].

479 Именно посему виды называются вторыми субстанциями, а роды – третьими [109[a], с. 206].

480 Говоря в «Категориях» о видах и родах первых субстанций как о вторых субстанциях, Аристотель обходит молчанием вопрос о статусе дифференции. О ней упоминается здесь лишь в рамках рассуждения о таких общих для всех субстанций чертах, как «не нахождение в подлежащем» и «соименная (унивокативная) предикация»: по замечанию философа, оба свойства присущи не только вторым субстанциям, но и дифференциям [83, 5, с. 58–59]. Но отсюда Стагирит не делает никакого уточнения касательно характера дифференции в плане субстанциальности–акцидентальности.

481 Интеллекты, управляющие небесными сферами, а также людские интеллекты.

482 Например, космические интеллекты.

483 Как уточняет философ, здесь под противоположностями понимаются вещи, имеющие общий субстрат, в котором они сменяют друг друга, но в котором не могут совмещаться. Если же под субстратом понимается не субстрат для акциденций, а нечто более общее, например вместилище, то у субстанции может оказаться противоположность – [в частности, огненная форма противоположна водной форме]. Вставка дана согласно версии Бахманйара [109a, с. 208].

484 Вместо пары *'ашадд–'аḍ'аф* иногда употребляются пара *'азйад–'анḳаṣ* или пара *'акṣар–'аḳалль*, и обе последние пары имеют смысл «больше-меньше». В арабских переводах «Категорий» Аристотеля чаще всего фигурирует последняя пара; в русском переводе – «бóльшая и меньшая степени».

485 Вместе с тем, добавляет Ибн-Сина, отсутствие означенной интенсивности не означает, что одна субстанция не может быть «более достойной» (*'аўля*) сравнительно с другой в отношении субстанциальности: в этом отношении, как было сказано, первые субстанции превосходят все прочие. Однако даже в данном отношении они не сильнее их, поскольку превосходство в достоинстве относится к бытию (*вуджӯд*) субстанциальности, а интенсивность – к ее сущности (*māхиййā*) [2, с. 108].

486 Данные замечания касательно означенной характеристики отражают критическое отношение Ибн-Сины к сказанному в Аристотелевых «Категориях» о том, что эта характеристика есть «главная особенность» субстанции / сущности [83, 5, с. 60].

487 Гл. 3.4 – «Начало рассуждения о количестве» (с. 112–124); гл. 4.1 – «Разъяснение о другом делении количества и об акцидентальном количестве» (с. 127–134); гл. 4.2 – «О характеристиках количества» (с. 134–143).

488 Слово *камм* (от *кам*, «сколько») чаще всего употребляется для обозначения самой категории, а производное от него *каммиййā* обычно прилагается к конкретным количествам и именно от него образуется множественное число – *каммиййāт*.

489 Т.е. части данного количества одновременно сосуществуют в означенной вещи.

490 Под «числом» понимаются натуральные числа; притом единица не считается числом (ибо она служит началом): первое число – это двоица; и каждое из чисел представляет отдельный вид.

491 В аристотелевских «Категориях» добавлено еще «место» (греч. topos; араб. *макāн*). Вслед за аристотелевской «Метафизикой» [81, 5.13, с. 164–165] имеющие положение непрерывные количества, т. е. линия, поверхность (плоскость) и тело, Ибн-Сина называет «величинами» (ед. *миқдāр, ‘изам*). Правда, в самой «Метафизике» под «величиной» (megethos) понимается просто измеримое (греч. metreton; араб. г. *масаҳа*) количество, тогда как исчислимое (греч. arithmeton; араб. г. *‘адда*) качество именуется «множеством» (греч. plethos; араб. *каср̣ā*). Непрерывное в одном направлении количество есть длина, в двух направлениях – ширина, в трех – глубина; но если таковые ограничены, то это, соответственно, линия, поверхность / плоскость и тело. Аналогичным образом, число (*‘адад*) есть ограниченное множество. У Ибн-Сины данное различение означенных количеств в плане ограниченности или неограниченности не отмечается, а длина (араб. *т̣ūл*), ширина (*‘арḍ*) и глубина (*‘умқ*), или высота (*сумк*, *самк*) употребляются как в качестве обозначений трех измерений, так и смысле линии, поверхности / плоскости и тела.

492 А по аристотелевским «Категориям», также и «слово» (греч. logos; араб. *қаўль*). В главе же о количестве в «Метафизике» [81, 5.13, с. 164–165] не упоминается ни о месте, ни о слове.

493 Аристотель никак не комментирует тот факт, что в числе разрядов количества оказывается тело – то самое, которое является главным претендентом на эпитет «субстанция», а сам Стагирит не приемлет отнесения одного и того же объекта к двум разным категориям, тем более к таким диаметрально противоположным. Ибн-Сина же указывает, что под «телом», относящимся здесь к категории количества, понимается не физическое, естественное (*т̣абī‘ī*; реже – *джаўҳарī*, «субстанциальное») тело (каковое является субстанцией), а тело математическое (*та‘лīмī*), т. е. взятое в аспекте его количества (величины) и абстрагированное от его материи.

494 Так место, собственно, и трактуется в аристотелевской натурфилософии: для воды в кувшине местом служит внутренняя его поверхность.

495 И вообще, сетует Ибн-Сина, не только здесь, но и в других местах «Категорий» Первоучитель некритически перенял некоторые «общераспространенные» (*машхӯрā*) в его время мнения [2, 3.4, с. 123].

496 В «Категориях» Аристотеля движение не считается категорией, но в его «Метафизике» оно причисляется к количеству, притом движение и время представлены здесь в качестве отдельного типа вещей, акцидетально именуемых количествами [81, 5.13, с. 165].

497 Ибн-Сина уточняет: сами по себе такие вещи представляют собой количество (многое есть число, короткое – длина), но при указанной соотнесенности – акциденциями в данном количестве [1, с. 130–132].

498 Видимо, вслед за аристотелевской «Метафизикой» [81, 5.13, с. 165].

499 Аристотель не уточняет статус данной пары как делителей.

500 Типа «разумное» – в отличие от «абстрактных» дифференций, например «разумность».

501 При выделении «человека» как вида в рамках рода «живое существо» посредством дифференции «разумное».

502 Равенство или неравенство устанавливается приложением одного количества к другому и совмещением их концов. В отношении качества не говорится «равное» или «неравное», но «сходное» (*шабӣх*) или «несходное» (*гайр шабӣх*).

503 В «Категориях» Аристотеля первые два свойства не выделены. В компендиуме Бахманйара первая характеристика не выделена; способность к измерению и отсутствие противоположности названы первичными (*’аввалиййӑ*): из первого вытекает допущение равенства–неравенства, а из второй – невозможность разных степеней интенсивности [109[a], с. 236)].

504 О видах противолежания см. К 2.9.

505 У Бахманйара фигурирует и такой довод: противоположности должны подчиняться одному и тому же роду [109[a], с. 236].

506 Если не считать указанные выше (в рубрике о самостных и акцидентальных качествах) оппозиции типа многое–немногое, большое–малое, то из указанных контрпримеров только последний разбирается в «Категориях» Аристотеля [83, 6, с. 64–65].

507 Гл. 4.3 – «Начало рассуждения о соотнесенном; ознакомление с древнейшим [его] определением (*ḫадд*) и разъяснение этого определения; краткое указание на разряды соотнесенного» (с. 143–150); гл. 4.4 – «О характеристиках соотнесенного» (с. 150–155); гл. 4.5 – «Верификация соотнесенного, которое есть категория; различие между самостно соотнесенным и соотнесенным по акциденции или по сопутствию (*ля̄зим*); характеристики соотнесенного как категории» (с. 155–164).

508 В действительности не *ḫадд*-дефиниция, как то фигурирует в названии данной главы (4.3), а – *расм*-дескрипция.

509 В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий»: «Соотнесенным называется то, о чем говорят, что то, что́ оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» [83, 7, с. 66]. В аристотелевской «Метафизике» соотнесенное вводится через примеры [81, 5.15, с. 166–167].

510 У самого Ибн-Сины такое соотнесенное в широком смысле не обозначено отдельным термином, но впоследствии в арабо-мусульманской литературе получило наименование «распространенное (*машхӯрӣ*) соотнесенное». Порой первый тип именуется «простым» (*басӣт*), второй – «составным» (*мураккаб*). Поскольку подлинное соотнесенное есть сама соотнесенность, то данная категория обозначается и как «соотнесенность / отношение», и как «соотнесенное».

511 Вообще говоря, второй соотносимой.

512 Как и в аристотелевских «Категориях», в одноименном разделе «Исцеления» эти характеристики не вполне четко выделены. Более того, соответствующий термин *ḫавӑ̄сс* (ед. *ḫӑ̄ссыййӑ*) употребляется только в связи с четвертым свойством и в названиях последующих двух глав, в которых говорится о пятой и шестой характеристиках. Нижеследующие черты, за исключением первой, указаны и у Аристотеля.

513 Напомним, что категории пересекаются только акцидентально.

514 Видимо, Ибн-Сина не приводит примеры касательно остальных четырех категорий, поскольку это не составляет труда. В «положении» – это, например, более выпрямленное и менее выпрямленное; в «обладании» – более одетое и менее

одетое; в «действии» – более режущее и менее режущее; в «претерпевании» – более режущееся и менее режущееся.

515 Букв. «равны по обратимости»; мы следовали русскому переводу «Категорий» Аристотеля [83, 7, с. 68].

516 Впоследствии именно второе обозначение закрепилось за этой характеристикой в арабо-мусульманской литературе.

517 Приводя эту характеристику [83, 7, с. 68] Аристотель говорит, что она присуща не всем соотнесенностям, а большинству их. Ведь она не приложима к таким соотнесенным, как ощущение–ощущаемое или знание–познанное, ибо здесь по своей субстанции самость знания предполагает соотнесенность с познанным и сосуществование вместе с ним, тогда как самость познанного не предполагает сего.

518 Гл. 5.1 – «Об определении качества и его первейших делениях» (с. 167–173); гл. 5.2 – «Исследование аспектов, по каковым некоторые люди делили качество на его четыре вида» (с. 174–180); гл. 5.3 – «Разъяснение сущности (*ḫaḳīḳā*) двух пар видов качества – свойства–состояния и способности–неспособности» (с. 181–185); гл. 5.4 – «Изложение возражений касательно вида способность–неспособность» (с. 186–191); гл. 5.5 – «Аффективные качества и аффекты» (с. 191–196); гл. 5.6 – «Разрешение остальных возражений» (с. 197–201).

Гл. 6.1 – «О видах четвертого рода качества» (с. 205–212); гл. 6.2 – «Разяснение статуса угла и способа его вхождения в количество, качество, положение и прчее; разъяснение статуса облика (*ḫilḳā*) и того, каким образом при имеющейся в нем составленности он оказывается видом; об остальных возражениях касательно этого рода из четырех родов» (с. 213–218); гл. 6.3 – «Разъяснение разницы между качеством и имеющим качество, соотношений между таковыми, а также акциденталии качества и ее характкристик» (с. 218–222); гл. 6.4 – «Разрешение возражения касательно пересечения некоторых видов качества с некоторыми видами соотнесенного» (с. 223–228).

519 Точнее – к дескрипции (*расм*).

520 Как и в случае с категорией «количества» (см. примечание 488), первое обозначение *кайф* (букв. «как», «какое») преимущественно прилагается к самой категории вообще, а производное от него *кайфиййā* (мн. ч. *кайфиййāт*) – к конкретному качеству.

521 Это определение, явно тавтологическое, восходит к самому Аристотелю (но, надо полагать, из пиитизма к Стагириту его имя Ибн-Сина не упоминает в связи с этим): «Качеством я называю то, благодаря чему предметы называются такими-то» [83, 8, с. 72].

522 Дополнение согласно версии «Спасения» [32, с. 155]. Как разъясняет Бахманйар, требование об устойчивости отличает категорию «качество» от категорий «действие» и «претерпевание»; требование о несвязанности с внешним – от категорий «отношение», «где», «когда» и «обладание»; требование о несоотнесенности между частями – от категории «положение»; требование о несоставленности – от категории «количество» [109ª, с. 253].

523 В цитируемом русском переводе «Категорий» Аристотеля – «устойчивые свойства» и «преходящие свойства или состояния».

524 Как и у Аристотеля, порой здесь уточняется: «естественная, врожденная» (*ṭabīʿiййā*).

525 В русском переводе «Категорий» Аристотеля – «претерпеваемые свойства» и «состояния».

526 Вместо глагола *ma̲x̲taṣṣu* / *ʾia̲x̲taṣṣu* употребляется также действит. причастие *mu̲x̲taṣṣä* / *mu̲x̲taṣṣ*.

527 В «Категориях» Аристотеля четвертый вид не обозначен конкретным термином; и здесь среди примеров не фигурируют относящиеся к числу признаки, такие как четность и нечетность: «Четвертый вид качества – это очертания и имеющийся у каждой [вещи] внешний облик и, кроме того, прямизна, кривизна и тому подобное» [83, 8, с. 75]. В этой цитате «очертанию» соответствует греч. schēma (араб. *шакль*), а внешний облик – греч. morphe (араб. *х̲ильқä*; в авиценновских «Категориях» употребляется также слово *ṣӯрä*). Комментаторы обычно трактуют термин schēma как более общий, относя morphe к одушевленным существам. У Ибн-Сины отмечается, что *х̲ильқä* сочетает в себе фигуру (*шакль*) и цвет (*ляўн*) [2, 6.1, с. 207].

528 Впоследствии в арабо-мусульманской литературе указанные виды качества получили наименования: «психические (*нафсāнийāä*) качества» (сокр. «психические», *нафсāнийāт*); «предрасположительные (*исти‘дāдийāä*) качества» (сокр. «предрасположительные», *исти‘дāдийāт*, «предрасположения», *исти‘дāдāт*); «чувственные (*маҳсӯсä*) качества» (сокр. «чувственные», *маҳсӯсāт*); «присущие количествам (*мух̲таṣṣä би-ль-каммийāт*) качества» (сокр. «присущие количествам», *мух̲таṣṣä би-ль-каммийāт*).

529 В «Метафизике» (гл. 5.14) Аристотель представляет значительно отличающуюся от изложенной в «Категориях» трактовку «качества», с иной классификацией его видов. Здесь выделены следующие четыре разряда качества: (1) дифференция (видовое отличие) сущности-субстанции (например, «двуногое» – для человека как живого существа или «без углов» – для круга как фигуры); (2) качества, имеющиеся в неподвижных вещах – в математических объектах (для чисел – линейность, плоскостность и объемность); (3) состояния движущихся сущностей (тепло и холод, белизна и чернота, тяжесть и легкость и т. п.); (4) добродетель и порок, и вообще дурное и хорошее. Далее говорится, что указанные четыре разряда сводятся к двум основным, ибо в первый входит второй, а в третий – четвертый; притом первый является главным (заметим, что в данном перечне нет параллели второму из выделенных в «Категориях» виду качества – «способность–неспособность». Более того, как указывает Ибн-Рушд [141, т. 2, с. 607–608], в седьмой книге «Физики» Аристотель, говоря о движении в отношении категорий, не упоминает об этом виде).

Как будет отмечено (П 2.4[e]), сам Стагирит четко не говорит о статусе (в аспекте субстанциальности–акцидентальности) означенных дифференций, но Ибн-Сина (как и многие перипатетики) склонен считать дифференции субстанции – субстанциями. Согласовывая две трактовки, перипатетики (в том числе Ибн-ат-Таййиб [151, с. 487–488], аль-Фараби [184, с. 99; 184[a], с. 124; 217, с. 197; 217[a], с. 181] и Ибн-Рушд [144, с. 127; 141, т. 2, с. 602–608]) полагали, что в «Категориях» говорится об акцидентальных качествах единичной субстанции, а в «Метафизике» – также и о субстанциальных качествах видовых субстанций. Автор же «Исцеления» фактически обходит молчанием вопрос об указанных расхождениях, возможно, из уважения к авторитету Стагирита.

Правда, в связи с вышеупомянутыми словами Аристотеля в «Категориях» о возможности указать и какой-нибудь другой вид качества, Ибн-Сина пишет об одном мнении комментаторов, по которому эти слова подразумевают имматериальные реалии (например, платоновские эйдосы и космические разумы), в аристотелевской «Метафизике», порой названные качествами. Критикуя это мнение, Ибн-Сина отмечает, что только омонимически термин «качество» приложим к указанным в «Категориях» свойствам и к таким реалиям [2, 6.1, с. 205–206]. Скорее всего, именно в этом духе отозвался бы философ об аристотелевском отнесении дифференций субстанции к качествам, если бы ему пришлось открыто выразить свое точку зрения на сей счет.

530 Сам Аристотель не обсуждает вопрос о принципе, по которому выделены означенные четыре вида качества.

531 Согласно первой схеме, качества бывают или (а) приобретенными (вид № **1**), или (б) врожденными / естественными; (б) врожденные – или (ба) потенциальными (вид № **2**), или (бб) актуальными; (бб) актуальные – или (ббa) проникающими вглубь (вид № **3**), или (ббб) проявляющимися наружу (вид № **4**).

Вторая схема такова. Качества бывают присущими или (а) душе, или (б) телу; (а) присущие душе – присущими или (аа) душе разумной (вид № **1**), или (аб) неразумной душе; (аб) присущие неразумной душе – присущими или (аба) активной потенции (вид № **2**), или пассивной потенции (вид № **3**); (б) присущие телу – или (ба) глубинными (вид № 3), или (бб) наружными (вид № **4**).

532 Позже, в «Спасении» [32, с. 155–156], излагается следующая схема, которую, собственно, и воспроизводит Бахманйар в своем компендиуме [109[a], с. 37–38]: качества бывают присущими количеству (это и есть вид № **4**) или не присущими ему; во втором случае оно бывает чувственным (вид № **3**) или не чувственным; если оно не является чувственным, то служит предрасположением к некоторому завершению (вид № **2**) или самим по себе завершенным предрасположением (вид № **1**).

533 Второй и третий разряды, разъясняет Ибн-Сина, порой кажутся тождественными, ибо, к примеру, вода, сделавшись воздухом, увеличится в объеме и становится более податливой; однако это не всегда так – воздух, превратившись в огонь, становится бóльшим по объему, но менее податливым (ибо воздух – более влажный, а огонь – более сухой).

534 Т. е. как окруженную двумя (тремя – в случае с телесным углом) пределами / линиями, которые завершаются одной общей точкой.

535 См. комментарии аш-Ширази в примечании 646 к разделу «Теология».

536 Для Ибн-Сины прямая и кривая линии не едины по числу, а разные в родо-видовом отношении; прямая линия не становится кривой: сама она уничтожается и появляется другая.

537 Об этих терминах см. примечание 484.

538 В девятой главе «Категорий» Аристотель ограничивается повтором сказанного об этой категории в четвертой главе, а точнее – иллюстрирующим примером (*в школе*).

539 О «месте» см. примечание 653 к разделу «Теология» и соответствующий ему основной текст.

540 У Бахманйара добавлено: к такому бытию привходит некоторая соотнесенность (*ʼиḍāфä*), поскольку одно здесь выступает в качестве носителя (*хāмиль*) и объемлющего (*хāвī*), а другое – в качестве носимого и объемлемого, подобно тому как она привходит к бытию акциденции в субстрате (*маўḍўʻ*), поскольку одно здесь является носителем, а другое – носимым [109ᵃ, с. 264].

541 Подлинное место – внутренняя поверхность непосредственно объемлющего тела; неподлинное – просто объемлющее тело.

542 Или «естественным» (*ṭабīʻī*); согласно аристотелевской физике, во Вселенной у каждого тела есть свое естественное место, к которому оно стремится. Тяжелые тела стремятся вниз, к центру Вселенной (он же – центр Земли); легкие – вверх; для воздуха естественным местом служит концентрическая оболочка, окружающая оболочку воды; для огня – последующая оболочка, которая ниже самой внутренней небесной сферы (сферы Луны).

543 См. предыдущее примечание.

544 Т. е. вообще, само по себе.

545 «Подлинная» – взятая сама по себе, чернота как таковая. Любая акциденция варьируется не в аспекте своей сущности (одна чернота не бывает в большей мере черной, нежели другая), а в аспекте своего бытия (одно тело бывает чернее другого).

546 Также и об этой категории Аристотель в девятой главе «Категорий» ничего не добавляет к сказанному о ней в четвертой главе, где он ограничивается указанием на примеры (*вчера*; *в прошлом году*).

547 В том или ином интервале времени.

548 У Бахманйара: «когда» есть бытие вещи во времени или в «теперь» [109ᵃ, с. 265]. «Теперь» (*ʼāн*) – это граница времени, аналогично тому как точка есть не часть линии, а ее граница.

549 Данный эпитет редакторы цитируемого издания авиценновского сочинения относят к Александру Афродизийскому [2, т. 1, с. 18–19 предисловия, а также примечание на с. 231]. Вместе с тем под ним может подразумеваться и аль-Фараби – указанное уточнение фигурирует в его «Категориях» (см.: [220, с. 108; 220ᵃ, с. 131]).

550 например, сидящий, стоящий. Как и в отношении предыдущих двух категорий, касательно «положения» Аристотель в девятой главе фактически ничего не говорит.

551 В отличие, например, от «положения», о котором говорилось в связи с категорией «количества».

552 Последнее входит в категорию действие–претерпевание.

553 Последнее обозначение (*ля-ху*) буквально означает «у него». Данную категорию Аристотель в девятой главе иллюстрирует примерами (обутый, вооруженный); но в третьем разделе «Категорий» (о постпредикаментах) ей посвящает отдельную главу (пятнадцатую), где приводятся разные значения этого термина (помимо выражающего собственно категорию); на сей манер о ней Стагирит говорит и в главе 4.23 «Метафизики».

554 В духе означенного высказывания Ибн-Сина выражается в «Спасении» [32, с. 156] и в «Книге знания» [30ᵇ, с. 243]. Показательно и свидетельство Бахманйара: «А что касается категории “обладание”, то [Ибн Сина] воздерживался от включения ее в число категорий» [109ᵃ, с. 266].

555 У Бахманйара фигурирует также «естественное» (*ṭабӣ‘ӣ*) [109ª, с. 266].

556 Вместе с тем Ибн-Сина не был последовательным в этом отношении, иной раз он и сам употреблял указанные обозначения (например, в «Спасении» – см.: [32, с. 156–157]).

557 Вслед за Аристотелем [83, 9, с. 79].

558 Гл. 7.1 – «О противолежащих» (с. 241–249); гл. 7.2 – «О возражениях касательно сказанного о противолежании» (с. 249–259); гл. 7.3 – «О выражении статусов (ед. *ḥукм*) и характеристик, относящихся к противоположным» (с. 260–265); гл. 7.4 – «О предшествующем и последующем» (с. 265–273).

559 В «Категориях» Аристотеля фактически отсутствует определение противолежания.

560 Эта часть определения фигурирует в аристотелевской «Метафизике» [81, 5.10, с. 159], но только применительно к одному разряду противолежащих.

561 Араб. *таḳābуль аль-’иджāб ва-с-сальб*, *таḳабуль аль-’исбāт ва-н-нафй* (как и в других разрядах, слово *таḳābуль* может опускаться); сами такие противолежащие – *муджибā* и *сāлибā* (*маслӯбā*), *сāбит и манфӣ*. Когда же речь идет не о собственно терминах, а о суждениях («Тело – белое»; «Тело – не-белое»), то обычно употребляется обозначение *таḳābуль ат-танāḳуд* («противолежание как противоречие»); сами противоречащие друг другу вещи – *наḳыдāн* (ед. *наḳыд*). Порой противоречие / контрадикторность прилагают и в отношении терминов.

562 Араб. *таḳābуль аль-мудāф*, *таḳābуль аль-’удāфā*, или *таḳабуль ат-тадайуф*. Сами соотнесенные – *мудāф*, *мутадāйифāн*.

563 Араб. *таḳābуль аль-малякā* (или *аль-ḳынйā*/*ḳунйā*) *ва-ль-‘адам*. Отметим, что слово *‘адам* обозначает не только лишенность, но и небытие вообще.

564 Араб. *такабуль ат-тадāдд*; сами противоположные (противоположности, контрарные) – *дыддāн* (ед. *дыдд*), *мутададдāн* (ед. *мутадāдд*).

565 Таковое прилагается к ним как неотделимый конкомитант (*лāзим*), но не как конституент (*муḳаввим*) [109ª, с. 342].

566 В самом тексте Ибн-Сины схема деления не совсем четко обрисована.

567 Если человек становится слепым, то он не может вновь стать зрячим.

568 Притом такое недопущение может быть связано с тем, что данная вещь неотделима от предмета, как в случае с белизной по отношению к снегу.

569 У самого Ибн-Сины сказано: в «Категориях».

570 Как явствует из авиценновских слов в начале гл. 3.6 раздела «Теология», автор собирался дать обоснование четырехчленного деления, [более соответствующего метафизическому толкованию противолежания], но, судя по наличному тексту «Исцеления», это намерение осталось нереализованным.

571 Поэтому данной трактовке в разделе «Категории» из сочинения «Исцеление» не вполне соответствует приведенное Бахманйаром (в связи с толкованием «противолежания» в «Категориях») разъяснение «лишенности» (в цитируемом переводе – «небытия») как того, что может иметься в роде (например, разумность по отношению к ослу), в виде (как бородатость у женщины) или в индивиде (безбородость у мальчика) [109ª, с. 41]. Автор «Исцеления» такие лишенности относит к метафизическому ее толкованию в физике и метафизике, а не в логике / «Категориях» [2, 7.1, с. 246–247]. О лишенности см. также гл. 7.1 раздела «Теология».

572 Примечательно, что в разделе «Общая физика» того же «Исцеления» покой характеризуется как лишенность движения [10, 2.4, с. 108–111], а в «Книге знания» зрение–слепота (как хрестоматийнный для аристотелевской традиции пример обладания–лишенности) уступает место движению–покою [30б, с. 256]. Но в последней книге, заметим, о противолежании речь ведется именно в части по метафизике / теологии.

573 У Бахманйара добавлено: и привходят они к субстрату не так, как привходят к материи человечность и лошадность, а так, как теплая смесь и смесь холодная [109а, с. 343].

574 Выдвижением такого условия Ибн-Сина отходит от позиции Аристотеля [83, 11, с. 86], согласно которой противоположности необходимо принадлежат к одному и тому же роду, либо к противоположным родам (например, справедливость и несправедливость, соответственно входящие в роды «добродетель» и «порок»), или же они сами служат родами, не принадлежа к какому-либо роду (как в случае с благом и злом). Как полагает Ибн-Сина, здесь у Аристотеля термины взяты в их широко распространенном смысле, а не подлино философском. Сам автор «Исцеления» оппозицию «добро–зло» относит к обладанию–лишенности [2, 7.3, с. 260–265; см. также гл.7.1 «Теологии»].

575 Аристотель же учит о возможности наличия промежуточного у обладания–лишенности, как в случае с равенством и неравенством (в смысле лишенности равенства) применительно к неносителям равенства: не всё есть или равное, или неравное [81, 10.4, с. 261]: как разъясняет Ибн-Рушд, о белом (взятом как белом, т. е. с качеством белизны) ложны оба (относящиеся к количеству) описания «равное» и «не-равное» [141, т. 3, с. 1314]. Но здесь, по замечанию того же Ибн-Рушда, речь идет о псевдопромежуточном, ибо противолежание прилагается к не свойственному ему носителю.

576 Вкратце об этом говорится и в гл. 7.1 «Теологии». Здесь отмечается, в частности, что у одной и той же вещи может быть лишь одна противоположность.

В «Книге знания» [30б, с. 257], как и у Бахманйара [109а, с. 344], указывается следующее отличие контрарности от оппозиции обладания–лишенности: у обеих дуальностей имеется своя бытийная причина (например, для белизны – одна, для черноты – другая), тогда как у лишенности нет такой бытийной причины: для таковой причиной служит именно отсутствие, лишенность причины обладания (так, причина покоя – это отсутствие причины движения).

577 Соответственно: предшествующее (первее) – *мутақаддим*, последующее – *мута'аххир*. Наряду с парой *тақаддум–та'ххур* порой употребляется *сабқ–люхӯқ* (действит. причастие: *сӑбиқ–лӑхиқ*); *қаблиййӑ–ба'дийӑ* (от *қабль*, «до» и *ба'д*, «после»).

578 Вместо *мартабӑ* встречаются однокоренные *рутбӑ* и *тартӣб*.

579 Или: по совершенству (*би-ль-камӑль*); по превосходству (*би-ль-фадл*). Иногда сочетаются два / три термина, например *би-ш-шараф ва-ль-камӑль*.

580 Или: по причине (*би-ль-'иллӣ*). Вместо *'иллӣ* порой фигурирует *сабаб*.

581 Во всех шести обозначениях вместо частицы *би* («по») часто употребляется *фӣ* («в»). В сочетаниях с именем действия (но не с действит. причастием) конструкция «по…» может заменяться формой прилагательного, как то: временно́е

(*замāнӣ*) предшествование–следование, причинное / каузальное (*ʻиллӣ*), самостное (*ẕāтӣ*).

582 Первый (прав. 632–634) и второй (прав. 634–644) руководители мусульманской общины после смерти пророка Мухаммада. Ибн-Сина воспроизводит доминирующее в мусульманской культуре представление об указанной их иерархии.

583 Когда за начало отсчета может браться или предстоятель-имам, или входная дверь в мечеть.

584 В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий»: «данные вместе». В арабском переводе – просто *маʻан* / «вместе».

585 «Данное Аристотель выделяет как самостоятельное только в «Категориях», посвящая ему здесь отдельную главу (тринадцатую) и различая в нем два разряда – по времени и по природе.

586 Как это ни странно, но в самих «Категориях» Аристотель фактически не соотносит указанные разряды движения с изменениями в соответствующих категориях (здесь лишь превращение обозначено как изменение в качестве); об этой связи он говорит в «Физике» (гл. 5.2) и «Метафизике» (гл. 11.12). Помимо раздела «Категории» в авиценновском «Исцелении» этот вопрос обсуждается в разделе «[Общая] физика» [10, гл. 2.2–2.3], но не в разделе «Метафизика».

587 См. предыдущее примечание.

588 Посредством категорического суждении мы решаем, является ли какая-нибудь вещь такой-то вещью (например, «Человек есть смертный») или не является такой-то вещью. Пример условно-соединительного – «Если солнце взойдет, то наступит день»; пример условно-разделительного – «Число есть или четное, или нечетное».

Та часть категорического суждения, о которой что-либо утверждается (в данном примере – «человек»), называется «субъектом» (*маʼӯдӯʻ*), а та его часть, которая утверждается или отрицается (в нашем примере – «смертное), называется «предикатом» (*маḥмӯль*). В условных суждениях аналогичные части именуются «антецедентом» (или «основанием», «предыдущим»; *мукаддам*; в указанных примерах – «если солнце взойдет», «число четное») и «консеквентом» (или «следствием», «последующим»; *тāлӣ*; в указанных примерах – «наступит день»; «число нечетное»; в разделительном антецедент и консеквент взаимозаменяемы).

589 Субъект второй посылки (в данном примере – Сократ), который становится субъектом заключения, называется «меньшим термином» (*ḥадд ʼаṣгар*), а предикат первой посылки («смертен»), который становится предикатом заключения, называется «бóльшим термином» (*ḥадд ʼакбар*). Суждение, содержащее больший термин – «бóльшая (*кубрā*) посылка», содержащее меньший термин – «меньшая (*ṣугрā*).

590 О материи / посылках и соответствующих пяти разрядах силлогизма будет сказано в следующей рубрике. В аспекте формы силлогизм делится на (1) категорический (соединительный; *иḳтирāнӣ*, *ḥамлӣ*), состоящий из категорических посылок; и (2) исключительный (*истиṢнāʼӣ*; или условно-исключительный, *шарṭӣ истṢнāʼӣ*), с условной большей посылкой, соответственно которой он подразделяется на (2.1) условно-соединительный (*шарṭӣ муттаṣыл*) и (2.2) условно-разделительный (*шарṭӣ мунфаṣыл*). Далее, каждый из этих типов имеет свои фигуры и модусы. У категорического силлогизма есть четыре фигуры

(ед. *шакль*), отличающиеся расположением среднего термина в посылках (в схеме S обозначает субъект заключения, меньший термин; P – предикат заключения, больший термин; M – средний термин). Первая: M–P, S–M, S–P; вторая: P–M, S–M, S–P; третья: M–P, M–S, S–P; четвертая: P–M, M–S, S–P.

591 гл. 9.21 «О законодательных (*фиқхиййа*) и рассудительных силлогизмах» (с. 555–560) соответствует гл. 2.23 в «Первой аналитике» Аристотеля; гл. 9.22 «Об индукции» (с. 561–567) – гл. 2.23; гл. 9.23 «Об аналогии» (с. 568–572) – гл. 2.24; гл. 9.24 «О показателе, знаке и физиономике» (с. 573–580) – гл. 2.27.

592 Тезис о подвижности верхней челюсти у крокодила – ошибка античной / аристотелевской зоологии, в «Историю животных» Аристотеля [98, 1.50, с. 86] попавшая прямо из «Истории» Геродота (II, 68) (см.: 98, примеч. 58).

593 О них см. ниже, К 3.2[6].

594 Тезис о получении первичных положений через индукцию философ обещает рассмотреть позже, подразумевая, скорее всего, гл. 3.5 в разделе «Доказательство». Здесь Ибн-Сина несколько корректирует аристотелевский взгляд на индукцию, согласно которому этот метод способен установить первые принципы науки и включает в себя не только генерализацию / обобщение, но и формальный силлогизм. Так, по Аристотелю [85, 2.23, с. 247–248], суждение «Всякий долгожитель имеет мало желчи» служит выводом в силлогизме, где в качестве большой посылки выступает суждение «Все лошади, мулы, люди и т. п. имеют мало желчи», а в качестве малой «долгоживущие животные – это лошади, мулы, люди и т. п.»

С авиценновской же точки зрения, достоверность знания, т. е. его всеобщий и необходимый характер, не обеспечивается ни чувственным компонентом процедуры индукции, ни рациональным, ни комбинацией их обоих [5, 1.9, с. 98]. Индукция не может обосновывать универсальные положения, но только посредством чувства она способна содействовать восстановлению (г. *наббаха*) такового в уме [5, 3.5, с. 223].

На место индукции как способа утверждения исходных начал науки приходит *таджриба*, «[методический] опыт». В этом методе, как в случае с индукцией, присутствуют оба компонента – и чувственный, и рациональный. Также и здесь наблюдение за регулярно повторяющимися явлениями не выявляет непосредственных каузальных связей. Тем не менее в методическом опыте подразумевается, что на эту каузальность указывает сама регистрируемая регулярность происходящих явлений (например, притяжение магнита к железу или как скамония выводит из организма избыточную желчь), притом такая регулярность, которая связана с сущностным (*зāтӣ*, *ṭабӣʿӣ*) аспектом данного явления, ибо только сущностное может повторяться регулярно. Таким образом методический опыт способен вести к универсальным принципам наук, основанным на чувственном [5, 3.5, с. 223–224]. Подобное понимание опыта, изложенное в «Исцелении», предвосхищает индуктивную логику и научный метод, возникшие в Европе Нового времени (см.: [125; 126; 326, p. 47–52]).

595 В каламе же и фикхе в смысле «аналогии» употребляется *қыйāс* – тот самый термин, которым у Ибн-Сины (и в фальсафе вообще) обозначается умозаключение дедуктивного типа, силлогизм.

596 Например, в фикхе методом аналогии (*қыйāс*) наркотики объявляются запретными на основе аналогии с вином, запрещенным по Корану. В «Спасении» дается такой пример: «Мир создан (*муҳдаṣ*), ибо он, будучи составным телом, схож с домом; дом же создан; следовательно, мир создан» [32, с. 107–108].

597 Этим методом доказываются, например, некоторые атрибуты Бога. Так, в отношении видимых / наблюдаемых существ (людей) наличие знания непременно предполагает наличие у них и жизни, поэтому из наличия знания у Бога можно заключить, что Ему также присуща жизнь.

598 Силлогизм первой фигуры.

599 Силлогизма третьей фигуры.

600 Греч. enthymema, арабиз. *'инṣӯмāмā*. Об энтимеме (или энтимемическом силлогизме, араб. *қыйāс ад-дамāр*, *қыйāс 'идмāрӣ*) и последующих ее разновидностях Аристотель говорит не только в «Первой аналитике», но и в «Риторике»; соответственно, они рассматриваются и в одноименном разделе логической части «Исцеления»; изречение / афоризм (*ра'ӣ*) выделено именно в «Риторике», а в «Спасении» и компендиуме Бахманйара оно рядополагается другим несиллогическим-околосиллогическим методам, упомянутым в «Силлогистике» [32, с. 108–109; 109[a], с. 143, здесь *ра'ӣ* переведено как «взгляд»].

601 См. конец предыдущего примечания.

602 Термин *далāль* прилагается и к одной из двух разновидностей аподиктического доказательства – «есть» (*'иннӣ*; см. К 3.3[6]). Кроме того, так порой обозначается силлогизм вообще, а также средний термин в силлогизме.

603 У Аристотеля нет такой схемы; и о посылках того или иного силлогизма он обычно говорит без детализации / классфикации.

604 Аристотель обычно выделяет три типа силлогизма – аподиктический (доказывающий), диалектический и эристический (см., например: [87, 1.1]); в трактате «О софистических опровержениях» наряду с эристикой фигурируют также софистика и пейрастика (испытывание; араб. *имтиҳāн*) [88, 1.11]. От собственно испытующего (*имтиҳāнӣ*) силлогизма Ибн-Сина отличает разоблачающий, «противодействующий» (*'инādӣ*) силлогизм – см. примечание 607.

605 В близкой версии, данной в «Спасении» и компендиуме Бахманйара, аподиктический силлогизм характеризуется как правильный (*ṣаҳӣҳ*) силлогизм; диалектический и софистический – как убеждающий (*'иқнā'ӣ*); софистический – как порочный (*фāсид*) [32, с. 8–9; 109[a], с. 16]. Последний ненадежен не только со стороны материи – посылок, но и формы – самой процедуры вывода.

606 В разделе «Диалектика» [6, 1.1, с. 14; 1.5, с. 48–50], развивая соответствующие положения аристотелевской «Топики» [87, 1.2], Ибн-Сина указывает на следующие аспекты пользы от диалектики.

Во-первых, для упражнения (*иртийāд*) ума. Ибо посредством диалектических методов тренируется способность аргументировать за или против любого тезиса.

Во-вторых, для дискуссии (*мунāẓарā*). Если каждая из двух спорящих сторон внимательно вглядывается в аргументы другой стороны, то в конце концов через это обе они могут выйти и на истину.

Кроме того, с помощью диалектических методов можно заставить замолчать дилетанта, который притязает на ученость и ум которого не в силах постичь истины путем аподиктического доказательства: в обращении с ним привлекаются

распространенные / похвальные положения, принятие которых он считает необходимым.

В-третьих, для утверждения полезных для общества религиозных положений (*ʻақāʼид*), особенно трех фундаментальных – о едином Творце, о пророческих миссиях и о потусторонней жизни. Ведь широкая публика не способна внять аподиктическим доказательствам в пользу таковых, но в их истинности можно ее убедить с помощью диалектики, апеллирующей к распространенным, общепринятым суждениям.

Равным образом, посредством диалектики отстаиваются означенные догматы, когда возникают какие-нибудь сомнения в их истинности, а также опровергаются неполезные для общества воззрения.

В-четвертых, для собственно философии диалектика полезна и в следующем деле. Изучающие частные науки (например, геометрию, медицину, физику и им подобные) должны принимать без доказательства начала этих наук (ибо начала одной науки обосновываются в другой, а начала всех наук в конечном счете обосновываются в первофилософии (метафизике-теологии). Но это обычно не удовлетворяет их. Тогда души таковых можно пока успокоить, утвердив данные начала с помощью диалектических умозаключений.

607 Как пишет философ в разделах «Диалектика» и «Софистика», от софистического силлогизма может быть польза только в случае, когда с его помощью можно испытывать (*имтиҳāн*) претендента на ученость, и такой силлогизм называется испытывающим (*имтиҳāнӣ*), или когда благодаря ему дается отпор невежде, дабы люди знали правду о нем, и такой силлогизм называется противодействующим (*ʻинādӣ*). Во всем остальном такие силлогизмы вредны; но их следует изучать, дабы их избегать. Полученные на их основе выводы дают схожее с достоверным убеждение, как в случае с диалектическими силлогизмами.

В собственном смысле слова софист есть тот, кто оперирует посылками, схожими с необходимо-принимаемыми, дабы показаться философом / мудрецом (*ҳакīм*), аподиктиком (*мубархин*), а препирающийся (*мушāгиб*, *мумāрӣ*), [эристик (греч.)] – тот, кто оперирует псевдораспространенными посылками, стремясь походить на диалектика и домогаясь мнимой победы в споре [6, 1.5, с. 44–48; 7, 1.1, с. 5–7].

608 Схожее толкование излагает и Ибн-Рушд в трактате «О соотношении философии и религии», добавляя, что первый метод присущ философам / фалясифа, второй – мутакаллимам, а третий адресован широкой публике [139, с. 555].

609 Аристотель не детализирует эти посылки.

610 В «Указаниях и напоминаниях» положения этого типа включаются в более широкий разряд – «наблюдательные» (*мушāҳадāт*), куда входят также данные интроспекции (например, наше знание о том, что у нас есть мышление, страх или гнев, а также осознание / чувствование своей самости и ее действий) [34, с. 124; 34[a], с. 269[*]]. Впоследствии вторая подгруппа получила обозначение *вуждāнийāт*.

611 Порой сокращенно: *фиṭрийāт*.

612 Впоследствии в авиценизирующей логике утвердился именно этот шестичленный перечень. Как будет сказано ниже, достоверными посылками могут выступать и некоторые эстимативные (*вахмийāт*) – те, что связаны с чувственными

предметами. Сам Ибн-Сина относит таковые к первичным, но порой их выделяют в самостоятельный разряд, седьмой.

613 Ср. с аристотелевской «Топикой» [87, 1.1 и 1.14].

614 У Аристотеля – правдоподобные (греч. ed. to endoxon).

615 Порой этот разряд подразделяется на два: (1) «нравственные» (*ḫульқыййāт*), например, одобрение щедрости или храбрости; (2) «эмоциональные» (*инфиʻāля̄т*), связанные с чувствами милосердия, стыда и т. п. Некоторые еще выделяют (3) «обычаи» (*ʻāдийāт* / *ʻāдāт*), как в случай с правилами приветствия.

616 В «Указаниях и напоминаниях» [34, с. 129; 34ª, с. 272) сказано: философские науки (*аль-ʻулӯм аль-ḫикмийā*) и истинные религии (*ад-дийāнāт аль-ḫақы̄қыййā*). Здесь, надо полагать, прежде всего подразумевается учение религии о Боге и ангелах.

617 Порой с добавлением: *гайр аль-мутаʻаққаб*, «не проверенный». Наряду с *би-ḫасаб бāдӣ ар-раʼй* встречается также *би-з-зāхир.*

618 Эту максиму порой возводят к пророку Мухаммаду, но с дополнительным разъяснением самого Пророка, согласно которому помощь обидчику должна состоять в удержании его от дальнейшего учинения несправедливости. В таком толковании максима будет подлинно распространенной / похвальной, а не кажущейся.

619 Из гл. 1.5 раздела «Доказательства» – «О вопросах (*маṭāлиб*) и связанном с ним» (с. 68–71); данный фрагмент соответствует гл. 2.1 аристотелевской «Второй аналитики».

620 Араб. *халь аш-шайʼ маўджӯд ʻаля̄ аль-ʼиṭлāқ*.

621 Араб. *халь аш-шайʼ маўджӯдᵘⁿ каз̲ā̄ ʼаў ляйса маўджӯдᵃⁿ каз̲ā̄.*

622 Гл. 1.7 раздела «Доказательство» – «Об абсолютном доказательстве, его двух разрядах, один из которых составляет доказательство “почему”, другой – доказательство “есть”, именуемое также показателем (*далӣль*)» (с. 78–84). Об этих двух типах доказательства Аристотель говорит в гл. 1.13 и 2.8 «Второй аналитики».

623 Или «доказательство причины», «причинное доказательство»; др. араб. версии: *бурхāн аль-лимм*, *аль-бурхāн аль-лиммӣ*, *бурхāнᵘ лиммⁱʸʸ*.

624 Или «доказательство бытия», «бытийное доказательство»; др. араб. версии: *бурхāн аль-ʼинн, аль-бурхāн аль-ʼиннӣ, бурхāнᵘ ʼиннⁱʸʸ*.

625 Вставка согласно «Книге знания» [30ª, с. 109]; в «Спасении» причинное доказательство охарактеризовано как абсолютное (*муṭлақ*) доказательство [32, с. 126].

626 Версия «Книги знания»: в общем, всякое доказательство является доказательством *почему*, если под *почему* понимать причину убеждения или утверждения, ибо средний термин в любом силлогизме служит причиной доверия к заключению. Но здесь под *почему* подразумевается не такая причина: не *почему* ты это сказал, а причина бытия вещи таковой, какова она есть.

Часто бывает так, что доказательство может установить *почему ты это сказал*, и мы узнаем, что сказанное тобой существует, но еще не знаем, по какой причине сие так. Например, если кто-нибудь скажет: «Там-то горит огонь», то ты его спросишь: «Почему ты так сказал?», на что он ответит: «Потому что там дым». Таким образом он ответил на вопрос: «Почему ты так сказал?» – и обосновал, что там имеется огонь, но он не обосновал и не объяснил, почему там возник огонь, по какой причине. Наличие – это и есть средний термин: он при-

вел к бытию огня, потому что ты узнал, что огонь существует. Однако он не привел к причине бытия, дабы ты узнал, почему огонь наличествует там.

Если же кто-нибудь скажет, что такая-то вещь там-то горит, и ты спросишь: «Почему ты это сказал?» и он ответит: «Потому что там есть огонь, и везде, где есть огонь, что-либо горит», то здесь мы имеем ответ и на вопрос о причине суждения, и на вопрос о причине бытия. Таково отличие между первым, «доказательством *почему*», и вторым, «доказательством *есть*» [30ª, с. 99*].

627 В «Книге знания» отмечается, что на таком условии настаивают логики (из перипатетической школы) [30ª, с. 99; см. также: 34ª, с. 290]. Вместе с тем, заметим, у Бахманйара выражающая это условие фраза фигурирует в самом определении причинного доказательства (!) [109ª, с. 165].

628 О других модусах употребления термина *далīль* см. К 3.1д.

629 По свидетельству аль-Джурджани, «доказательство *почему*» порой называют заключением от причины к следствию / причиненному, а «доказательство *есть*» – заключением от следствия к причине [122, № 346 – ст. *Бурхāн*].

630 Из двух глав «Доказательства: 2.6 – «О предметах наук, их принципах и проблемах…» (с. 155–161) и 1.12 – «О принципе доказательства» (с. 110–116). Ср. гл. 1.7, 1.10 и 1.11 аристотелевской «Второй аналитики».

631 У Аристотеля – род [86, 1.10, с. 274], род как подлежащее [86, 1.7, с. 271].

632 Вставка – согласно версии «Спасения» [32, с. 135].

633 Порой вместо *ʾaʿрāд* фигурирует *лявāҳиқ*, вместо *зāтиййā* – *ҳāççā* (не путать с собственным как одним из пяти предикабилий!).

634 Т. е. это свойства, для чьей атрибуции объекту нет нужды ни в предварительном приложении к нему другой вещи, [как при включении в более широкое понятие], ни в его последующем становлении чем-то иным, [более частным]. Например, в отношении животного мужескость или женскость, переход из одного места в другое по свободному выбору принадлежат ему самому по себе; занятие же определенного места в пространстве, движение или покой прилагаются к нему не как животному, а поскольку оно представляет собой тело; разумность – поскольку оно стало человеком [32, с. 494; 48, с. 232].

635 Вставка – согласно версии «Спасения» [32, с. 135].

636 Или «достоверными» (*йақы̄ниййāт*), по версии «Спасения» [32, с. 138]. У Аристотеля – аксиомы.

637 У Аристотеля – «предположения» (греч. ед. hypothesis). К таковым Стагирит относит и определения / дефиниции.

638 Мы следуем терминологии, принятой в цитируемом русском переводе аристотелевской «Второй аналитики».

639 Аристотелевское сочинение традиционно именовалось «Physikē akroasis» («Слушание [по] физике», т. е. лекции о физике / природе); араб. *ас-Самāʿ аṭ-ṭабī̄ʿī̄*.

640 Из гл. 1.1 «Разъяснение пути постижения природных [вещей] исходя из их принципов» [10, с. 7–12].

641 Вставка – согласно версии «Спасения» [32, с. 189]. Аристотель не определяет объект (соответственно и предмет) данной дисциплины согласно науковедческой концепции, изложенной им во «Второй аналитке»; для него физика есть наука о природе и связанных с ней вещах.

642 См. авиценновское обоснование бытия души в начале раздела «Психология».

643 Из гл. 1.2 «Перечисление принципов природных [вещей] на манер постулирования (*муҫāдарӓ*, *ваḍ ʻ*)» [10, с. 13–21]. Отчасти данная глава соответствует гл. 2.3 аристотелевской «Физики».

644 Подробнее на определении тела и установлении его сущности Ибн-Сина останавливается в гл. 2.2 раздела «Теология».

645 Внешние же принципы (действователь и цель), как будет сказано в следующей главе, более подобает именовать причинами (ед. *ʻиллӓ*) [10, с. 25].

646 См. примечание 844.

647 Версии чтения: *хайӯля*, *хаййӯля*, *хуйӯля*; как и рус. «гиле» – от греч. hylē. Синонимично с ним Ибн-Сина часто употребляет термин *māддӓ*, «материя».

648 Возможно, речь идет о форме телесности и последующих формах, соответственно.

649 Ибн-Сина оговаривает, что здесь «субстрат» – совсем не тот, о котором было сказано [в «Категориях»], в связи с определением субстанции [как сущее не в субстрате] (см. К 2.2[6]), ибо гиле никогда не служит субстратом в том смысле.

650 В оригинале: *кулли-хā*, «для всех них (форма)».

651 Обозначение *ʼусṭукусс* (подобно рус. «стихия») – от греч. stoicheion; имеются и другие версии чтения арабского термина – *ʼусṭукс*, *ʼисṭақыс*, *ʼисṭақс* и др.

652 В составе живого тела элемент обозначается также словом *рукн* (см., например: [10, 1.12, с. 57; 17, 1.2, с. 10]).

653 Делая сущим.

654 Ниже, в гл. 1.10, уточняется, что в отношении естественных объектов «действователь» обычно трактуется в смысле принцип движения (*харакӓ*) другого, взятого как другого, притом под «движением» понимается всякий переход из потенции в акт в данной материи; но если действующий принцип рассматривается по отношению не к естественным объектам, а к самому бытию (*вуджӯд*), то он будет более общим понятием: действующей причиной оказывается всякая причина бытия иного, взятого в качестве иного и не в качестве цели [10, с. 48–49]; уточнение типа «взятое как другое» подразумевает случаи, когда, например, врач лечит самого себя – он лечит себя не как врача, а как больного. О различии в трактовке действующей причины в физике и метафизике говорится также в начале гл. 6.1 раздела «Теология».

655 В «Спасении» сказано: для возникновения меча принципом служит не лишенность, которая заключена в куске шерсти, а та, каковая связана с брусом железа [32, с. 197].

656 Версия «Спасения» добавляет: если в материи-*māддӓ* имеется данная лишенность, то она – гиле (*хайуля*), а при наличии в ней формы – субстрат (*маʼӯдӯ ʻ*); так что [материя] словно представляет собой гиле для отсутствующей (*маʻдӯмӓ*) формы, которая еще потенциальна (*би-ль-қуввӓ*), и субстрат для формы, которая уже наличествует в действительности (*би-ль-фиʻль*) [32, с. 197].

657 Такое рассуждение фигурирует в гл. 1.9 аристотелевской «Физики»: «…ни форма не может домогаться самой себя, ибо она [ни в чем] не нуждается, ни [ее] противоположность (ибо противоположности уничтожают друг друга). Но домогающейся оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского и безобразное – прекрасного, с той разницей, что [домогается] не безобразное само по себе, но по совпадению, и женское –также по совпадению» [89, с. 80].

658 Так обозначена гл. 1.3; но в этой главе говорится лишь об общности трех внутренних принципов (материи, формы и лишенности). Само рассуждение об общности с ее двумя типами начинается в предыдущей главе; там говорится и об общности двух внешних принципов (действующего и целевого).

659 В восьмой книге «Теологии» обосновывается мысль о Боге («Бытийно-необходимом») как и общим действующим принципом, и общим целевым.

660 Таковы, соответственно, тела подлунной области и области надлунной (включая саму сферу Луны).

661 В гл. 9 и 14 раздела «Возникновение и уничтожение».

662 О ней как нововведении.

663 Араб. *ṭабӣ‘ӓ*; греч. physis.

664 Правда, Ибн-Сина тут же делает отступление, посвящая последующую, четвертую главу критике учений Парменида и Мелисса о принципах бытия. Об этих учениях говорится в гл. 1.2–1.3 аристотелевской «Физики».

665 Рассуждение о природе занимает три главы: пятую – об определении (*ма‘рӣф*) природы, шестую – об отношении (*нисбӓ*) природы к материи, форме и движению, седьмую – о терминах, производных от слова «природа». Последняя глава не отражена в данном компендиуме. Эту проблематику Аристотель разрабатывает во второй книге «Физики».

666 См. гл. 9.2 «Теологии». В разделе «Доказательство» говорится, что первофилософия устанавливает отделенную [от материи] (*муфӓрикӓ*) действующую причину, каковая есть чистое благо (*хайр маḥд*) и чистый разум (*‘ақль маḥд*), а также первую целевую причину, каковая есть чистое бытие (*вуджӯд маḥд*) [5, 2.9, с. 178].

667 Скрытая полемика с Аристотелем, по которому «пытаться доказать, что природа существует, смешно, ибо очевидно» [89, 2.1, с. 83].

668 См. гл. 2.3 «Теологии».

669 В цитируемом русском переводе «Физики»: «…некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению» [89, 2.1, с. 82]. В «Метафизике» Аристотель дает такое определение: «…природа… в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом» [81, 5.4, с. 150].

670 Ср. с русским переводом в предыдущем примечании.

671 См. примечание 665.

672 В гл. 2.1 «Общей физики» [89, с. 83].

673 В седьмой главе рассматриваются производные от «природы» термины; в восьмой – об общности между физикой и математикой (параллель – гл. 2.2 аристотелевской «Физики»); в девятой – какая из причин, [материя или форма], больше всего интересует физика (критика обеих крайностей); в десятой – о разъяснении (*ма‘рӣф*) каждой из четырех причин в отдельности (содержание этой главы фактически воспроизводится в пятой книге «Теологии»).

674 Гл. 1.11; араб. *Фӣ мунӓсабӓт аль-‘иляль*.

675 В гл. 6.5 «Теологии».

676 Разряд выделяется через собственное (*хӓṣṣӓ*), а не дифференцию (*фаṣл*).

677 Делать сущим.

678 Согласно «Спасению» [32, с. 521–522] и компендиуму Бахманйара [109[а], с. 325–326; дополнения от него даются в угловых скобках], для тела ближними причинами служат гиле и форма, <но гиле – через посредство формы. В отношении же акциденций ближней причиной является субстрат; и дело здесь обстоит иначе, чем в случае с гиле и формой, ибо акциденция служит отдаленной составного, а субстрат – ближней>.

Действователь служит причиной или по отношению к одной только форме, или по отношению и к форме, и к материи, а через посредство причиненного им из этих двух – причиной для составного.

Цель служит причиной для выступления (*каўн*) действователя в качестве причины для бытия (*вуджўд*) формы, каковая является причиной для бытия составного.

Действователь и приемлющее могут предшествовать причиненному по времени, но форма никогда так ему не предшествует.

679 Гл. 1.12 «О делениях модусов (*ʾаḳсāм ʾаḥвāль*) причин»

680 В «Книге знания» эта пара обозначена как реальная (*ḥаḳыḳā*) и метафорическая (*маджāз*) [30[б], с. 264].

681 «Скамония» (араб. *саḳамӯнийā*; научное название convolvulus scammonia) – растение, смола из корней которого употреблялась как слабительное средство; самостным образом она выводит из организма избыточную желчь, а та оказывает согревающее действие.

682 Свод обрушивается самостно под действием присущей ему силы тяжести.

683 См. примечание 102.

684 В живом теле органы возникают из смесей (ед. *ḫилṭ*; таковых четыре – кровь, слизь, желтая желчь и черная желчь), а смесь – из четырех первоэлементов (ед. *рукн*; земля, вода, воздух и огонь); об этом говорится в разделе по зоологии (см.: [17, 1.2, с. 10]).

685 Из гл. 1.13 и 1.14, соответствующих гл. 2.4–2.9 аристотелевской «Физики». В значении «случайность» Ибн-Сина употребляет как слово (*иттифāḳ*) «[Случайное] совпадение»), так и слово *баḫт* («[случайное] везение»). В арабском переводе «Физики» и тем, и другим словом передается греч. tychē; идущий с ним в пару термин to automaton («самопроизвольность, спонтанность») переводится выражением *тильḳā' ан-нафс* (см.: [89[а], т. 1, с. 111 и сл.]).

686 Одни вовсе отрицают случайность в мире, другие полагают ее основной причиной; среди последних Ибн-Сина называет Демокрита и других представителей его атомистической школы, а также Эмпедокла и его последователей.

687 У Бахманйара добавлено: и вообще, представление о [случайном] совпадении (*иттифāḳ*) объясняется неполнотой знания о причинах. Если бы кто-то мог обьять своим познанием Вселенную, так что от знания его не ускользнуло бы ничего, то ни одна вещь не была бы по совпадению, но всё было бы необходимым. Случайное бывает таковым только по отношению к тому, кто не знает его причин. Если же рассматривать вещи по отношению к Причине причин (Богу), к всеобъемлющим (*муктанифā*) причинам, то все они окажутся необходимыми. Таков, например, случай с появлением лишнего, шестого пальца на руке: если по отношению к знающему причины его образования и по отношению к данному индивиду оно имеет место по совпадению, то оно не таково по отношению

к Вселенной, к Божьему знанию и всеобъемлющим причинам. Точно так же, если человек натолкнулся на клад, то по отношению к этому человеку и к не посвященному в причины, приведшие его к кладу, сие будет случайным совпадением; но по отношению к Божьему знанию и всеобъемлющим причинам это будет не случайным, а необходимым [109ᵃ, с. 333].

В «Книге знания» пример с кладом приводится для иллюстрации соотношения между знанием о возможном и знанием о необходимом. «Если скажут: “Завтра какой-то человек найдет сокровище”, – ты не будешь в состоянии знать, найдет ли он или не найдет, ибо такое само по себе возможно. Но как только тебе будет ведомо, что у этого человека по одной причине появляется желание отправиться в путь, и что по еще одной причине он следует в таком-то направлении, и что по третьей причине он придет в какое-то место, и, если тебе известно, что в сем месте зарыто сокровище, а сверху какой-то настил, и раз знаешь, что тяжесть его поступи преодолеет сопротивление настила, – если ты знаешь все это, то ты наверняка будешь знать, что он обнаружит сокровище. Значит, когда ты рассматриваешь данное возможное в аспекте его необходимости, ты будешь в состоянии его познать» [30⁶, с. 291].

688 См.: главу 5 книги шестой «Теологии» в т. 1 настоящего издания. О термине *ʻабаḍ* см. там же: примеч. 1646.

689 По Аристотелю же, «самопроизвольное» шире «случйного» [89, 2.6].

690 Здесь и ниже заключенный в квадратных скобках текст воспроизведен в изложении Бахманйара [109ᵃ, с. 334–335].

691 Далее следует ответ на аргументы приверженцев учения о случайности.

692 Вопросу о зле в мире, вкратце затрагиваемому здесь, посвящена глава 9.6 раздела «Теология».

693 О таком аспекте смерти упоминается в гл. 1.7 [10, с. 40].

694 В последней, пятнадцатой главе первой книги (с. 75–77) рассматривается вопрос о вхождении четырех причин в ответ на вопрос «почему?» (*лима*).

Послесловие

695 В этом жанре составлен один из самых ранних философских трактатов Ибн-Сины – «Арудыйская мудрость» (*аль-Ḥикмā аль-ʻарӯдыййā*), написанный им в возрасте 21 года по просьбе соседа – Абу-ль-Хасана аль-Аруды. Такими «суммами» выступают и другие авиценновские сочинения: «Книга знания», «Спасение», «Восточная мудрость», «Указания и напоминания» и др.

696 О Платоне же Ибн-Сина пишет, что, если судить по дошедшим до нас [в арабском переводе] его сочинениям о достигнутом им [в области философии], то «его товар / багаж был мизерным (*биḍāʻату-ху музджāт*) – к тому времени философия еще не созрела до жатвы» [7, 2.6, с. 114–115]. Выражение *биḍāʻä музаджжāт* – аллюзия на айат 12:88.

697 Метафизике / теологии.

698 Показательны следующие авиценновские слова в разделе о софистике: «Обучающимся и вникающим в [философские] науки я говорю: подумайте о том, что сказал этот великий (*ʻаẓы̄м*) человек, а затем подумайте: спустя почти 1330 лет… явился ли после него такой, кто хоть что-нибудь добавил к [сказанному Аристо-

телем в] этой дисциплине? Конечно, нет; сделанное им – полное и совершенное (*ат-тāмм аль-кāмиль*)!» [7, 2.6, с. 114].

699 А в переписке с аль-Бируни Ибн-Сина (точнее – его ученик Абу-Саид аль-Масуми, написавший ответ от имени учителя) называет Аристотеля «главой философов» (*саййид аль-фалāсифā*) [63, с. 141].

700 В «Логике восточных» упоминаются «простолюдины» (*‘āммийӯн*) среди философствующих, которые увлечены перипатетиками (*машшā’ӯн*), полагая, что только их Бог осенил милостью Своей и исключительно их Он наставил на верный путь; таковые сравниваются здесь с представителями ханбалитской школы мусульманского богословия, известными своим буквалистско-традиционалистским ригоризмом: «глубокое рассмотрение они считают ересью (*бид‘ā*), а отход от распространенного [мнения] – заблуждением (*ḍалāлā*)» [53, с. 2–3; 53[a], с. 52–53].

701 Читателей, желающих ознакомиться с его собственным учением, изложенным без оглядки на возможную реакцию со стороны перипатетиков, автор «Исцеления» отсылает к своему трактату «О восточной философии» (*фӣ аль-Фальсафā аль-машриḳыййā*; возможно, это – не само название трактата, а описание содержания); при этом замечает, что означенное учение вдумчивый читатель найдет и в этом произведении («Исцелении») [1, 1.1, с. 10]. Здесь же Ибн-Сина заявляет о намерении составить «Дополнения» (*аль-Лявāḥиḳ*), своего рода комментарии к «Исцелению», которые он будет писать каждый год, вплоть до своей кончины.

Как таковой названный трактат до нас не дошел; к нему относят небольшой фрагмент по логике, носящий название «Логика восточников» (*Мантыḳ аль-машриḳыййӣн*) [53[a]] и более пространные фрагменты по общей физике и психологии (см.: [54]). Что касается «Дополнений», то неизвестно, были ли они составлены и в какой форме; своего рода комментариями к «Исцелению» являются «Глоссы» (*ат-Та‘лӣḳāт*) и «Дискуссии» (*аль-Мубāḥāс̱āт*), и некоторые полагают «Глоссы» частью означенных «Дополнений».

702 Подробнее см. К 3.3[a]. У самого Аристотеля фигурируют, соответственно, «род», «доказуемое» и «аксиомы». См. также примеч. 638, 735.

703 Предшественниками на этом поприще выступали: по первой гармонии – Александр Афродизийский (акме ок. 200); по второй – Порфирий (ум. ок. 305), Прокл (ум. 485) и другие неоплатоники; по первой и второй – Аммоний (ум. 517–526); по второй и третьей – аль-Фараби (ум. 950).

704 От phileo («люблю») и sophia («мудрость»). Помимо слова *ḫубб*, встречается однокоренное *маḥаббā*; порой фигурирует *’ӣс̱ār* («предпочтение»).

705 Араб. *ḫикмā* соответствует греч. sophia; посему мы порой будем передавать и как «софия», особенно в форме прилагательного *ḫикмӣ* («софийное»).

706 Как, например, в начале раздела «Теология» (см. с. 19).

707 Так говорится и в «Разделах рациональных наук» [38, с. 104–105]. О значении философии / метафизики для совершенствования интеллекта учит и Аристотель [81, 1.1 и 1.2, с. 65–70], но у него такое совершенство выступает в качестве самодовлеющей конечной цели (истина познается ради самого этого познания), никак не связанной с будущей судьбой души.

708 «Исхождение» – араб. *мабда’*, «возвращение» – *ма‘āд*; первый термин трактуется Ибн-Синой в смысле «исхождения, эманации» сущих от Первоначала, вто-

рой – возвращения их (в лице человека, точнее – его души, после смерти тела) к Нему. В античной философии парадигму «исхождение–возвращение» развивали прежде всего неоплатоники.

709 В перипатетической традиции физическая наука включает в себя и науку о душе – психологию; здесь Ибн-Сина обосновывает субстанциальность души и ее бессмертие.

710 Управляющие небесными сферами интеллекты, а также людские интеллекты.

711 Математическая наука обозначается также как *та'лӣмиййӓ*, *та'ӓлӣмиййӓ*; о других названиях теологии / метафизики будет сказано ниже, в основном тексте.

712 (ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة).

713 Как обозначение политического сообщества араб. *мадӣнӓ* («град») соответствует греч. polis.

714 Она призвана регулировать отношения в доме между женой и мужем, отцом и детьми, хозяином и слугой.

715 (وجميع ذلك إنما تُحَقَّقُ صحة جملته بالبرهان النظري ، وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيلُه وتقديره بالشريعة الإلهية)

716 Четырехчленная классификация дана в «Логике восточников».

717 По-видимому, Ибн-Сине так и не удалось реализовать этот замысел.

718 Термин *сафсаṭӓ* – арабизир. форма греч. sophistike; другая арабизир. Форма – *сӯфистӓ'иййӓ*. «Софистика» как сокращенное название аристотелевского трактата (а с ним и логической дисциплины) порой фигурирует и в его арабской транскрипции как *Сӯфистыкӓ*. В транскрипции часто встречаются и названия других трактатов / дисциплин: «Исагога» – *'Ӣсӓгӯджӣ*; «Категории» – *Ҡӓтыгӯрийӓс*; «Об истолковании» (греч. Peri hermenēias) – *Бӓрӣ 'арминийӓс* / *харминийӓс*; «Аналитика» – *'Анӓлӯтыкӓ*; «Доказательство» – *'Абӯдӣктыкӓ*; «Диалектика» / «Топика» – *Дийӓликтыкӓ* / *Ṭӯбыкӓ*; «Риторика» – *Рӣтӯрӣкӓ*; «Поэтика» – *Бӯйтыкӓ*. Название «Аналитика» переводилось также как *ат-Таҳлӣлят*; (соответственно, «Первая …» – *…аль-'ӯля*, «Вторая…» – *…ас-сӓнийӓ*); «Топика» – как *аль-Мугӓляṭӓ*.

719 Букв. «Слушание [по] физике»; это название отражает первоначальное обозначение соответствующего аристотелевского трактата как “Physikē akroasis”, в русском переводе – «Лекции по физике». Данное обозначение переводилось также как *Сам' аль-Кийӓн*; сокращ. *аль-Кийӓн* – так оно фигурирует в авиценновских «Разделах рациональных наук».

720 Букв. «Небо и мир» – так в арабо-мусульманской литературе обычно обозначался соответствующий трактат Аристотеля.

721 В «Разделах рациональных наук» тематика данного раздела обозначена как соответствующая «Трактату о минералах» (*Китӓб аль-Ма'ӓдин*), который составляет четвертую книгу [аристотелевской] «Метеорологии» (араб. *аль-'ӓсӓр аль-'ульвийӓ*, «Высшие / атмосферные явления»).

722 Букв. «Минералы и высшие / атмосферные явления» (см. предыдущее примечание). В «Разделах рациональных наук» тематика этого раздела описывается, но без наименования, и связывается с кн. I–III [аристотелевской] «Метеорологии».

723 В «Разделах рациональных наук» каждая из трех философских наук – физика, математика и теология / метафизика – подразделяется на науки «первичные» (*'аṣлийӓ*) и «вторичные» (*фар'ийӓ*) или, выражаясь современной науковедче-

ской терминологией, – «чистые, фундаментальные» и «прикладные». К чистой физике относятся указанные восемь дисциплин, к практической – семь: медицина (*аṭ-ṭыбб*), астрология (*’аḥкāм ан-нуджӯм*), физиогномика (*‘ильм аль-фирāсä*), толкование снов (*‘ильм ат-та‘бӣр*), наука о талисманах (*‘ильм аṭ-ṭалисмāт*), наука о *ниранджe* (*‘ильм ан-ниранджиййāт*; разновидность естественной / натуральной магии) и алхимия (*‘ильм аль-кимийā’*) [38, с. 110–111].

724 В «Разделах рациональных наук» к каждой из означенных четырех наук примыкают соответствующие прикладные, «вторичные» дисциплины (см. начало предыдущего примечания): к арифметике – индийское десятеричное исчисление (*аль-джам‘ ва-тафрӣḳ аль-хиндӣ*) и алгебра (*аль-джабр ва-ль-муḳāбалä*); к геометрии – наука об определении / измерении площадей (*аль-масāḥä*), наука об искусных (т. е. механических) приемах (*аль-ḥийаль аль-мутаḥаррикä*), наука о переносе тяжестей (*джарр аль-’аṣḳāль*), наука о весах и гирях (*аль-’аӯзāн ва-ль-мавāзӣн*), наука о градуированных (?) инструментах (*аль-’āлāт аль-джуз’иййä*), наука об оптических приборах и зеркалах (*аль-манāзыр ва-ль-марāйā*), гидравлика (*наḳль аль-мийāх*); к музыке – наука изготовления [музыкальных] инструментов (*иттиḫāз аль-’āлāт*); к астрономии – наука составления астрономических и географических карт (*аз-зӣджāт ва-таḳāвӣм*) [38, с. 112].

725 Данный в авиценновской «Теологии» краткий очерк по политике отчасти коррелирует с политическими сочинениями Аристотеля и Платона; по управлению домом – с «Домоводством» (*Oikonomikos*), атрибутируемым некому неопифагорейцу Брайсону (предположительно IV–III вв. до н. э.); по этике – с «Никомаховой этикой» Аристотеля.

Согласно «Разделам рациональных наук», чистая, «первичная» (*’аṣлиййä*) теология-метафизика делится на пять дисциплин, изучающие соответственно: (1) общие для всех сущих понятия (*аль-ма‘āнӣ аль-‘āммä*), такие как бытие (*хувиййä*), единство и множество, тождество, различие и противоположность, потенция и акт, причина и следствие; (2) первоосновы (*’усӯл*) и первоначала / принципы (*мабāди’*) [частных] наук – физики, математики и логики; (3) Первоистинного (*аль-Ḥаḳḳ аль-’авваль*) – Его бытие, единство и атрибуты; (4) «духовные субстанции» (*аль-джавāхир ар-рӯḥāниййä)*, [ангелы]; (5) способ подчинения (*тасḫӣр*) небесных и земных телесных субстанций упомянутым духовным субстанциям. К «вторичным» (*фурӯ‘*) дисциплинам теологии относятся (1) наука о [Божьем] откровении (*ваḥй*) и (2) наука о возвращении [к Богу] (*ма‘āд*) [38, с. 112–116], т. е. профетология и эсхатология.

726 Об обстоятельствах работы философа над «Исцелением» и порядке написания частей и разделов см.: [55, с. 213–215].

727 О трех самостных (роде, виде и дифференции) и двух акцидентальных (собственном и общей акциденции) предикабелиях см. К 1.2[а].

728 См. К 3.3[в].

729 В «Глоссах» Ибн-Сина, комментируя указанное положение, в качестве примеров «первых» понятий (или интеллигибелий; ед. *ма‘ḳӯль*) указывает «тело» и «животное» [47, с. 201]. Эти примеры, надо полагать, иллюстрируют понятие «субстанция» (*джаӯхар*) – первого в списке знаменитых десяти категорий (ед. *маḳӯлä*), о которых речь идет в «Категориях» Аристотеля и одноименном разделе авиценновского «Исцеления» (далее следуют девять акциденций – коли-

чество, качество, отношение и др.; см.: П 2.2[6] и К 2.3[6]). Очевидно, что все означенные категории суть первичные интеллигибелии, ибо непосредственно взяты с экстраментальных реалий; и их порой называют «сущностными» (*māхавиййā*).

Как пишет далее философ, установление, например, разрядов универсалии (пять предикабилий) и выяснение характера ее бытия (среди реалий или только в уме?) входит в предмет метафизики; Потом логика, перенимая от метафизики эти понятия как установленные, применяет их для перехода от имеющегося знания к новому – применительно к определениям, дефинициям. Так обстоит дело и с такими модальностями, как необходимость, возможность и невозможность (*вуджӯб*, *'имкāн* и *имтинā'*), но уже касательно суждений [47, с. 201–203].

730 В арабской транскрипции: *māṭāṭāфӯсӣкā* (с варициями); такая форма фигурирует, в частности, в авиценновской передаче наименования «Метафизики» Аристотеля [38, с. 114]. Наименование metaphysica (в одно слово) утвердилось в философии латинского Запада вслед за переводами трудов Ибн-Рушда / Аверроэса (см.: [362, p. 24]).

731 Однокоренное с термином *ṭабī'ā* прилагательное *ṭабī'ӣ* передает смысл также и «природное» («естественное»), и «физическое».

732 А также в сочинении «Основы мудрости» [31, с. 17; 31[a], с. 611] – *аль-фальсафā аль-'аввалиййā*.

733 В авиценновском сочинении «Исхождение и возвращение» [33, с. 1] как обозначение для теологии / метафизики употребляется и *'уҫӯлӯджӣā* – араб. транскрипция греч. theologia.

734 Что касается описания «универсальная наука» (араб. *аль-'ильм аль-куллӣ*), которым Аристотель отличает эту дисциплину, изучающую сущее вообще, от частных наук (физика, математика), рассматривающих вещи в некотором, отдельном аспектом их бытия, то Ибн-Сина, говоря о названиях метафизики (гл. 1.3), не упоминает о таком ее обозначении. В разделе «Доказательство» метафизика / теология характеризуется как универсальная-общая (*куллӣ-'āмм*) [5, 2.7, с. 165]; она называется «универсальной наукой» и в «Спасении» [32, с. 190]; но в «Логике восточников» указанное описание, [в качестве наименования для онтологии], рядополагается собственно теологии (в качестве науки о Боге, ангелах и т. п.) [53, с. 6–7; 53[a], с. 57]. Заметим, что это описание приложимо к метафизике только как описание, а не как собственное имя, «универсальными науками» выступают также диалектика и софистика.

735 Более того, с взглядом на объект науки как на некоторый род (греч. genos) [86, 1.7 и 1.10, с. 270–271, 274–275] не вполне согласуется аристотелевское учреждение бытия в качестве объекта метафизики, поскольку, с его точки зрения, бытие / сущее не является родом. Указанная коллизия снимается тем, что обозначение объекта «род как подлежащее (hypokeimenon)» [86, 1.7, с. 271] заменено у Ибн-Сины на «подлежащее» (*маўдӯ'*) [5, 2.6, с. 155].

736 Так автор «Исцеления» стал первым в истории философии мыслителем, выделявшим и подробно разрабатывавшим вопрос об объекте-предмете метафизики.

737 Аристотелевские высказывания по этому поводу нечетки и допускают диаметрально противоположные трактовки (см.: [129, с. 623, примеч. 16]).

738 Сам Аристотель обычно говорит не об объекте, а о роде; см. примечания 631, 735.

739 Вместо *’a‘рāḍ* / *‘авāриḍ* (ед. *‘арāḍ* / *‘āриḍ*) порой фигурирует *лявāх̣иḳ* (ед. *ля̄х̣иḳ*) вместо *з̲āтиййä* – *х̲āççä*.

740 Ибн-Сина отмечает, что при определении предмета науки оба компонента обозначения «самостные акциденции» употребляются в несколько ином смысле, нежели в других контекстах: в частности, в рамках учения о десяти категориях, где акциденция противостоит субстанции, или в рамках учения о пяти предикабилиях (роде, виде, дифференции / видовом отличии, свойстве / собственной [акциденции] и общей акциденции), где «самостное» прилагается к первым трем из них, а «акцидентальное» – к остальным двум (см. К 1.1[в]). Посему, заметим, здесь вид выступает в качестве акциденции для рода.

741 Лат.: ens et unum convertuntur. В «Спасении» разъясняется: обо всем, о чем сказывается как о сущем, можно сказывать как о едином [32, с. 493]. По Аристотелю, сущее и единое – одно и то же, они сопутствуют друг другу; выражение «один человек» тождественно выражению «существующий человек» [81, 4.2, с. 120].

742 В контексте рассуждения об объекте в четвертой книге (Г) «Метафизики» Стагирит упоминает о противолежащем [81, 4.2, с. 121], но только касательно единого.

743 В составленный (на основе книги Г) перечень таких свойств, о котором порой говорится как «чуть ли не об исчерпывающем», входят тождественное и иное, подобное и неподобное, предшествующее и последующее, целое и часть, род и вид, противоположное, противолежащее, совершенное, «а также, вероятно, отрицание и лишенность» (см.: [236, с. 73]). Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что среди свойств сущего и единого как таковых сам Аристотель называет лишь первые две пары [81, с. 122]; а остальные свойства относит не к сущему или единому, а к сущности (субстанции, в противоположность акциденции), которая словно рядополагается сущему и единому (см.: [81, с. 122, 124]). Что касается объяснения, при котором упомянутые самостные свойства сущности / субстанции как таковой служат самостными свойствами и для сущего как такового (см., например: [141, т. 1, с. 335]), то его следует рассматривать лишь в качестве одной из возможных интерпретаций [130, с. 938].

744 Оговорка «словно» обусловлена тем, что в действительности «сущее» не является родом.

745 В строгом, техническом смысле слова, т. е. как четвертый тип предикабилий (см. К 1.2[а]).

746 Но архитектоническая схема объект-виды-собственные-принципы носит не «горизонтальную» перспективу, как ее представляет А. Бертолаччи [260, p. 168, 189], а круговую – соответствующую парадигме «исхождение– возвращение» (см.: [129, с. 627–629]), о чем будет сказано ниже.

747 Примеры касательно «Категорий» см. в К 2; касательно «Метафизики» – в П 3.3[в].

748 В этом смысле философию и религию Ибн-Рушд называет «молочными сестрами» (*’ух̲т раḍы̄ ‘ä*) [139, с. 581].

749 Хотя при полагании мира Божьим творением проблематичным оказывается различение онтологии и естественной теологии.

750 Ср. со структурой аристотелевской «Метафизики»:

A (I) – метафизика («мудрость») как наука о высших принципах и причинах бытия (гл. 1–2); обзор учений предшественников о «четырех причинах» (гл. 3–10);
α (II) – метафизика как познание принципов вечно сущих (гл. 1); в каждом разряде причин имеется первопричина (гл. 2); методологические замечания (гл. 3);
B (III) – обсуждение 14 ключевых метафизических проблем («апорий»);
Γ (VI) – метафизика («первофилософия») как наука о бытии и его модусах (гл. 1–2); защита принципов не-противоречия и исключенного третьего (гл. 3–8);
Δ (V) – обзор значений 30 философских понятий;
E (VI) – метафизика («первофилософия», «теология») как познание вечного, недвижного и имматериального (гл. 1); случайное бытие (гл. 2–3); бытие как истина (гл. 4);
Z–H (VII–VIII) – сущность / субстанция;
Θ (IX) – потенция и акт;
I (X) – единство и множество;
K (XI) – компиляция пассажей из кн. B, Γ и E (гл. 1–8), а также из книги третьей и книги пятой «Физики» (гл. 9–12);
Λ (XII) – субстанция (гл. 1–5); Бог как недвижный двигатель, недвижные двигатели (гл. 6–10);
M–N (XIII–XIV) – критика учений об идеях, числах и т. п. как о высших принципах бытия.

751 В иной раз сам А. Бертолаччи связывает изучение принципов частных наук с онтологией видов (см., например: [260, p. 154, 155, 161])!

752 Поскольку суть более существенные модусы сравнительно с собственными / свойствами.

753 Все три арабских термина, фигурирующие в форме пассивного причастия, в действительности имеют смысл активного причастия непереходной формы первой породы.

754 Нередко в смысле «вещи / нечто» Ибн-Сина практически употребляет также *ма'на* – слово, которое преимущественно означает «смысл, значение, понятие». Но в авиценновской психологии порой данное слово фигурирует в качестве технического термина, обозначая те близкие к ментальным «понятия», которые содержатся в имагинативных образах и на основе которых в уме (разуме, интеллекте) появляются собственно интеллектные идеи – интеллигибелии (ед. *ма'кӯль*). На латинский язык словом intentio переводилось не только *ма'на*, но порой и *ма'кӯль*.

755 Помимо понятий «вещь» (лат. res; араб. *шай'*), «нечто» (aliquid; *'амр*), «единое» (unum; *вāḥид*), «истинное» (verum; *ḥаḳḳ*) в число трансцеденталий Фома и другие европейские мыслители включали также «благое / доброе» (bonum; *ḫайр*). Ибн-Сина порой отождествляет «благо» с «бытием» (с. 412; см. также: [47, с. 17] – «зло – это есть небытие, добро – бытие»), но он не упоминает о благом в контексте рассуждения о первичных понятиях.

756 Если объект бывает, например, белым, то в любой момент времени он есть либо белый, либо не-белый; такие два «контрадикторных» (противоречащих; араб. ед. *накӣḍ*) свойства и несовместимы в объекте, и неразлучимы с ним (т. е. он непременно описывается одним из них).

757 Согласно этому закону, два контрарных (противоположных; араб. ед. *ḍыдд*) свойства, например «белое» и «черное», несовместимы в объекте, которому свойственно быть белым или черным; правда, в отличие от контрадикторных, оба контрарных свойства могут одновременно отсутствовать в данном объекте.

758 В русском переводе слово *з̲āт* передано как «сущность».

759 О таких понятиях см. П 1.1[е].

760 «Обратимые» – араб. *мутасāвиқā*, лат. convertuntur. Объект, который есть «вещь», непременно описывается как «сущее» (вовне или в уме), и наоборот.

761 Букв. «в реалиях / вещах» (лат. in rebus) или «на глазах»; ниже будет передаваться нами как «среди конкретов, среди реалий». Формой ед. числа *ʻайн* первоначально переводился аристотелевский термин oysia (лат. substantia), но потом это обозначение уступило место термину *джаўхар*. Сам Ибн-Сина редко употребляет форму *ʻайн*.

762 Лат. in intellectu; вместо *ʻақль* часто употребляется *з̲ихн*, а порой и *нафс* («душа»), но речь идет именно о разумной силе души (т. е. собственно разум / *ʻақль*, к которому порой присоединяют эстимацию / *вахм* – о ней см. примечание 972 и соответствующий основной текст), а не о нижестоящих ее силах – воображении и чувстве. Позже (видимо, начиная с ашарита ар-Рази) в оборот войдут термины *вуджӯд з̲ихнӣ* («ментальное бытие») и *вуджӯд ʻайнӣ* («конкретное / реальное бытие»).

763 Хотя эти мутакалимы, подобно фалясифа, учат об обратимости «вещи» и «сущего» [166, с. 53–54].

764 Как и для представителей стоицизма в античности.

765 К числу сторонников этого тезиса принадлежат аль-Джахиз и [большинство] представителей басрийской ветви мутазилитской школы; среди не принявших его мутазилитов были багдадит аль-Каби и его последователи, а также басриты аль-Алляф и Абу-ль-Хусайна аль-Басри [121, т. 2, с. 190, 212].

766 «Познаваемое» здесь имеет смысл «представимое»; «описуемое» (п. *муҳбар ʻанху*) – букв. «то, о чем можно информировать, извещать».

767 Точнее: к возможному не-сущему (*маʻдӯм мумкин*), т. е. такому, которое может существовать.

768 Оппоненты порой упрекают сторонников учения о модусах в том, что они нарушают закон исключенного третьего, допуская среднее между утверждением и отрицанием; но эта критика далеко не справедлива, ибо те считают модус утвержденным (*с̲āбит*) в уме, но не вовне, так что для них суще и не-суще суть не контрадикторные, а контрарные (несовместимы в объекте, но разлучимы с ним).

769 В этом айате *ваджх* / «лик» обычно понимается в смысле Его самости.

770 См., соответственно: П 1.1[е]; К 1.1[в]; 1.5[д], 2.3[в]; 3.3[а].

771 В арабском языке треугольник обозначается как *мус̲алляс̲* («тройной»); и здесь подразумеваются не три угла, а три стороны.

772 «Но что такое человек и что человек есть – это не одно и то же»; «…тот, кто через определение знает, что́ именно есть [треугольник], не будет еще знать, есть ли он».

773 О предшественниках-мутакаллимах.

774 «Вещь» / *шайʼ* указывает на сущность только в том смысле, что данная вещь имеет сущность (помимо, конечно, существования). Термин же *з̲āт* обычно упо-

требляется для обозначения чего-то в качестве субъекта, если ему противопоставляются имена и атрибуты. Соответствующая форма прилагательного (*ẕāтӣ*) порой относится Ибн-Синой к сущностному (например, применительно к роду и виду, говоря о пяти предикабелиях); но вместе с тем этот эпитет философ использует и касательно акцидентального (например, в отношении модусов объекта той или иной науки).

775 Как говорится здесь, сказываемые о чем-то (*шай'*) суть либо части его [сущности –] *хувиййа*, *māхиййа* и *ҳаḳыӣḳā*, либо постоянно сопутствующие (ед. *лāзим*) или акциденталии (ед. *'āриḍ*), которые могут не постоянно сопутствовать ей.

776 Не путать со специфическим (*ҳāççс*) бытием как сущностью, противоположной существованию.

777 В латинских переводах Ибн-Сины термин *'аннииййа* порой передавался неологизмом *anitas*. Обозначение *'иннииййа* / *'аннииййа* обычно возводят к усилит. частице *'инна* / *'анна* (реже – к греч. einai, «бытие»), а *'уннииййа* – к греч. on («сущее»).

778 Будущее esse proprium, esse essentiae у латинян.

779 Впрочем, это специфическое бытие и есть то самое существование (esse), которое Фома Аквинский характеризует как «наиболее внутреннее и наиболее глубокое во всякой вещи, поскольку оно является как бы формой по отношению ко всему, что есть в данной вещи», и которое Э. Жильсон представляет в качестве «революционного» разрыва с авиценновским учением о сущности-существовании [133, с. 158–159]!

780 «У Первого нет *māхиййа*, отличной от (*гайр*) *'иннииййа*» (с. 400); «у Бытийно-необходимого нет иной *māхиййа*, нежели быть бытийно-необходимым. И эта [*māхиййа*] есть [Его] *'иннииййа*» (с. 402). К этому добавим высказывания философа в других сочинениях: «Его *māхиййа* – *'иннииййа* (в цитир. Издании – *'āниййа*), т. е. *вуджӯд*; посему [у Него] нет *māхиййа*, к каковой привходил бы *вуджӯд*» [31, с. 58]; «Его *māхиййа* [есть] Его *'иннииййа*» [47, с. 225]; «*Вуджӯд*, который есть *māхиййа* Первого-Истинного, – это необходимость (*вāджибиййа*)»; «Смысл их (философов) слов “Его *māхиййа* [есть] Его *'иннииййа*” состоит в том, что Его *'иннииййа* не есть нечто, постороннее (*гарӣб*) для Его *ҳаḳыӣḳā*..; так что Его *'иннииййа* не отлична от (*гайр*) Его *māхиййа*» [48, с. 140, 301]; «Его *māхиййа* отделена от материи»; «Его *māхиййа* актуально умопостигаема [Им]; «Его самость не может служить носителем для какой-либо воли или способности, отличной (*гайр*) от [Его] *māхиййа*»; «Его *māхиййа* [принадлежит] только Ему» [33, с. 6, 21, 32].

Как разъясняет ас-Сухраварди, термин *māхиййа* может трактоваться в общем смысле («то, благодаря чему вещь есть такова, какова она есть»), и в этом смысле фалясифа говорят, что *māхиййа* Творца тождественна (*нафс*) Его *вуджӯд*; но порой этот термин понимается в узком смысле, прилагаясь только к вещи, чье *вуджӯд* есть нечто дополнительное к ее *māхиййа*, – в таком случае они говорят, что у Него нет *māхиййа* [205, с. 175].

781 В этом контексте у философа употребляется также обозначение *лāҳик*; в отношении бытия перманентных вещей – *лāзим* («неотлучно сопутствующее», «конкомитант»); о последнем обозначении см. также нижеследующий абзац.

782 В частности, Ибн-Рушд [141, т. 1, с. 313–315; 145, с. 336–338], Фома Аквинский [81, 4.2, № 556–558], А.-М. Гуашон [285, p. X, 13, 136–141], Г. Вольфсон [370,

р. 124–125] и Э. Жильсон [133, с. 158–159]; о некорректности такой трактовки авиценновской концепции см.: [200, с. 61–63; 341; 343].

783 Обозначение «акциденция / *‘арад*» (или «акциденталия / *‘ариḍ*»), соответственно и прилагательное от него, употребляется Ибн-Синой в разных смыслах, в том числе: (1) как противостоящее «субстанции / *джаўхар*» в контексте рассуждения о десяти категориях («акциденция согласно “Категориям”»); (2) как противостоящее «самости / *з̲āт*» в контексте рассуждения о предикабилиях («акциденция согласно “Введению / Исагоге”»); (3) как противостоящее объекту / *маўḍӯ‘* данной науки («акциденция согласно “Доказательству”»; (см. К 1.1в и 3.3в). Прилагая это обозначение к существованию, философ не уточняет, в каком смысле оно предицируется; и, хотя оно функционирует в близком ко второму и третьему смысле, однако создается впечатление, что в данном случае у него нет строго технического статуса, а просто таким образом выражается понятие о чем-то внешнем.

784 Араб. *аль-вуджӯд аль-муджаррад* [48, с. 140]; *вуджӯду-Ху аллязӣ йах̲уṣṣу-ху* [47, с. 190]. Это бытие есть необходимость (*вāджибийй*), непременность бытия [47, с. 79; 48, с. 140]; [самостно] актуальное бытие (*аль-вуджӯд би-ль-фи‘ль*) [47, с. 79].

785 Т. е. его сущность предполагает его существование.

786 *мумкин ‘āмм* и *мумкин х̲āṣṣ*.

787 Эти два примера представлены в «Спасении» [32, с. 547].

788 В качестве примеров обычно приводятся причастник (*шарīк*) Богу, совмещение противоположностей в субстрате или гора из ртути; перипатетики упоминают также пустоту.

789 Такое бытийно-невозможное впоследствии получило название «абсолютное несущее» (*ма‘дӯм муṭлаḳ*). В тех же «Глоссах» далее указывается, что бытийно-невозможное не имеет причины (*‘иллӣ*), и о наличии у него некоей причины можно говорить только в том случае, если оно есть не абсолютно не-сущее (*ма‘дӯм*), а не-сущее, которое в потенции способно (*фӣ ḳуввати-х*) существовать; последним же служит именно возможное (*мумкин*) – тогда причиной небытия / отсутствия (*‘адам*) такового выступает небытие / отсутствие причины его бытия [47, с. 211].

790 Применительно к именам *иттифāḳ* обычно выражает одноименность / эквивокативность, частным случаем которой выступает омонимичность (*иштирāк*); в данном же случае *иттифāḳ* выражает общность по смыслу, и в арабо-мусульманской литературе такая общность впоследствии получила наименование *иштирāк ма‘навӣ* («смысловая общность»), а омонимия – *иштирāк лафзӣ* («словесная общность»).

791 Комментируя это высказывание Ибн-Сины, аш-Ширази говорит, что смысловая общность «бытия» в отношении всех вещей «близка к аксиомам» (*карӣб мин аль-’аввалиййāт*) [233, т. 1, с. 128]. О выдвигаемых в пользу этой общности аргументах см.: [194, т. 1, с. 18–20; 166, с. 46–47; 121, т. 2, с. 112–127].

792 В рассуждении постулируется тезис, по которому различие имеется только между сущими, посему «не-бытие» (*‘адам*) едино для всех сущих: не-бытие человека – то же самое, что и не-бытие книги.

793 Как передает аль-Иджи, об омонимичности бытия учил, помимо аль-Ашари, мутазилит Абу-ль-Хусайн аль-Басри (ум. 1085) [166, с. 48]; по сведениям аль-Джурджани, шиитский / иранский богослов аль-Каши говорил об омонимичности «бытия» применительно к Необходимому / Богу и к возможным / творениям (при смысловой общности бытия в отношении возможных) [121, т. 2, с. 127]. В более поздние времена последнюю трактовку отстаивали близкие к ишракизму мыслители, такие как Раджаб-Али ат-Табризи (ум. 1669) и его ученик Саид аль-Кумми (ум. 1692; см.: [173, с. 236]). В «Восточных дискуссиях» ашарит ар-Рази придерживался мнения о словесной общности [194, т. 1, с. 18], но в «Компендиуме» он высказывается в пользу омонимичности [195, с. 54].

794 Также и по Аристотелю, «сущее» (как и «единое») не может быть родом для вещей; а в обоснование указывается, что в противном случае имелись бы дифференции (видовые отличия), тогда как род вообще не сказывается о дифференциях, и таковые оказались бы не-сущими [86, 2.7, с. 324; 81, 3.3, с. 108, 7.16, с. 219]. По-видимому, Ибн-Сина не придерживается означенного взгляда на отношение рода к дифференции: в разделе «Категории» (из части по логике), критикуя распространенное среди перипатетиков схожее рассуждение в отрицание родового статуса сущего по отношению к десяти категориям, он в качестве контрпримера приводит тот факт, что дифференции субстанций служат субстанциями [2, 2.1, с. 62]; и в настоящем разделе «Теология» (гл. 5.6, с. 232–234) пишет, что род сказывается о виде самостным образом (будучи частью его сущности, *māхиййā*), а о дифференции сказывается как просто конкомитант.

795 По всей видимости, это положение распространяется и на само «бытие» (хотя оно и не есть собственно универсалия), ибо можно выделить собственно понятие о нем (бытие вообще) и конкретные, частные бытия; см. ниже, примеч. 799.

796 Судя по всему, речь идет не о бытии вообще (ментальном и экстраментальном), а о бытии во внешней реальности.

797 У Аристотеля речь идет скорее о «горизонтальной» модуляции / аналогии бытия (у Ибн-Сины такая обозначена как относительная – см. К 2.1[6]), которую порой некорректно принимают за вертикальную (об этом см.: [112, с. 22]).

798 О разных типах «предшествования–следования» говорится в гл. 4.1.

799 У Ибн-Сины в качестве обозначения данного разряда модуляции вообще встречаются также *'ашадд* и *'аḍ'аф* (форма а. превосх. степени); наряду с *'ашадд – 'аḳвā*, *'аḥкам* и *'ākад*; помимо пары *шиддä* / *'ашадд* и *ḍа'ф* / *'аḍ'аф – камāль* / *'акмаль* и *наḳṣ* / *'анḳаṣ* («более полное» и «менее полное»); *зийāдä* / *'азйад* и *нуḳṣāн* / *'анḳаṣ*, *каṣрä* / *'акṣар* и *ḳыллä* / *'аḳалль* («большее» и «меньшее»); и др.

Применительно к бытию философ в гл. 2.1 раздела «Категории» употребляет пару *'аḥкам* и *'аḍ'аф*; и в этом контексте говорится также, что бытие не прилагается в одинаковой степени (*дараджä*). А в гл. 1.2 этого раздела, где речь идет о модуляции вообще, данный ее разряд выражается парой *шиддä–ḍа'ф* и иллюстрируется на примере с качеством – о снеге и о слоновой кости так сказывается белизна; но если вспомнить, что акциденция варьируется не по сущности, а по бытию, то здесь фактически подразумевается модуляция именно бытия. В «Дискуссиях» о данном разряде модуляции говорится в терминах *'ākад*, *'аḳвā–'аḍ'аф* и *та'ккуд–ḍа'ф* [48, с. 41, 71, 104–105, 306, 324]; в «Книге знания» к ней прила-

гается перс. *камāбīшӣ* [302, с. 38]. О «силе–слабости» (*'ашадд* / *'акъва* и *'аḍ'аф*) пишет и Бахманйар в своем компендиуме авиценновской философии, характеризуя эту градацию вместе с градацией согласно «предшествованию–последованию» как словно два конституента (ед. *мукаввим*) бытий / сущих [109, с. 281; 109[a], с. 194–195]».

Вместе с тем, в гл. 6.3 «Теологии» фигурирует высказывание, на первый взгляд противоречащее всем указанным свидетельствам: бытие как таковое (*аль-вуджӯд би-мā хува вуджӯд*) не варьируется по «силе–слабости» (*шиддā* и *ḍа'ф*) и не допускает «меньшее» / «менее полное» (*'аḳалль*, *'анḳаṣ*), различаясь только в трех отношениях: «предшествование–последование», «довольство–нужда» и «необходимость–возможность» (с. 312). Это высказывание ставит в тупик исследователей; и нередко, фактически при игнорировании упомянутых свидетельств, оно трактуется в смысле отрицания Ибн-Синой самой модуляции бытия по «силе–слабости» (см., например: [361, note 92; 287, p. 18, 28]); так можно понять и из статьи об авиценновской метафизике (автор – Olga Lizzini) в *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, где без комментариев воспроизводится данное положение (“Existence as such has no graduations but has modes or statutes”), а соответствующая рубрика озаглавлена как “Univocacy of being and ontological distinction” [317].

На самом деле, в означенном высказывании ключевым является уточнение «бытие *как таковое*». По замечанию аш-Ширази, это высказывание следует трактовать на манер рассуждения Ибн-Сины относительно, например, количества (*камм*) в «Категориях» (гл. 4.2), где говорится, что количества, конечно, варьируются между собой, но в самой своей природе [категории] количеству не присуще «усиление–ослабление» или «увеличение–уменьшение» – ни одно количество как количество не сильнее / больше другого (см. также примеч 795 и соответствующий основной текст). Посему, заключает комментатор, частные бытия варьируются и по «силе–слабости», и по трем другим указанным аспектам, но бытие как таковое – только по этим трем аспектам [233, т. 2, с. 1071–1073].

800 Комментируя соответствующее рассуждение в авиценновских «Указаниях и напоминаниях» ат-Туси замечает, что Необходимое первее возможного по всем трем аспектам модуляции [214, т. 1, с. 572].

801 (وأمّا وقوع الوجود على الأول وعلى ما بعده فليس من الألفاظ المشتركة ، بل من الألفاظ المشكّكة)

802 Правда, ишракиты говорили и о модуляции применительно к самой сущности [233, т. 1, с. 131–132].

803 См. примечание 793 и соответствующий основной текст.

804 Вставка согласно свидетельству аль-Байады [104, с. 77].

805 Более полная формула: «…и виртуальность существования» (*…ва и'тибариййāт аль-вуджӯд*); реальность вовне ума сначала присуща сущности, а затем, через данную сущность, – существованию.

806 Данный вопрос осложняется тем, что сама сущность, как было сказано, философом квалифицируется как «специфическое бытие».

807 Ат-Туси разъясняет: «…все прочие атрибуты существуют по причине сущности, а сущность существует по причине бытия. Поэтому возможно исхождение всех прочих атрибутов от сущности или исхождение одних от других, тогда как не-

возможно исхождение “бытия” от чего-либо из них» (см.: [34⁶, ч. 1, примеч. 64]). Ср. с трактовкой Э. Жильсоном авиценновской концепции: «… оно (существование) из нее (сущности) проистекает» [134, с. 406]; у Фомы Аквинского, [в отличие от Авиценны], «не esse происходит из essentia, а essentia происходит из esse» [133, с. 159].

808 См. предыдущее примечание.

809 Тело, материя и форма – разряды категории «субстанция».

810 О нем см. К 2.3.

811 В последующей авиценнизирующей логике и философии мусульманского мира прочно утвердился десятичный список категорий. Исключение составляет ас-Сухраварди (ум. 1191), редуцировавший этот список к пяти (субстанция, количество, качество, отношение и движение) и Ибн-Сахляну ас-Сави (ум. 1058), которому атрибутируют признание лишь первых четырех (см.: [131, ч. 1, с. 417–418]).

812 Сам Аристотель нигде четко не обозначает категорий в качестве родов; если у него они порой и квалифицируются в качестве «родов сущего» (см., например: [86, с. 311; 82, с. 372, 394]), то нет уверенности в том, что «род» фигурирует здесь в строгом техническом смысле.

813 В цитируемых переводах аристотелевских сочинений oysia обычно передается как «сущность»; вместо oysia порой фигурирует ti esti – «что́ именно есть», «суть».

814 Как субстанции материя и форма обозначены у Аристотеля не в его «Категориях», а в «Метафизике» и «О душе»; о двух разных системах Стагирита – категориализме и гилеморфизме см.: [131, ч. 2, с. 735].

815 В некоторых авиценновских трактатах, таких как «Книга знания» [30⁶, с. 242–243] и «Основы мудрости» [31, с. 48; 31ª, с. 648], четвертый и пятый разряды объединяются в один.

816 О субстанциальности души и ума у Аристотеля см.: [131, ч. 2, с. 736].

817 О первых и вторых субстанциях Стагирит говорит только в «Категориях»; об идущей в разрез с этим трактовке в «Метафизике» см. примечание 472.

818 У Аристотеля допущена небрежность, ибо тело дано здесь без какой-либо квалификации, тогда как именно таковое служит главным претендентом на эпитет «субстанция»; Ибн-Сина же указывает, что под в данном случае под «телом» понимается не физическое, естественное тело, а тело математическое (*ма‘лӣмӣ*), т. е. абстрагированное от материи [2, 3.4 и 4.1, с. 116–119, 127–130].

819 В арабском языке «единство» и «единица» передаются одним и тем же словом – *ваҳдӓ* / *виҳдӓ*; точно так же словом *вāҳид* обозначается и «единое, один» как противоположность множественному, и «единица, один» как начало числа (точнее – ряда натуральных чисел).

820 У аль-Иджи [166, с. 179] вместо «по природе» фигурирует «по самости» (*би-з-зāт*).

821 Ср. предыдущее примечание. Часто (см., например: [209, с. 283]) отличие первенства по природе от первенства по причинности сводят к отличию неполной причины (*нāḳыṣӓ*) от причины полной (*тāммӓ*).

822 В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий» (гл. 12): «лучшее и более чтимое».

823 Первенство извечных вещей друг перед другом в аспекте отделения (*инфикāк*, *инфиḍāл*) бытия причиненного от бытия причины; в отличие от аспекта необходимого следования (*'иджāб*), рассматриваемого при каузальном первенстве.

824 В таком случае каузальное первенство трактуется как примат самости (*зāт*) причины перед самостью причиненного.

825 Последние два разряда введены аш-Ширази; «вечное» первенство связывают с именем Мир-Дамада.

826 Об этих атрибутах будет сказано в П 3.3.

827 Перевод обозначения *ḥāдиḍ* и его однокоренных представляет известную трудность. Под ним понимается сущее (вещь, событие и т. д.), чье бытие началось когда-то, притом необязательно, чтобы до такого начала было некоторое время, так что более корректным будет говорить о «временно́м, темпоральном» начале, а не о начале «во времени», поскольку его начало (как в случае с миром с точки зрения Платона и мутакаллимов) может совпадать с началом времени. Глагол первой породы *ḥадаḍа* (имя действия – *ḥудӯḍ*) переводится нами как «возникать, являться», соответствующее действит. причастие *ḥāдиḍ* – «возникшее, явившееся, временно́е (темпоральное)»; переходная же форма глагола (четвертая порода) *'аḥдаḍа* (имя действия – *'иḥдāḍ*) – «являть [к бытию], [даровать] возникновение», действит. причастие *муḥдиḍ* – «явитель, [даритель] возникновения», страд. причастие *муḥдаḍ* – «явленное, [наделенное] возникновением».

828 Здесь араб. *каўн* и *фасāд* соответствуют греч. genēsis и phtora, в русскоязычной литературе обычно передающиеся как «возникновение» и «уничтожение»; следуя этой традиции, в рамках данной терминологической пары мы переводим *каўн* словом «возникновение» – тем же словом, которым, как было сказано, мы обычно переводим и араб. *ḥудӯḍ*; однокоренное же с *каўн* (д. от г. *кāна*) обозначение *таквӣн* (д. от переходной формы г. *каввана*) переводится как «созидание» и (в собственно авиценновской трактовке) «[временное] творение».

829 В этом смысле Ибн-Сина употребляет также пару *'айс* и *ляйс*.

830 В терминологическом отношении более четко это положение оформлено в «Спасении» [32, с. 532–534, 542–543] и в пятом разделе (*намаṭ*) «Указаний и напоминаний» (см.: [34^{6}, ч. 2]).

831 Например, отношение космических интеллектов к соответствующим небесным сферам.

832 Об их трактовке у Аристотеля см. в т. 1 настоящего издания, примеч. 1015.

833 Обозначение «общие вещи» встречается и в самом тексте гл. 5.1 (в конце его) и в ее названии. В последующей же литературе (притом и фальсафской, и каламской) под ним стали подразумевать понятия, которые или (1) охватывают все три разряда сущих (Необходимое / *аль-вāджиб*, т. е. Бог; субстанция / *джаўхар*; акциденция / *'арāḍ*), в частности – «бытие» (*вуджӯд*) и «единство» (*ваḥдāй*); или (2) распространяются на два последних разряда, в частности – «возникновение» (*ḥудӯḍ*), «множественность» (*каḍрāй*) и «причиненность» (*ма'лӯлийй*). См., например: [211, ст. *аль-'умӯр аль-'āммā*, с. 273].

834 Об аристотелевской трактовке универсалий см.: [187, с. 121–136; 281].

835 Логическая и интеллектная универсалии существуют только в человеческом уме.

836 Также и в европейской схоластике (у Альберта Великого и Фомы Аквинского), вслед за переводом авиценновского «Введения», утвердится подобное троичное

деление, в частности – genus naturale, genus mentale и genus logicum, а также модусы ante res («до вещей»), in rebus («в вещах») и post res («после вещей»).

837 С опровержением экстра-ментального бытия универсалии перекликается данная в гл. 7.2 «Теологии» критика платоновских эйдосов / идей (полагающихся и субстанциями, и универсалиями). Эта критика преимущественно идет в русле более пространного их опровержения в аристотелевской «Метафизике»; но, в отличие от Стагирита, Ибн-Сина не отказывается от квалификации универсалии в качестве субстанции.

838 Скорее в этом смысле философ говорит, что «бытийно-необходимое» не есть общее нечто / понятие (*ʾамр/маʿнā ʿāмм*) [47, с. 221].

Вместе с тем, впоследствии широкое распространение получило такое шестичленное деление универсалии: (1) универсалия, чьи индивиды невозможны (ед. *мумтани‘*) вовне (вне ума) – например, соучастник (*шарīк*) Бога; (2) универсалия, чьи индивиды возможны вовне – например, феникс, русалка или ртутная гора; (3) универсалия, чье бытие вовне реализовано посредством одного-единственного индивида, но возможно наличие и других – например, солнце и луна; (4) универсалия, чье бытие вовне реализовано посредством одного-единственного индивида, но невозможно наличие других – например, Бог (Бытийно-самонеобходимое, *вāджиб аль-вуджӯд*); (5) универсалия, чьи индивиды составляют конечное множество – например, планета (семь небесных светил); (6) универсалия, чьи индивиды составляют бесконечное множество – например, Божья милость или человеческая душа (при допущении извечности мира) (см., например: [214[а], т. 1, с. 150; 211, ст. *аль-куллӣ*, с. 1387]).

839 Об авиценновской трактовке вопроса об индивидуации см. также: [259; 269; 307; 312]. В «Исцелении» этот вопрос затрагивается во «Введении» (гл. 1.12 – см. К 1.5*), «Психологии» (гл. 5.3 – см. с. 144–145) и «Теологии» (гл. 5.1 – см. с. 232–233; гл. 5.2 – см. с. 234–235; гл. 5.8 – см. с. 273–275).

Означенный вопрос касается не только универсалии, но также и общего. Аристотель рассматривает его лишь применительно к материальным вещам и исключительно в отношении низшего вида, полагая материю принципом индивидуации соответствующей [видовой] формы [81, гл. 3.4 и 7.8]. Ибн-Сина же рассуждает и о нематериальных реалиях; придавая материи особую роль в индивидуации материальных вещей, он вместе с тем говорит и о других факторах. В «Глоссах» [47, с. 125] подчеркивается, что численность индивидуализирующих причин (например, для «человека») почти бесконечна.

Согласно книге «Знание», общее понятие становится частным (*хāṣṣ*) только через дифференцию или акциденцию [30[б], с. 251]; в этом смысле свидетельствует также Бахманйар [109[а], с. 315]. Как разъясняется у последнего, в случае с видом данная акциденция не может быть неотделенной (*лāзим*), ибо в таковой соучаствует и другая вещь; отделенная же акциденция привходит через посредство материи (раз появление привходящего непременно требует какого-то временно́го начала, а всякому такому возникающему обязательно предшествует материя). Следовательно, всякий вид, имеющий множество индивидов, должен быть материальным [109[а], с. 316]. Соответственно этому, надо полагать, в гл. 5.2 «Теологии» говорится об умножении (г. *такассара*) единой природы благодаря дифференциям, материям и акциденциям (с. 235; см. также: [47, с. 173]).

Кроме того, продолжает Бахманйар, если привходящее к данной вещи сочетается с ней в двух разных временах, то сопричастию ей чего-то иного ничто не мешает; посему единство времени (*ваḥдат аз-замāн*) обязательно служит условием для индивидуации [109, с. 505; 109[а], с. 316].

Среди девяти категорий акциденции только «положение» (*ваḍ'*) индивидуируется само по себе – время также индивидуируется через него. Так что именно положение (вместе с подразумевающимся единством времени) служит индивидуатором [109[а], с. 316; 47, с. 115, 174–175].

Бог / Бытийно-необходимое ндивидуируется Сам по Себе. Прочие имматериальные реалии индивидуируются благодаря конкомитантам (ед. *лāзим*): солнце, например, – через положение (которое для него есть конкомитант); [космический] разум – посредством свойственных ему трояких модусов интеллекции (его умопостижение Необходимого; его умопостижение себя необходимым благодаря Необходимому; его умопостижение себя как самого по себе возможного) [47, с. 115–116, 173–175; 109[а], с. 317].

Индивидуация души определяется ее связью с ее телесными силами, а индивидуация последних – телом, в котором они находятся; после разлучения с телами за душами сохраняется их прежняя индивидуация [47, с. 81, 115–116, 130, 173–175; 109[а], с. 317; см. также гл. 5.3 «Психологии»].

В гл. 5.1 «Теологии» упоминается и «партикулярная природа» (см. с. 232).

Следует отметить также сказанное в «Указаниях и напоминаниях» о том, что как форма индивидуируется благодаря материи, так и материя индивидуируется благодаря форме [34, с. 204; 34[а], с. 300]. Правда, философ не конкретизирует это положение, ссылаясь на нехватку места. В своем комментарии к авиценновскому сочинению ат-Туси дает такое толкование: материя может индидуироваться самостью (*ẕāт*) формы (т. е. любой формой, формой вообще / *муṭлақ*[ан]), тогда как форма не может индивидуироваться самостью материи (т. е. любой материи), а только определенной материи – материи, уже ставшей индивидуальной благодаря какой-то иной форме, нежели той, с которой она сочетается в рамках данного составного; так что видовая форма индивидуируется означенной материей, поскольку эта материя принимает на себя (а. *қāбиля*) индивидуацию, а не поскольку она (материя) производит (а. *фā'иля*) ее (сию производят сочетающиеся с этой материей индивидуаторы, такие как положение, «где», «когда» и т. п.); значит, форма индивидуируется определенной (*мута'аййинā*) материей, взятой как принимающей эту индивидуацию, а материя индивидуируется формой вообще, взятой в качестве производящей индивидуацию, так что здесь не будет никакого порочного круга (*даўр*) [214, т. 1, с. 193–194; ср.: 343, p. 8].

840 В гл. 2.9 «Доказательства» говорится о вхождении четырех причин в доказательства, в гл. 4.4 и 4.5 – об их вхождении в дефиниции (см.: [109[а], с. 170–172, 180–184]).

841 О причинах Аристотель говорит и в трактате «О частях животных» (гл. 1.1); но этому нет аналога в разделе о зоологии авиценновского «Исцеления».

842 «Причинность / каузальность», «причина (причиняющее)» и «причиненное» обычно передаются араб. *'илиййā*, *'иллā* и *ма'люль*; реже – *сабабиййā*, *сабаб* (*мусаббиб*) и *мусаббаб*; «следствие» в смысле причиненного – *натīджā*.

843 У Ибн-Сины синонимично с обозначением *мāддā*-«материя» часто употребляются *хайўлā*-«гиле» и *'унṣур*-«элемент» (см. К 4.1[б]); наряду с *гāйā*-«цель» –

тамāм / *камāль* «завершенность, совершенство». Активно используются также термины «материальная (*мāддиййā*; или: гилическая-*хайӯлāниййā*, элементная-*ʼунṣурийййā*) причина»; «формальная (*ṣурийййā*) причина»; «действующая (производящая, *фāʻиля*, *фāʻилиййā*) причина» и «целевая (конечная, *гāʼийā*; или: завершительная, перфекционная, *тамāмиййā*, *камāлиййā*) причина».

Для возникающих–уничтожающихся вещей имеется еще один принцип – небытие / лишенность (*ʻадам*; см. К 4.1[б]).

844 У Аристотеля хрестоматийной иллюстрацией первых двух принципов служит медная статуя, сложенная из меди (материя) и образа (форма). Принимая во внимание доминирующее в мусульманской теологии отрицательное отношение к изображению фигур живых существ, особенно людей, Ибн-Сина, подобно другим представителям фальсафы, обычно избегает означенной иллюстрации, заменяя ее примером с кроватью, сложенной из досок и конфигурации. Правда, в его сочинениях пример со статуей порой встречается, например – в «Спасении» [32, с. 190–191].

845 Ибн-Сина не соглашается с теми, кто к самостным причинам естественных тел причисляет также инструменты (ед. *ʼāля*) и [парадигматические принципы, такие как платоновские] эйдосы / идеи (*муṣуль*, ед. *миṣāль*) [32, с. 196–197].

846 Не путать данную квалификацию четырех причин по отношению к причиненному с их аналогичной квалификацией одна по отношению к другой, когда (как будет сказано ниже) целевая причина характеризуется в качестве причины для причинности / сущности действующей причины.

Как разъясняет ат-Туси, целевая причина порождает не само существование причиненного, а действенность производителя; поэтому цель служит действующей причиной по отношению к этой характеристике (*ваṣф*) производителя и целевой причиной по отношению к причиненному [214, т. 1, с. 551].

847 Порой в этом смысле философ употребляет и обозначение «телесная форма» (*ṣӯрā джисмиййā*), которое, заметим, приложимо ко всем наличествующим в материи формам. Наряду с версией *джисмиййā* встречается и *джисмāниййā*.

848 Аш-Ширази выделяет еще седьмой принцип – субстрат, взятый по отношению к неотделимой акциденции (как в случае с четверкой для четности иди с треугольником для равенства суммы углов двум прямым); таковой не входит в разряд принимающего принципа, поскольку в нем нет аспекта возможности-потенциальности [233, т. 2, с. 998].

849 Об авиценновском толковании случайности см.: [258].

850 Такая трактовка вполне соответствует этимологии слова «случай», связывающая его со «случением», понимаемым как соединение, встреча.

851 Как пишет философ в «Спасении», в своем бытии все естественные вещи влекомы к какой-то цели (*гāйā*), к какому-то благу (*ḫайр*), так что никакая из них не происходит напрасно (*джузāф*^{ан}) или по [случайному] совпадению (*иттифāк*^{ан}), разве только в редких случаях – все они пронизаны мудрым порядком (*ля-хā тартӣб ḥикмӣ*), среди них нет ничего напрасного (*муʻаṭṭал*), лишенного пользы (*фāʼидā*) [32, с. 197].

852 Версия «Спасения» добавляет: «При внимательном рассмотрении (*тамӣз*) скорее оказывается, что первым действующим и первым двигателем выступает именно цель» [32, с. 520]. А в «Указаниях и напоминаниях» говорится, что це-

левая причина служит действующей причиной для причинности (*ʻилиййä*) действующей причины» [34, с. 265–266; 34⁶, § 4.5].

В некоторых рукописях – «…действующей причиной для действующей причины», что скорее является опиской переписчиков: как замечает аш-Шахразури (XIII в.), целевая причина служит причиной для действенности действующей причины, но не для самóй действующей причины [229, т. 3, с. 173].

853 Частью Деятельного разума, о котором будет сказано ниже.

854 О такой идентификации анонима см.: [135, с. 95–98, примеч. 6; 296]. Доказывая, что Бог выступает первой действующей причиной творений, Аквинат обращается к вопросу о первой материи – сотворена ли она Богом или же служит независимым соучаствующим принципом? В рамках своего утвердительного ответа о Боге как, конечно, о создателе всего, включая первоматерию, он в истории метафизики выделяет три этапа: (1) ранние философы-[досократики] признавали лишь акцидентальные изменения тел, возводя их к той или иной телесной субстанции, которая сама беспричинна; (2) Платон и Аристотель, поставив перед собой вопрос о причине телесной субстанции, пришли к «некоторым всеобщим причинам» – одной (наклонному кругу у Аристотеля) или нескольким (эйдосам Платона), но материю по прежнему полагали беспричинной; (3) после Платона и Аристотеля некоторые (aliqui) поднялись от созерцания таких частных действующих причин до созерцания причины самого *существования* вещей, таким образом постигая Бога как подлинно «всеобщую [действующую] причину сущих»; «потому следует говорить, что и первичная материя сотворена».

«Наклонный круг» – эклиптика, большой круг небесной сферы, по которому Солнце проходит свой видимый с Земли годичный путь и который обусловливает сезоны года; согласно Аристотелю, перемещение Солнца по этому кругу служит своего рода действующей причиной круговорота возникновения-уничтожения в природе – см.: [91, гл. 2.9–2.10].

855 О критике сосредоточивания на действующей причине в ущерб целевой см.: [365]. Здесь в качестве примеров указываются работы Э. Жильсона [282; 283] и М. Мармуры [320; 321]; также критикуется интерпретация ат-Туси (ум. 1274), который в комментариях к высказыванию Ибн-Сины в «Указаниях и напоминаниях»: «Если есть первая причина (*ʻилля ʾӯля*), то она выступает причиной и для всякого бытия, и для причины сущности (*ҳақы̄қä*) всякого бытия в [мире] бытия» [34; 34⁶, § 4.8] – пишет, что Первопричина может быть только действующей, но не материей, формой или целью [214, т. 1, с. 556; 34⁶, § 4.8, примеч. 38].

856 Пример того, как Фома Аквинский оперировал альтернативной авиценновской дуальностью предельных причин см.: [296].

857 О термине *ҳудӯс* см. примечание 827.

858 Лат. argumentum a novitiate mundi.

859 Посему, например, вращению небесной сферы в данное время не могло предшествовать бесконечное число ее вращений, как это следовало бы при утверждении об извечности движения / Вселенной. Схожий с каламским тезис выдвинул еще христианский неоплатоник Иоанн Филопон (Иоанн Грамматик; ок. 490–570) в трактате «Против Аристотеля: об извечности мира» [339]. Примечательно, что в опровержение аристотелевского этернализма (учения об извечности мира) Иоанн апеллирует к двум положениям, разработанным самим Стагиритом:

первое – актуальная бесконечность невозможна [89, 3.5, 3.7]; бесконечность – и актуальная, и потенциальна – непроходима / непреодолима [89, 3.4; 90, 1.5]. В означенном контексте (касаясь примера с бесчисленными движениями) Иоанн упоминается Ибн-Синой в «Глоссах» [47, с. 136].

860 Как доказывает автор «Спасения» [32, с. 244–249], невозможно актуальное существование ни бесконечной [пространственной] величины, ни актуальное сосуществование бесконечного числа вещей, которые имеют положение [в пространстве] (*вад῾*) или самостно упорядочены (*мураттаб аз-зāт*), т. е. по природе (*би-т-таб῾*) своей одни первее других, [как в случае с рядом натуральных чисел или каузальными сериями]. Сама эта невозможность обосновывается знаменитым методом «прикладывания» (*таṭбīк*; о нем см. [10, 3.8]), при котором обнаруживается, что такие бесконечные величины / множества допускают увеличение–уменьшение (*зийāдā* и *нуḳсāн*)!

Однако (1) если речь идет о бесчисленных множествах, члены которых не сосуществуют вместе, а имели место в прошлом или будут иметь место в будущем, один после другого, но не одновременно, то не невозможна реализация таких множеств. Так обстоит дело и (2) в случае, когда вещи не упорядочены ни соответственно положению [в пространстве], ни по природе, тогда ничто не может препятствовать таким вещам сосуществовать вместе; более того, нет доказательства (*бурхāн*) невозможности означенного сосуществования, но есть доказательство в его пользу.

Примером первого типа служат время (*замāн*) и движение (*ḥаракā*), [безначальность которых обосновывается в части по общей физике]; примером второго – «определенный разряд ангелов и демонов», существование которых будет установлено [в разделе по психологии, где доказывается бессмертие человеческой души; «ангелы» – посмертные добродетельные души, «демоны» – порочные].

Все множества второго типа допускают увеличения, но к ним неприменим метод прикладывания, поскольку они не упорядочены соответственно положению или природе; в еще большой степени этот метод неприменим к первому типу. А все аргументы, которые люди [темпорального креационизма] приводят в опровержение бесконечности в прошлом (т. е. бесчисленность прошлых событий), таковы, что они исходят из риторических или софистических посылок, и в них нет ничего аподиктического.

861 В том числе Ибн-Рушд, возводящий данную трактовку к Александру Афродизийскому [141, т. 3, с. 1588; 141[а], с. 494].

862 Например, Фемистий (см.: [222, с. 12–14]).

863 Об этих двух типах доказательства см. К 3.3[б].

864 Отвергая подход Ибн-Сины, «пурист» Ибн-Рушд настаивал на аргументе «от движения» как единственно достоверном [142, с. 5, 127–128; 143, p. 47, 56–57; 261, p. 84–96]); критике авиценновского аргумента «от возможного–необходимого» он посвятил отдельный трактат [147] (см. также: [261, p. 87, note 53]).

865 Мы читаем *ли-ль-вуджӯд* («для бытия») – вместе фигурирующего в цитируем издании *ли-ль-маӯджӯд* («для сущего»).

866 В другой раз он сетовал: «Как меня огорчает (г. *῾азума*) то, что к вере в наличии Первопринципа и к установлению Его единства приходят именно путем движе-

ния и через единство движимого мира, словно [аристотелевская] “Метафизика” ничего другого не в силах даровать о Боге (т)!» [48, с. 84].

867 См., например: [102, с. 34; 255, vol. 2, p. 643; 261, p. 77; 278, p. 237; 280, p. 139; 337, p. 173].

868 Обычно цитируется высказывание из гл. 1.3 теологического раздела «Исцеления» об обосновании, в части по физике, тезиса о восхождении движущихся к некоторому перводвигателю (с. 37), а также слова из гл. 9.1 о том, что из физики уже известно о наличии бестелесной и бесконечной силы, которая является принципом первичного движения (т. е. небесного кругового движения; с. 436); ссылаются и на главы «Спасения» о конечности телесной силы, завершающиеся близким выводом о бестелесности и имматериальности двигателя первичного движения [32, с. 252–257] и / или на главу о восхождении принципов возникших (ед. *кā'ин*) к причинам, двигающим круговое движение [32, с. 577–586]. Однако во всех указанных рассуждениях и подобных им речь ведется лишь о принципе кругового движения неба, а не о самом Боге / Бытийно-необходимом; и Ибн-Сина доказывает извечность / перманентность небесного движения не с целью заключения о бытии Первопринципа, а для утверждения тезиса об извечности Его креационной деятельности и для обоснования связи между извечным-причиной и возникшим-причиненным, т. е. возможности исхождения второго из первого.

869 В Коране слово *ṣыддықӯн* обозначает «праведных / святых», которые обычно упоминаются после пророков (см. например: 4:69). По трактовке же ат-Туси, данный метод – более достоверный (*'аṣдақ*) сравнительно с другим, посему приверженцы его описаны как *ṣыддықӯн* [214, т. 1, с. 607–608].

870 В этих источниках имеются сведения и о других трактовках.

871 В основе рассуждения лежит взгляд на каузальную связь как непременно предполагающую наличие первой причины, которая собственно и обеспечивает функционирование всех последующих звеньев причинно-следственной цепочки: «Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно быть причиной последующего. Если нам надо сказать, что́ из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что́ в конце, ни для чего не есть причина; по и не среднее, ибо оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины» [81, 2.2, с. 95].

872 В большом комментарии к «Метафизике» Ибн-Рушд еще более конкретизирует: о движущих [141, т. 1, с. 21–22].

873 Так говорит и Ибн-Рушд в кратком комментарии к «Метафизике» [142, с. 120].

874 По Ибн-Рушду, в «Метафизике» Аристотель дает, но в более общих терминах, резюме доказанного в восьмой книге «Физики» положения о конечности серий движимых–движущих [141, т. 1, с. 21–22].

875 В рассуждении о трех звеньях (см. текст в примеч. 871) Аристотель, закрепляя статус «причина» исключительно за первым звеном, фактически совершает из-

вестную ошибку «подмена понятий», ибо оперирует термином «причина» в двух разных смыслах; и довод оказывается тавтологией, отталкиваясь от промежуточного звена, которое определяется через то самое первое звено, наличие каковой собственно и доказывается.

876 Онтологическое – см., например: [255, vol. 2, p. 647–648; 331; 332; 314; 366, p. 259]; космологическое – [277; 278, p. 214, 298, 391–395; 273, p. 75–77; 288]; и то, и другое – [305; 324; 313].

877 Примечательно, что в «Книге знания» Ибн-Сина формально не обсуждает вопрос о бытии Бытийно-необходимого. Обоснование конечности каузальных серий, аналогичное данному в «Теологии» как доказательству Его бытия, здесь приводится в главе под названием «О том, что Бытийно-необходимое едино в действительности и что все вещи существуют благодаря Ему» [30⁶, с. 285–286]. В «Концепциях философов» (своего рода переложении означенной книги на арабском) аль-Газали, [заметив отсутствие доказательства Его бытия], поставил указанный вопрос и, отвечая на него, в качестве такого доказательства оформляет рассуждение, озаглавленное самим Ибн-Синой как «Бытийно-необходимое – извечно, все прочее – возникшее» и суть которого состоит в том, что в своем бытии все сущие (как возможные) зависят от Него (см.: [30⁶, с. 286–287; 113, с. 220–222]).

878 Маймонид (Ибн-Маймун) воспринял аргумент от возможности во втором варианте аверроистской модификации [138, 2.1]; Крескас (ум. 1410) – в авиценновской версии; вариантом Крескаса заинтересовался Спиноза (см.: [278, p. 308]).

879 Аргументы от возможности и от причинности составляют, соответственно, третий и второй «пути» у Фомы Аквинского [223, 2.3, с. 26–27]. Преемственность с авиценновской философией прослеживается в разных версиях онтологического и космологического доказательств бытия Бога как Бытийно-необходимого, разработанных Декартом, Спинозой, Лейбницем и другими европейскими мыслителями, вплоть до наших дней (см.: [278, p. 388–406]).

880 Согласно аристотелевской «Метафизике», неподвижный Перводвигатель – это сущность / субстанция (oysia), которая вечна (гл. 12.6); он есть ум (noys), мыслящее самого себя мышление, мышление мышления (12.7; 12.10); у которого самая лучшая, вечная жизнь, ибо деятельность ума – это жизнь (12.7); жизнь блаженная, поскольку «умозрение – самое приятное и самое лучшее» (*там же*). Перводвигатель / Ум является началом / принципом (arche), от которого зависят небеса и вся природа (12.7). Наподобие предмета желания (любви) и мысли, Перводвигатель движет всеми вещами, оставаясь неподвижным (*там же*).

881 Точнее сказать, качества Единого, Ума и Души, представляющие собой триаду высших извечных субстанций / ипостасей. По «Эннеадам» Плотина, высшее начало – Единое, или Благо – запредельно бытию и мысли, ибо Оно –начало всего (V 4.1–4.2; VI 9.3–9.6). Ум есть бытие и мышление (V 1.4), мудрость (V 8.5; VI 6.18); живет блаженной жизнью (III 8.11). Душа – принцип жизни и движения в космосе (V 1.2), подлинный творец мира. Единое / Благо есть истинная красота, а посему оно служит высшей целью стремления и любви (I 6.6–6.9; VI 9.3; V 8.13); красота, хотя и в меньшей степени, присуща Уму и Душе (I 6.6; V 8.9).

882 Здесь Первое (*аль-'авваль*), или Первосущее (*аль-маўджўд аль-'авваль*) описывается как «разум» (*'ақль*; или *'ālим*, «знающий»), «мудрый» (*хакīм*), «истин-

ный» (*ḫаḳḳ*), «живое» (*ḫайй*); говорится также о Его «величии» (*ʻазамā*; фактически синонимично здесь употребляются *джалāль* и *маджд*), «красота» (*джамāль*; синонимы – *бахāʼ*, *зīнā*), «блаженство» (*ляззā*; синонимы – *сурūр*, *гибṭā*) и «любовь» (*ʻишк*; синонимы – *ʻаджаб*, *ḫубб* / *маḥаббā*) [218, с. 121–123]. При освещении вопроса о Боге как первопринципе сущих выделяются еще два Его свойства: «щедрый» (*джавāд*) и «справедливый» (*ʻадль*) [218, с. 126–127].

883 Порой, особенно в позднем каламе (см.: [159, с. 63–64]), обозначение «самостное» употребляется в ином смысле, прилагаясь к одному-единственному атрибуту – «бытию» (*вуджӯд*), а семь указанных атрибутов называются «понятийными» (*маʻнавийāт*).

884 Все три указанных обозначения – *шарīк*, *надд* и *мисль* – коранические. Трактовка последних двух обозначений как синонимов – согласно версии «Спасения» [32, с. 556].

При рассуждении в гл. 10.2 «Теологии» о подобающем описании Бога для широкой публики употребляется, но без уточнения смысла, несколько иная тройка обозначений: *назӣр* («равный»), *шарīк* («соучастник») и *шабīх* («подобный»).

885 Подробнее о простоте говорится в «Спасении» [32, с. 551–553].

886 Это касается как частей, которые могут существовать порознь (например, бревна и глина по отношению к дому), так и частей, которые наличествуют исключительно в составе целого (например, органы человеческого тела) [30б, с. 278].

887 Согласно «Спасению», простота Бытийно-необходимого предполагает, что Оно не есть ни тело, ни материя тела, ни форма тела, ни ментальная (*маʻḳуля*) материя для ментальной формы, ни ментальная форма в ментальной материи [32, с. 553].

888 Поскольку, как будет сказано ниже, у Бытийно-необходимого нет подлинного, строгого определения – дефиниции (*ḫадд*), то речь идет об отрицании композиции в нестрогом Его определении.

889 На пятом аспекте Ибн-Сина останавливается в гл. 8.7; аспекты 2–4 затрагиваются и при обсуждении соответствующих отрицаний (см. нижеследующую рубрику).

890 Араб. شرح اسمه هو أنّه يجب وجوده ، لا ما يجب وجوده.

891 В «Спасении» подробнее говорится об этом единстве Бытийно-необходимого [32, с. 553, 556–557]. Здесь к перфекционному единству относится и нумерическое единство, при котором данный вид представлен одним-единственным индивидом.

892 Здесь Ибн-Сина расходится с Аристотелем – см. К 2.4б.

893 См. примечание 883.

894 В рамках рассуждения об атрибуте блаженства фигурирует почти синонимичное *камāль* (с. 431); в «Спасении» говорится о Его «чистом совершенстве» (*камāль маḥḍ*) [32, с. 554].

895 В айатах 20:73 и 27:59 описание *ḫайр* прилагается к Богу, но здесь оно может трактоваться в несколько ином смысле – как «лучше». Согласно айату 3:26, [всякое] благо – в деснице Его (بِيَدِكَ الْخَيْرُ).

896 Как *джавāд* Бог именуется не в Коране, а в Сунне (например, у ат-Тирмизисм – «[Бог] щедр и любит щедрости»; جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ [212, № 2799]). В Писании же дан-

ный эпитет передается смежными обозначениями – *карӣм* (27:40; 82:6), *ваххāб* (3:8; 38:9, 35) и др.

897 «Глоссы» добавляют такой аспект благости. Бытийно-необходимое выступает конечной целью (*гāйä*), ибо любая вещь исходит к Нему, как об этом говорится в Писании (53:42): «Воистину, к Господу твоему – исход конечный (*аль-мунтаха*)». Всякая же цель есть благо. Следовательно, Оное – абсолютное благо (*аль-хайр аль-мутлақ*) [47, с. 69].

898 В двенадцатой книге «Метафизики» Аристотель приводит несколько аргументов в обоснование неведения об иных вещах [81, 12.9]; на их критике Ибн-Сина останавливается в своем комментарии к означенной книге [50, с. 30–31] (см. также: 160, с. 76–77]).

899 Еще более четко об этом Ибн-Сина говорит в «Книге знания» [30[6], с. 288] и «Глоссах» [47, с. 138]. Во втором источнике добавлено: поскольку Его знание выступает причиной исхождения (*вуджӯд*) сущих от Него, без какого-либо орудия (*’аля*) и без появления нового воления (*’ирāдä мутаджаддидä*), так что сущие следуют (*тāби‘ä*) постигаемым (ед. *ма‘лӯм*), то верным будет сказанное [в Коране о творении]: [о вещи Он говорит:] «Будь!» – и вот она уже есть (*кун файакӯн*; см. айаты 2:117; 3:47; и др.).

900 Фоме этот тезис мог бы быть известен как через латинский перевод авиценновской «Теологии», так и по краткому комментарию Ибн-Рушда к аристотелевской «Метафизике» (Epitome in Librum Metaphysicae Aristotelis) или по переводу его малого трактата о Божьем знании (лат. Epistola ad amicum), часто именуемого «Приложением» (*Дамӣмä*), поскольку обычно его присовокупляют к сочинению философа «О соотношении философии и религии». Русский перевод второго трактата см.: [140].

901 В «Указаниях и напоминаниях»: «наподобие того, как умопостигаются универсалии» (*камā ту‘қāлю аль-куллиййāт* [34[6], § 7.18].

902 В числе мыслителей, указывавших на неадекватность такой трактовки фальсафкого тезиса и некорректность квалификации его в качестве ереси, были также аш-Шариф аль-Джурджани (ум. 1413) [121, т. 8, с. 86–87], Муслихаддин Ходжазаде (ум. 1489) [226, с. 81], Джаляляддин ад-Даввани (ум. 1512) [118, т. 2, с. 11–12], Джамаладдин аль-Афгани (ум. 1897) и Мухаммад Абдо (ум. 1905) [101, с. 354 и сл.], Шихаббаддин аль-Марджани (ум. 1889) [179, с. 29–30; 179[a], с. 178], и др.

903 Версия *даррāк* – согласно «Глоссам» [47, с. 138].

904 В «Глоссах» употребляется также обозначение «угодность / довольство» (*риḍā* / *риḍа*; а. *рāḍы*) [47, с. 12, 82].

905 Как указывает Ибн-Сина в «Глоссах», *гараḍ* влияет (г. *’ассара*) на имеющего ее (*зӯ-ль-гараḍ*), а тот претерпевает действие (г. *инфа‘аля*) со стороны нее [47, с. 11]; и именно *гараḍ* служит причиной того, что действователь, который прежде не был действующим, стал таковым [47, с. 14].

906 Не совсем корректной нам представляется порой встречающаяся в литературе атрибуция любви аристотелевскому Уму / Перводвигателю (подробнее см.: [163, рубрика 2]).

907 В «Совершенном граде» аль-Фараби употребляется и третий термин – *зӣнä*, «пригожество».

908 Аль-Фараби добавляет еще и *'и'джāб* (а. *му'джиб*).

909 В «Указаниях и напоминаниях» Ибн-Сина различает *'ишқ* и близкое к нему обозначение *шаўқ*, которое также имеет смысл «любовь», «страсть», «желание». Как пишет здесь философ, любовь / *'ишқ* заключается в радости (*ибтихāдж*) от созерцания определенной самости, а желание / *шаўқ* есть такое движение к довершению этой радости, при котором образ соответствующей самости представлен в одном аспекте, например в воображении, но не представлен в другом, например в чувствах. В данном случае – это движение к достижению полного чувственного представления касательно чувственной вещи. Значит, желающий / *муштāқ* обрел нечто, но ему еще чего-то не хватает. Любящий / *'āшиқ* же не знает такового диссонанса. Вот почему «желание» неприложимо ни к Богу, ни к высшим интеллектным субстанциям (ангелам, космическим разумам), которые радуются и Ему, и своим самостям как радующимся Ему. За этими двумя ступенями «любящих» следует ступень «любящих-желающих», каковая представляет высшую ступень для человеческих душ в земной жизни – от «желания» им суждено освободиться только в мире потустороннем [34[6], § 8.18].

910 Как указывает здесь философ, Бог премудр в первом смысле, т. е. в совершенстве ведающий, ибо Он знает все вещи такими, какие те в действительности суть; притом знает их во всей полноте их причин, поскольку о сущих ведает не на основе их самих, а исходя из Своей самости, раз все они (вместе с их причинами) исходят от Него.

Что касается второго смысла «мудрости», т. е. при ее понимании как искусности действия, то Божья премудрость выражается в наделении тварей не только тем, что необходимо для их бытия (для явления к бытию и для сохранности в бытии), но и тем, что сверх необходимого, т. е. всевозможными дополнительными совершенствами, украшениями и т. п. И именно об этом, по фалясифа, сказано в Коране: «Господь наш есть Тот, | Кто дарует всякой вещи ее (*хальқ*) сложение | И оной водительствует» (20:50; رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى); «Тот, Кто создал и водительствует». (87:3; الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى); «Тот, Кто меня сотворил и мною водительствует» (26:78; الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ).

911 Араб. فالحكيم في الحقيقة هو الأوّل.

912 «Исхождение» – араб. *мабда'*, «возвращение» – *ма'āд*; термин *мабда'* имеет также смысл «начинание». Парные эпитеты *мубди'* / «начинающий» [творения] и *му'ūд* / «возвращающий» (или «творящий вновь») [их в Судный день], входящие в классический список «прекрасных богоименований» (*аль-'асмā' аль-хусна*), в Коране представлены в форме глагола, например, в айатах 10:4 (إِنَّهُ يَبْدَأُ) 31:58 и (الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ). В означенном списке присутствуют и парные эпитеты *'аввaль* («первый, начало») и *'āхир* («последний, конец»), присутствующие в айате 57:3 – «Воистину Он – первый и последний» (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ).

Парадигматическая пара «исхождение–возвращение» фигурирует в названии как девятой книги «Теологии», так и первой главы десятой книги. В «Глоссах» Ибн-Сина, цитируя айат 57:3, разъясняет, что [Бог] есть и первый, поскольку Он – делатель (*фā'иль*), и последний, ибо Он – цель (*гāйа*): поскольку самость Его служит целью для Него, а также поскольку Он выступает источником (*маṣдар*) любой вещи, к каковому и возвращение (*марджи'*) ее [47, с. 93]. Здесь же приводится айат 53:41 («Воистину, к Господу твоему – исход конечный / *аль-*

мунтаха; وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى), который философ комментирует так: Бытийно-необходимое, будучи абсолютным благом (*аль-хайр аль-мутлак*), является конечной целью (*гāйā*) творений (*хальк*) [47, с. 69]. Мысль о единстве в Нем делателя и цели несколько раз неоднократно подчеркивается и в других местах данного сочинении [47, с. 13, 56, 192, 215].

913 В качестве переходной формы глагола у нас употребляется «эманировать», в качестве возвратной – «эманироваться». «Эманация» (истечение, выхождение, исхождение) – араб. *файд* и *судūр*; этими терминами обычно передавалось греч. proodos, на латинский переведенное как emanatio. Реже в этом смысле употребляется *инби'āс* и *инбиджāс*. В качестве синонима нередко у Ибн-Сины встречается *люзūм*, «[необходимое] следование».

914 О *гараде* см. примечание 905 и соответствующий основной текст.

915 К этому добавим и упомянутые ниже положения об извечности творения и об исхождении от единого только единого.

916 То есть, наподобие действий природных вещей – солнца, когда оно освещает, или огня, когда он сжигает.

917 В числе оппонентов Ибн-Сины, противопоставляющих творение как конкомитант творению по воле, были аль-Газали [114, с. 134; 114[a], с. 94 – «Согласно их (Ибн-Сины и других философов) мнению, Всевышний Аллах не является Волеизъявителем… а все, что исходит от Него является непреложной необходимостью»], Маймонид [138, гл. 2.20 и 2.21; вместо «Аристотеля» здесь читай: «Ибн-Сину»] и Фома Аквинский (в трактате De potentia Dei, написанном, как полагает Б. Зедлер, в опровержение именно Ибн-Сины – см.: [372, p. 108–109, 121–122]).

918 См., например: [123, с. 261]; о примерах в литературе на европейских языках см.: [238].

919 И вообще, применительно к Богу / Бытийно-необходимому Ибн-Сина избегает употребления термина «природа». Не совсем корректен данный во французском переводе «Теологии» (автор – Дж. Анавати) перевод фрагмента из начала гл. 9.5, по которому можно понять, что Божье действие схоже с природным (“De plus, que le tout provienne de lui par mode de nature ne signifie pas que l’existence du tout proviendrait de lui sans connaissance ni agrément de sa part” – [22[a], vol. 2, p. 137]); араб. текст: وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ، ولا لرضى منه; в нашем переводе: «Исхождение всех [сущих] от [Него] не может быть по природе, когда они осуществились бы без Его знания о них и без Его благоволения к ним».

920 В «Глоссах» сказано: Бог сотворил мир по Своему свободному выбору (*мухтāр*[*ан*]); иначе [эманация мира] должна описываться как произошедшая без Его довольства (*мин гайр рыда би-х*)! Ведь действующий по свободному выбору (*аль-мухтāр*) не таков, что если он выбрал нечто доброе (*ас-салāх*) и сделал его, то он обязательно должен выбрать также противоположное и делать его, иначе это не будет свободным выбором; нет же, выбор осуществляется соответственно побуждениям (ед. *дā'ī*); и в данном случае к деланию добра [Бога] побудила Его самость. [И еще:] Он любит (а. *'āшик*) Свою самость, а та служит принципом всего благопорядка (*низāм аль-хайр*) [в мире], так что по второй интенции (*би-ль-касд ас-сānī*) этот благопорядок возжелан (*ма'шūк*) Им [47, с. 82]; здесь «доброе» – явление мира к бытию.

921 К этим доводам в пользу извечности креационной деятельности примыкает авиценновская критика каламского аргумента «от возникновения» (П 3.1[а]), особенно касающаяся тезиса о невозможности бесконечной регрессии.

922 В переводах на английский часто передается термином “determinant”.

923 В полемическом сочинении аль-Газали «Несостоятельность учений философов» (см.: [145[а], часть 1, с. 610]) данное доказательство представлено в такой формулировке: «Невозможно исхождение (*сӯдӯр*) темпорального (временно́го; *ḫāдиṯ*) от абсолютно извечного (*қадӣм*)» (يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقا).

924 Это прозвище (д. *ма‘ṭӯл*) традиционно прилагалось к тем, кто отрицает за Богом атрибут, который, по мнению нарекающего, подобает Ему.

925 Чаще всего это доказательство формулируется так: извечность возможности необходимо влечет за собой возможность извечности (أزليّة الإمكان تستلزم إمكان الأزليّة); вместо г. *истальзама* порой фигурирует *истаӯджаба*, *истатба‘а* и т. п.

926 Авиценновские аргументы «физического» типа преимущественно представляют собой исходящую из дуальности «возможное–необходимое» модификацию аристотелевских доводов в пользу извечности мира (см.: [89, гл. 1.7, 1.9 и 8.1; 81, гл. 7.7–7.8]); притом, если у Стагирита фактически постулируется извечность и независимость от Первопринципа не только времени, но и материи и формы (как компонентов возникших вещей), то у Ибн-Сины извечность таковых обосновывается; более того, все они полагаются обусловленными Богом, Его [атемпоральными] созданиями (ед. *мубда‘*). Что касается аргументов, исходящих из свойств Бога, то их прототипы фигурируют в сочинении “De Aeternitate Mundi” неоплатоника Прокла (см.: [341]), которое было переведено на арабский язык и с которым, надо полагать, Ибн-Сина был знаком.

927 В этом же духе рассуждает и герой аллегорической «Повести о Хайе ибн Йакзане» философа Ибн-Туфайля (ум. 1185/86) [153, с. 498–499].

928 Пример с телом и его цветом фигурирует в части авиценновского ответа, от имени философа написанного его учеником Абу-Саидом аль-Масуми.

929 Также и в «Руководстве» философ подчеркивает, что мир не является извечным самим по себе (*қдӣм би-зати-х*), как сие утверждают еретики-безбожники (ед. *мульḫид*), а самостно создан (*муḫдаṯ аз-зāт*) [42, с. 164; 42[а], с. 533].

930 Наряду с их тезисами о Божьем знании партикулярий универсальным образом и о невозможности телесного воскресения.

931 Ибн-Рушд ссылается, в частности, на айаты 11:7 и 41:11, в которых говорится о сотворении неба и земли. Согласно первому айату, при Божьем их сотворении «Его престол был на воде» (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ), что, по мнению философа, указывает на некоторое бытие (престол и воду), предшествовавшее бытию неба и земли, а также на некоторое время, предшествовавшее моменту их возникновения. А второй айат сообщает о Божьем обращении к небу, «что было дымом» (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...), что означает сотворение небес из чего-то.

932 Об ар-Рази см.: [164], об аль-Амиди, аль-Иджи и аль-Джурджани см.: [121, т. 3, с. 181–199].

933 Точнее – эфирных; в отличие от четырех элементов подлунного мира (земли, воды, воздуха и огня), эфир, из которого состоят как сами светила, так и носящие их сферы, не имеет противоположного; не характеризуется тяжестью–лег-

костью, холодом–теплом и т. п.; не возникает и не уничтожается; изменяется только в аспекте перемещения.

934 В том смысле, что они не меняют положения одна по отношению к другой.

935 В «планеты» включали Солнце и Луну. В современной арабской литературе два типа небесного светила – «звезда» и «планета» – обозначаются словами *наджм* и *каўкаб* соответственно. У Ибн-Сины же (и вообще в средневековых сочинениях по астрономии) обычно фигурирует лишь одно обозначение – *каўкаб*.

936 Как отмечает Ибн-Сина в «Исхождении и возвращении», все указанные разумы являются «деятельными разумами», будучи, во-первых, [чисто] актуальными (*би-ль-фи'ль*), без какой-либо потенциальности со стороны материи, во-вторых, перманентно действующими; мы выделяем последний из них, поскольку он действует на нас / подлунный мир [33, с. 98]. Также и в «Глоссах» подчеркивается, что этим разумам не предшествовала какая-то возможность / контингентность (*'имкāн*), ибо они не материальны, а контингентность их бытия [заключена] в их собственных самостях [47, с. 57].

937 Сам Аристотель, говоря о Боге, космических интеллектах и небесных сферах как о «живых» существах, не атрибутировал им душу, но чаще всего его учение о сферах трактовалось в смысле наличия у них рациональной души; некоторые добавляли еще и ощущение (см.: [271; 371]). В главном своем сочинении «Совершенный град» аль-Фараби не упоминает о душах сфер, но таковые фигурируют в его «Политике», притом как наделенные чисто разумной силой, но не имагинативной или чувственной (см., например: [219, с. 32–34; 219[а], с. 49–52]).

938 Точнее: имагинативная и эстимативная силы; о них см. ниже, в рубрике (ж).

939 В «Исцелении», как и в «Спасении», душа скорее предстоит как запечатленная (*мунṭаби'ä*) в теле сферы – наподобие животной души у нас; такое представление, как передают комментаторы, было доминирующим среди перипатетиков (см., например: [214, т. 2, с. 748]). Но в «Указаниях и напоминаниях» Ибн-Сина выдвигает иную трактовку, по которой данная душа сферы, будучи разумной (*нāṭыḳä*), не запечатлена в материи небесного тела, а связана с ним на манер связи нашей [разумной] души с нашим телом [34[б], § 10.9)]. Значит, у каждой сферы имеется единая имматериальная (*муджаррадä*) душа, от которой к материи данной сферы эманируется конституирующая ее телесная форма; эта душа постигает интеллигибелии (универсалии) своей самостью, а партикулярии – через тело сферы; тело же она движет через ту запечатленную в нем форму [214, т. 1, с. 526, 533].

940 Аль-Фараби отрицает за небесной душой такую силу [219, с. 34; [219[а], с. 52]); с авиценновским нововведением не согласились Ибн-Рушд (см.: например: [145, с. 484–488; 145[а], с. 423–430]) и Фома Аквинский (см.: [371, p. 88]); Кеплер же встал на его сторону (см.: [371, p. 92]).

941 Ср. с «О разуме» аль-Фараби.

942 Например, при нагревании воды до состояния готовности к превращению в пар / воздух, она снимает с себя форму воды и облекается в исходящую от Дарителя форму воздуха. Равным образом, по составлении рационального доказательства к человеческому разуму поступает интеллектная форма – вывод.

943 По справедливому замечанию ат-Туси, Ибн-Сина не утверждает ни что первый интеллект служит причиной первой небесной сферы, ни что эманация интел-

лектов прекращается на последней небесной сфере, ни что последовательность интеллектов параллельна последовательности сфер, ни что число интеллектов равно числу сфер; он только полагает, что исхождение интеллектов происходит одновременно с исхождением сфер и что число интеллектов не может быть меньше числа сфер [214, т. 2, с. 825–826].

Вместе с тем, из трактата ас-Сухраварди о кредо философов [207, с. 264–265] можно понять, что в фальсафской среде доминирующей стала именно изложенная в «Теологии» десятичленная схема.

944 Согласно трактату «Об определениях», ангел – это простая (*басы̄т*) бессмертная субстанция, обладающая жизнью (*хайа̄т*) и разумом (*нутӄ ʻаклӣ*) и служащая посредником между Творцом (*аль-ба̄рӣ*) и земными телами; таковая бывает интеллектной, психической и телесной [37, с. 89; 37[a], с. 684*]. По-видимому, под «телесными» ангелами подразумеваются небесные тела; но в поздних работах Ибн-Сины, включая «Исцеление», не фигурирует такое обозначение. В аллегорическом трактате «Хайй ибн Йакзан» [74, с. 37¯38; 74[6], с. 225] вместо третьего разряда фигурируют «земные» (*ʼарḍыйӣ̆н*, *ʼарḍыййӓ*) ангелы, под которыми подразумеваются разумные души людей. К таковым здесь относятся [ангелы], «оберегающие» (*хӣфизӣ̆н*, *хафазӓ*) людей и «записывающие» (*ка̄тибӣ̆н*, *катабӓ*) их деяния, упоминающиеся в айатах 32:10–12 (وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ).

945 Маймонид также называет отделенные разумы-двигатели небосводов «приближенными ангелами» (*аль-маля̄ʼикӓ аль-муӄаррабӣн*) [138, 2.4, с. 282]). О двух разрядах двигателей-ангелов, со ссылкой на авиценновскую «Теологию», говорит Фома Аквинский в своих комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского (см.: [371, p. 90]); здесь эти разряды обозначены как “Angeli ministerii” и “cherubim et seraphim” (в христианской теологии херувимы и серафимы – два высших чина ангелов).

946 Более подробное описание ангельского мира дано в атрибутируемом Ибн-Сине трактате «Об ангелах» (*Риса̄ля̄т аль-маля̄ʼикӓ*, *Риса̄ля̄ фӣ аль-маля̄ʼикӓ*; см.: [67]), но этот трактат скорее апокрифичен.

947 Араб. *карӯбийӣ̆н* восходит к тому же корню, что и евр. *крувим*, «херувимы»; об «ангелах приближенных» (*аль-маля̄ʼикӓ аль-муӄаррабӣн*) говорится в айате 4:172 (с ангелами обычно идентифицируют и эпитет *аль-муӄаррабӣн* в айате 83:21). В данном контексте глагол *каруба* трактуется в смысле *ӄаруба* («приближаться»): по своей имматериальности и другим свойствам эти разумы / ангелы стоят ближе всех к Первоначалу [113, с. 287].

948 Трононосители упоминаются в айатах 40:7 (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ) и 69:17 (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ); во втором айате говорится о восьми таковых в Судный день.

949 В оригинале фигурируют два описания – *мубаллиға̄ мумассилӣ*; второе слово, допускающее иные огласовки, не совсем ясно; возможно, речь идет об образном представлении (*тамсӣ̄ль*) понятий, данных в Божьем откровении.

950 Аллюзия на айат 54:50 – «Наш *ʼамр* есть только [нечто] единое, словно мгновение ока» (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ). В фальсафе и суфизме *ʼамр* (в паре с обозначением *хальӄ*, «творение»; см. айат 7:54 – أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) часто употребляется в смысле единого слова / логоса Бога (*хальӄ*, соответственно – как реализация этого слова в виде множественных тварей).

951 В гл. 10.2 «Теологии» фигурирует близкое ко второму обозначение *ар-рӯх аль-муқаддас* (с. 525).

952 Первый эпитет встречается в айате 26:193; второй (в форме *рӯх аль-ḳудус*, букв. «дух святости») – в айатах 2:87, 2:253, 5:110 и 16:102.

953 Мы читаем *сāнийā* – вместо данного в цитируемом издании *сāбитā* («недвижные»?).

954 Судя по трактату ас-Сухраварди о кредо философов, в фальсафской литературе за Деятельным разумом / Гавриилом впоследствии закрепился именно второй титул – «Дух святый» [207, с. 265]. Здесь описание этого разума в качестве «Дарителя (*вāхиб*) форм» соотносится со свидетельством о нем в айате 19:19 (لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا).

955 «Универсальный разум» (*аль-‘аḳль аль-куллӣ*), или «Разум универсума» (*‘аḳль аль-кулль*), и «универсальная душа» (*ан-нафс аль-куллӣ*), или «душа универсума» (*нафс аль-кулль*) – согласно трактату «Об определениях» [37, с. 81; 37[a], с. 675–676]; см. также: [39, с. 122].

956 Обозначение *аль-ḳалям* встречается в айатах 68:1 и 96:4, *ляӯх* – в айате 85:22; в последнем айате к *ляӯх*у / скрижали прилагается эпитет *маҳфӯз* («[свято]хранимый»), и в такой форме, но с добавлением артикля (*аль-ляӯх аль-маҳфӯз*) оно обычно фигурирует в арабо-мусульманской литературе.

957 В шестикнижной версии – у ат-Тирмизи [212, № 3319] и Абу-Дауда [76, № 4700] – упоминается Перо, а Скрижаль подразумевается.

958 Многие богословы отрицают аутентичность хадиса; вместе с тем он широко распространен в суфийской среде. Его приводит, в частности, аль-Газали в «Воскрешении наук о вере».

959 Со ссылкой на хадис об *аль-ḳаляме* аль-Байдави пишет, что «*аль-ḳалям*, похоже, и есть первый разум» [105, с. 147–148].

960 В атрибутируемых Ибн-Сине «Тронном трактате» и [58, с. 255] и «О познании разумной души и ее состояний» [46, с. 189] оба хадиса отнесены к первому эманирующемуся разуму. Такую соотнесенность Аляддин ат-Туси (ум. 1482) воспроизводит как выражающую мнение [мусульманских] философов / фалясифа вообще [215, с. 310].

961 Обозначение *курсӣ* фигурирует в айате 2:255 («Его *курсӣ* объемлет небеса и землю»). Некоторые комментаторы отождествляют *курсӣ* с Божьим троном / *‘арш*ом; преобладающая же интерпретация представляет его в качестве своего рода подножия или ступеньки, по которой обычно поднимаются на высоко стоящий престол.

962 Об этих обозначениях см. К 4.1[6].

963 В «Глоссах» – *мубда‘ā*.

964 Чувственные качества (ед. *кайфиййā маҳсӯсā*) делятся на разряды, соответствующие пяти органам чувств (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание). В число первичных качеств не входят цвета, звуки, запахи и вкусовые качества, поскольку некоторые тела не обладают таковыми: нет цвета у воздуха, нет вкуса у (чистой) воды или воздуха, нет запаха у воздуха или камня; тело само по себе не имеет звука. Но среди подлунных тел нет ни одного, что было бы лишенным какого-нибудь из осязаемых (*мальмӯсā*) качеств. К этому разряду относится теплота и холод, сухость и влажность, тяжесть и легкость, твердость и мягкость,

вязкость и хрупкость, шероховатость и гладкость, грубость и тонкость. Первичными из них служат четыре качества, составляющие первые две пары, ибо они не вытекают друг из друга, а все остальные качества вытекают из них (в частности, легкость следует за теплотой, тяжесть – за холодом, твердость – за сухостью, мягкость – за влажностью); притом первая из двух означенных пар («теплота–холод») активна / деятельна (*фā'илйя*), производит воздействия, а вторая («сухость–влажность») пассивна / страдательна (*мунфа'илйя*), претерпевает их: теплота разъединяет различное и объединяет подобное (как это делает огонь), а холод объединяет подобное и неподобное (как это делает вода); влажному легко принимать очертания и также легко расставаться с ними, сухому – быть сыпучим (члены пары «влажное–сухое» оказывают воздействие друг на друга, но не на члены другой пары «теплое–холодное»).

Чисто теоретически между означенными четырьмя первичными парами возможны шесть сочетаний. Но поскольку сочетание противоположных членов одной и той же пары бессмысленно (ибо теплое не может быть холодным, а сухое влажным), то реально имеются четыре сочетания, которые соответствуют четырем стихиям: теплое и сухое (огонь), теплое и влажное (воздух), холодное и влажное (вода), холодное и сухое (земля); притом в каждом элементе преобладает одно качество (огонь скорее горяч, воздух – влажен, вода – холодна, земля – суха) [12, гл. 9].

965 Впрочем, и у самого Аристотеля нет четкости в определении соотношения между формами элементов и их первичными качествами.

966 В случае со стихиями форма тождественна природе (*ṭабī'ä*); см. К 4.1[л].

967 Аристотель не обсуждает вопрос о форме смеси и ее соотношении как с качеством данной смеси, а также о судьбе форм компонентов (см.: [91, гл. 1.10]).

968 «Постижение / *'идрāк*» прилагается и к деятельности разума.

969 Правда, авиценновское выделение эстимации в качестве самостоятельного чувства, а также разведение сил представления и воображения не были поддержаны Ибн-Рушдом, который функции эстимации передает воображению. О рецепции учений двух философов о внутренних чувствах на латинском Западе (см.: [268; 308; 334; 369]).

970 Уча о трех пост-сенсорных силах (общем чувстве, воображении и памяти), Аристотель не четко различает их. В выдвинутой Галеном трехчленной схеме внутренних психических сил (воображение, мышление и память) речь фактически идет не об их численной дифференциации, а об различении их месторасположений в мозге (в переднем, среднем и заднем желудочках, соответственно). Августин, впервые употреблявший латинский термин “sensus interior” (в ед. ч.), прилагал его исключительно к аристотелевскому «общему чувству» (см.: [369]).

971 Этот термин однокоренной с термином *хайāль*, которым обозначена предыдущая сила.

972 Или «эстимация» (*вахм*). Слово *вахм* также подразумевает воображение, и порой Ибн-Сина употребляет его не в собственно техническом значении, а в этом общем смысле. Само же обозначение «эстимация» (или «эстимативная сила») восходит к латинскому термину aestimatio (суждение, оценка), которым в переводах авиценновских сочинений передавалось арабское *вахм*.

973 При конструировании пятичленной схемы философ исходит из трех эпистемологических принципов (гл. 4.1–4.2). Во-первых, разные типы постигаемых объектов должны постигаться разными органами (образ / *сӯрӓ* – общим чувством, представлением и воображением, понятие / *ма‘на* – эстимацией и памятью). Во-вторых, восприятие объектов и сохранение их должны разводиться по разным силам (для образов – это общее чувство и представление; для понятий – память и эстимация). В-третьих, активная сила (т. е. способная манипулировать объектами, соединяя их или разъединяя) должна отличаться от пассивной (этим воображение отличается от общего чувства и эстимации).

974 У Аристотеля нет высказываний, закрепляющих за деятельным разумом какую-либо космогоническую функцию. Слово «всё» в его обозначении («ум, всё производящий») более подобает отнести исключительно к интеллигибельным формам, возникающих в пассивном, материальном уме.

975 Помимо термина *‘инāйӓ*, у Ибн-Сины и других философов употребляются также *тадбӣр* / *сийāсӓ* (букв. «управление»). Оба обозначения соответствуют греч. pronoia и латинскому providentia («промысел, провидение»).

976 Ибн-Рушд. Доказательство бытия Бога.

977 В гл. 9.3 говорится о признаках «мудрого правления» (*тадбӣр мухкам*)» (с. 466). Напомним, что сам эпитет «премудрый» (*хакӣм*) трактуется философом в том смысле, что Бог наделяет все сущие как первыми совершенствами, так и вторыми (см. П 3.3[e], примечание 910).

978 Как сказано в «Указаниях и напоминаниях», само знание Первого о способе надлежащего (*сававāб*) устроения (*тартӣб*) бытия универсума выступает источником излияния / эманации (*файадāн*) блага в него [34[б], § 7.22].

979 Согласно атрибутируемому Ибн-Сине трактату «О любви», Первое Благо по Своей самости открыто (*зāхир*), явлено (*мутаджаллӣ*) всем сущим; лишь из-за неспособности некоторых самостей получить Его эпифанию (*таджаллӣ*), Оно оказывается скрытым (г. *ихтаджаба*); в действительности, нет покрова (*хиджāб*) кроме того, что со стороны этих самостей – кроме покрова их неспособности, слабости и ограниченности [66[а], с. 315–316].

980 В этом смысле философ высказывается и в более поздних сочинениях. Так, в «Указаниях и напоминаниях» промысел определяется как «знание Первого об универсуме (*аль-кулль*) и о том, каким он должен быть, дабы обладал наилучшим порядком (*’ахсан ан-низāм*) [34[б], § 7.22].

981 Именно такая широко распространенная формулировка возводится к аль-Газали (см. например: [111; 204]). В газалийском «Воскрешении наук о вере» фигурирует близкое высказывание: «Всё сотворенное Богом (т) таково, что никак невозможно лучшее (*’ахсан*), полнее (*’атамм*) или совершеннее (*’акмаль*), нежели оно» (ليس في الإمكان أصلا أحسن منه ، ولا أتم ولا أكمل); далее следует такое разъяснение: если бы Бог, при способности (*кудрӓ*) сделать [лучшее], не сделал такое, то это было бы скупостью (*бухль*), что несовместима с [Его] щедростью, несправедливостью (*зулм*), что несовместима с [Его] справедливостью (*‘адль*); а если бы Он не был способным (*кāдир*), то это было бы бессилием (*‘аджз*), что несовместимо с божественностью [115, т. 4, с. 258–259]. В трактате «О проблемных вопросах в (книге) “Воскрешение”» [116, с. 35] дана версия, в которой употребляется *’абда‘* (ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم، ولا أحسن ترتيبا، ولا أكمل صنعا).

982 Наряду с верой в Бога, Его ангелов, писания, пророков и Судный день.

983 «Вера в детерминацию (*қадар*), притом относительно как хорошего, так и дурного» (وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ) – согласно версии «хадиса Гавриила», приведенной у Муслима [183, № 93/8].

984 В Коране *қаḍā'* фигурирует только в форме глагола; о собственно кораническом употреблении терминов см.: [159, с. 134–135]. В соответствующих айатах слово *қадар* (*қадр*, *тақдīр*) порой может обозначать просто «меру»: Бог творит вещи «по [строго определенной] мере».

985 Букв. «письменной тростью».

986 В разделе «Возникновение и уничтожение» из физической части «Исцеления» говорится, что декрет (*қаḍā'*) есть единое (*вāḥид*) первичное (*'аввалī*) божественное (*'иляхī*) возвышенное над всем / универсумом (*муста'лī 'аля аль-кулль*) действие (*фи'ль*), от которого ответвляются (г. *инша'аба*) детерминированные [предметы] (*муқаддарāт*) [12, гл. 15, с. 196].

987 В своем комментарии к «Указаниям и напоминаниям» ар-Рази пишет, что здесь *қадā'* трактуется как первое причиненное, [т. е. первый разум], а *қадар* – все прочие причиненные, поскольку таковые выступают словно его детализацией [197, т. 2, с. 546]. Согласно же ат-Туси [214, т. 2, с. 931], *қаḍā'* есть реализация (*вуджӯд*) всех сущих в интеллектном (*'ақлī*) мире, [т. е. в Божьем знании], целокупно (*муджтами'ä*, *муджмаля*) и по [вневременному, неопосредованному материей] творению (*'ибдā'*); *қадар* – их реализация в соответствующих внешних материях, при наличии данных условий (ед. *шарṭ*), детализирована (*муфаççалä*), одна за другой, как о сем сказано в Коране (15:21): «Нет ничего такого, чьих сокровищ не было бы у Нас; | Но ниспосылаем Мы это только мерой (*қадар*) определенной / известной (*ма'лӯм*)». Притом в *қадā'* и *қадар*е интеллектные субстанции и их [свойства] присутствуют единожды, но в двух аспектах – [и целокупно (поскольку они суть единая целокупность в аспекте творения / *'ибдā'*), и детализировано (поскольку для нижестоящих они множественны со стороны имен)]; телесные же субстанции и их [свойства] присутствуют дважды – [и в *қаḍā'*, интеллектно, и в *қадар*е, будучи в материи] (вставки сделаны согласно толкованию редактора – Х. Амули).

988 Так, в трактате «О человеческих силах и их восприятиях», с аллюзией на айат 54:50 – «Наше дело / повеление (*'амр*) есть только [нечто] единое, словно мгновение ока» (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ), а также айат 15:21 – «У Нас хранилище всех вещей, | Но ниспосылаем Мы их только мерой определенной (*би-қадар ма'лӯм*)» (وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ), Ибн-Сина говорит, что *қаḍā'* есть содержание единого повеления Бога, а *тақдīр* – ниспосылания определенной мерой. Далее, имея в виду хадис о Божьем повелении Перу (*аль-қалям*) начертать на Скрижали (*аль-ляӯḥ*) все будущие события (см.: [158, с. 18–20]), философ замечает, что Перо и Скрижаль не суть неодушевленные предметы, а духовные ангелы. Перо получает идеи (ед. *ма'на*), наличествующие в Божьем повелении, и передает их Скрижали на хранение, так что декрет-*қаḍā'* эманируется от Пера, а детерминация-*тақдīр* – от Скрижали [36, с. 67–68].

А в «Тронном трактате» [58, с. 257–258] и «Комментарии к суре “Рассвет”» [65, с. 115–116; 65а, с. 796–797] декрет и детерминацию Ибн-Сина различает в плане сочетания со злом (*шарр*), отнеся таковое только ко второму модусу: пер-

вый разум и другие умопостигаемые сущности исходят от Бога путем создания-*ʾибдāʿ* (т. е. осуществления без посредства материи, а значит, и вне времени), составляя Его декрет, который поэтому свободен от зла. Последнее появляется лишь там, где имеет место творение-*хальқ* (т. е. осуществление посредством материи), а сие касается тел, обладающих «определенными [величинами]» (*тақдīр*); так что зло присутствует исключительно в области детерминации (*қадар*). Вот почему в начальных словах суры «Рассвет» упоминается о взывании к Господу за защиту «от зла того, что Он сотворил (*халяқ*)» (113:1–2).

989 Атрибутируемый Ибн-Сине «Трактат о предопределении» посвящен критике «кадаритов» (прежде всего, видимо, мутазилитов), отрицающих детерминированность человеческих действий. В опровержение кадаритских аргументов здесь отмечается, среди прочего, что если бы все зависело от врожденных способностей человека и его старания, то каждый обладал бы почерком [каллиграфа] Ибн-Мукли [ум. 940] или слогом [поэта] ан-Набиги [ум. ок. 604]. Вместе с тем, как подчеркивается здесь, это не должно быть поводом для пассивности, но подобает действовать соответственно заповеди Пророка: «Трудитесь, ибо каждый споспешествуем [Богом] к тому, ради чего он сотворен» (اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ) [57, с. 371–372]. Хадис приводится и у аль-Бухари [110, № 4949], и у Муслима [S183, № 6733/2647].

990 О разных трактовках авиценновской позиции по вопросу о свободе человеческой воли / инициативы см.: [258].

991 В «Глоссах» говорится: если мольба останется без ответа, хотя взывающий и полагает полезным (*нāфиʿ*) просимое, то причиной сему служит тот факт, что просимое им полезно с его точки зрения, но не для общего порядка (*низāм алькулль*) [47, с. 51].

992 По «Глоссам», при мольбе чистой (*закиййā*) души от Первого к ней может эманироваться сила, благодаря которой эта душа станет способной воздействовать на элементы [материальных тел], которые отныне подчинятся ее воле; и сие будет исполнением ее мольбы [47, с. 51–52]. Данное здесь разъяснение действия такой силы схоже со сказанным в разделе «Психология» об оперативной способности пророческой души.

993 У Бахманйара: покуда просящий не осознал (г. *ʿақаля*) свою [мольбу], [Первым] не умопостигается его моление [109[a], с. 396–397*; 109, с. 662–663].

994 У Бахманйара (см. предыдущее примечание): это подобно тому, как без [возникновения в душе человека Амра] представления о Зайде он не представляет Зайда пишущим, и бытие Зайда оказывается одной из причин бытия его пишущим.

995 По толкованию ат-Туси, такого рода наказание, которое постигает душу за укоренившиеся в ней дурные навыки, словно исходит из нее самой, [как об этом гласят айаты 104:6–7] – «Божье пламя полыхающее, | Сердца [грешников] пожирающее» (نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ) [214, т. 2, с. 950].

996 Для мутазилитов Божье наказание ослушников справедливо (*ʿадль*) и благообразно (*хасан*), а невыполнение обещания о вознаграждении праведников – несправедливо (*зулм*, *джӯр*) и безобразно (*қабīх*) (см.: [159, с. 137–141]).

997 В частности, в «Совершенном граде» – см.: [218, с. 160–166, 172–174].

998 Означенная дистинкция (притом согласно близкому ко второй версии критерию) встречается лишь в сочинениях, чья аутентичность спорна. К этому разряду от-

носится трактат «Об обосновании пророчества» [39], а также «Трактат о душе», на который С. Дамад и С. Нараки ссылаются в работе «Смысл пророчества согласно Ибн Сине» [119]; поэтому проблематичны сделанные в этой работе выводы, основанные на фигурирующих только в этом трактате (и ему подобных) положениях, включая тезис о данной дистинкции.

999 У аль-Фараби: *аллязи йӯ̄хā ʾиляй-х*, «тот, кому открывают».

1000 В самом слове *му‘джизā* («непосильное» для других) отражена трактовка пророческого чуда в качестве не просто чего-то необычайного, но и неподражаемого – собственно, этим пророческое чудо и отличается от магии (*сиҳр*), включая фокусы (*ша‘базā*). Считается также, что *му‘джизā* совершается пророком в ответ на вызов (*таҳаддӣ*) со стороны тех, кто требует от него сотворения данного чуда как доказательства Божьего его призвания на пророческий сан.

1001 На этом основании в исследовательской литературе явленное пророками чудо называется «апологетическим», а явленное святыми – «харизматическим».

1002 У аль-Фараби [218, с. 160–166, 172–174] отмечена лишь способность лицезреть их образ.

1003 Аристотель же скептически относится не только к боговдохновенности сновидений, но и к их предсказательной силе.

1004 Чуть раньше аль-Фараби, рассуждая об имагинативной силе, говорит о приходе к ней партикулярных знаний от Деятельного разума (с. 164). Здесь не упоминается о посредстве человеческого разума; но отсюда еще не следует, что воображение пророка здесь минует его разум (см. следующее примечание).

1005 Поэтому представляется рискованным предположение Г. Дэвидсона о том, что, подобно аль-Фараби, Ибн-Сина, видимо (apparently), допускает соединение воображения пророка напрямую (минуя его разум) с Деятельным разумом [279, p. 121, 123]. Проблематичен тезис и в отношении самого аль-Фараби (см. предыдущее примечание и соответствующий основной текст).

1006 Так в исследовательской литературе именуется принцип, которому Аристотель фактически следовал при обосновании бытия Бога как неподвижного перводвигателя (в гл. 8.5 «Физики» и гл. 12.7 «Метафизики»; см. П 3.1[6]) и который был сформулирован его комментаторами, такими как Александр Афродизийским (см., например: [78, с. 257]), Фемистий [222, с. 14] и Ибн-Рушд [141, т. 3, с. 1590–1591; 141[a], с. 494]. У последнего означенный принцип гласит: «Если существует нечто, слагаемое из двух вещей, и если возможно, чтобы одна из этих двух вещей существовала отдельно, то и вторая может существовать отдельно. Взять, например, медовый напиток. Он состоит из меда и воды, и поскольку мед встречается отдельно от воды, то вода также должна существовать отдельно от меда».

1007 «Например, если кто-либо видит, что Луна всегда светится против Солнца, он сразу же понимает, почему это так: а именно оттого, что ее освещает Солнце; или когда он видит, что кто-то разговаривает с богатым человеком, он догадывается, почему тот разговаривает: потому что хочет занять денег; или догадывается, почему [два человека] дружат между собой: потому, что они враги одного и того же [третьего]» [86, с. 314]. В соответствующем разделе «Доказательство» из «Исцеления» воспроизводится первый пример [5, 3.9, с. 259].

1008 Что же касается фигурирующего в трактате «Исхождение и возвращение» утверждения, по которому у пророческой силы есть три особенности, каковые могут сочетаться у одного и того же человека, но могут и не сочетаться, а разойтись [33, с. 116], то такое не встречается в «Исцелении» и других авиценновских сочинениях зрелого периода. Это относится и к близкому рассуждению о ступенях (*табақāт*) пророчества в скорее апокрафическом трактате «Состояния души» [44].

1009 كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا.

1010 В фарабийском «Совершенном граде» фигурирует только *ваҳй*.

1011 Об интеллектуальном минимуме для спасения упоминается в гл. 9.7.

1012 В фарабийском «Совершенном граде» говорится о воззрениях людей совершенного града [218, с. 189–191], но не об их обрядах и законах.

1013 Тогда как аль-Фараби дает перечни шести врожденных и двенадцати приобретенных качеств первоглавы [218, с. 172–176].

1014 Ср. с двумя перечнями таких качеств у аль-Фараби [218, с. 177].

1015 В цитируемом русском переводе платоновского сочинения – «рассудительность».

1016 См.: [272, p. 86–105; 330].

1017 Промежуток между посюсторонним миром (*ад-дунйā*) и потусторонним (*аль-ʾāхирā*). К барзахским реалиям относится малый суд над усопшим (могильный допрос / испытание) и последующее воздаяние ему (его телу и / или душе). Подробнее см.: [159, с. 163–165].

1018 В Коране и Сунне обозначения «душа» (*нафс*) и «дух» (*рӯҳ*) часто фигурируют как синонимы. У Ибн-Сины (как и у других перипатетиков ислама) первое обозначение обычно прилагается к душе, а второе – к «пневме» (греч. pneuma), которая (вслед за Галеном) трактуется как посредствующая между душой и телом тонкая парообразная субстанция, для души служащая в качестве орудия чувственного познания и телесных движений. Об этом духе говорится в начале гл. 5.8 авиценновской «Психологии»

1019 Под сказанным в Законе скорее подразумеваются коранические стихи, такие как: «Все тленно, кроме лика Его» (28:88; كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ); «Всякая душа вкусит смерть» (29:57; كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ).

1020 Согласно же Аристотелю, ощущение воспринимает акт ощущения [82, 3.2, с. 425].

1021 «…ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» [82, 2.1, с. 396]; «Что же касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» [82, 1.4, с. 386]; «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего» [82, 2.2, с. 398]; «Что же касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» [82, 1.4, с. 386]. Также в гл. 3.5 (с. 435–436) об «уме, все производящем» говорится, что он «существует отдельно и не подвержен ничему… и только это бессмертно и вечно…». А в сочинении «О возникновении животных» сказано: «Остается только разуму входить (в душу. – *Т. И.*) извне и ему одному быть божественным (т. е. вечным. – *Т. И.*), ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью»

[99, 2.3, с. 102]. Неясным остается вопрос о том «извне», откуда приходит ум – извне души как таковой или извне ее собственно чувственной части.

1022 В фарабийском «Совершенном граде» говорится о бессмертии индивидуальной души, но не всякой, а только людей «совершенного» и «нечестивого» (*фāсиḳā*) градов, а также предводителей «заблудшего» (*ḍāллā*) и «переменившегося» (*мубаддилā*) градов; см.: [218, с. 183–189].

1023 Неизвестный адресат; «Кийа» (*аль-Кийā*; от перс. *кийā*, «господин, владыка») – величальное прозвище; порой обозначается как ʼАбӯ-Джаʻафар Мухаммад ибн аль-Ḥасан (или Ḥусайн) ибн аль-Марзубāн (или просто аль-Марзубāн – без *ибн*); не путать с известным учеником Ибн-Сины – Бахманйаром (*ʼАбӯ-ль-Ḥусайн ибн Бахманйāр ибн аль-Марзубāн*) (см.: [344, p. 186]).

1024 Судя по Большому комментарию Ибн-Рушда к трактату «О душе», сохранившемуся только в латинском переводе, Ибн-Сина пользовался арабским переводом данного трактата, в котором фигурирует фраза: «Этот интеллект, также (etiam) отделенный [от материи], не смешан [с материей] и не страдателен» (см.: [148, с. 233]). Араб. *ʼайḍᵃⁿ*, как и лат. etiam, соответствует перечислительному союзу kai («и») в греч. оригинале (kai houtos ho nous chōristos kai apathēs kai amigēs). Перевод П. С. Попова: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан» [82, 3.5, с. 435].

1025 Аристотелевские слова об имматериальности и нестрадательности (см. предыдущее примечание) традиционная интерпретация относит исключительно к деятельному разуму.

1026 На этот манер оно фигурирует также в «Указаниях и напоминаниях» [34б, § 7.1; 34а, с. 352].

1027 В противоположность «доказательству есть» (*бурхāн ʼиннī*); о них см. К 3.3б.

1028 К ним относятся свидетельства Корана о животных и птицах как о подобных людям обществах (6:38), об обращении человека из прекраснейшего облика в низкое (95:4–5) и особенно о Божьей каре некоторым людям – превращении их в обезьян и свиней (2:65; 5:60; 7:166). Такого рода перевоплощение упоминается и в Сунне. Например, в одном хадисе говорится о мышах как о переродившихся людях (см.: [110, № 3305; 183, № 7496 / 2997]).

1029 О переселении душ учили некоторые крайние секты шиизма, а также отдельные маргиналы из числа мутазилитов.

1030 Соответствующие свидетельства Корана (см. примечание 1028) трактуются в смысле просто замены формы данного тела; к тому же, как полагают, превращенные в животных люди живут совсем недолго (по некоторым данным, всего три дня), а потом погибают, не оставив после себя потомства. Предположение же Пророка о мышах было высказано им до того, как он получил Божье откровение относительно судьбы преображенных.

1031 Среди мусульманских философов сторонниками реинкарнационизма выступали Абу-Бакр ар-Рази (ум. около 925), Чистосердечные братья (*ʼиḫвāн ас-ṣафā*; X в.) и ас-Сухраварди.

1032 Сравнительно с цитируемым арабским изданием в тексте перевода имеются пропуски.

1033 О религиозных основаниях иной телесности по Ибн-Рушду см.: [144а, часть 5, с. 1038–1039].

1034 В основе представленной в «Адхавийском трактате» версии индивидуальной эсхатологии лежит тезис о том, что в отношении человека сущностью служит душа, а не тело, так что именно она и заслуживает воздаяния. Кроме того, для души земное тело скорее выступает в качестве темницы, посему ее возвращение к таковому было бы карой для нее.

В обоснование несостоятельности телесного воскрешения автор трактата выдвигает следующие аргументы. Во-первых, воссоединение души с прежним земным телом или его подобием равносильно метемпсихозу (см. предыдущую рубрику).

Во-вторых, воскрешенные тела не поддавались бы идентификации. В самом деле, мертвый превращается в прах, который далее претворяется в растения, а потом ассимилируется в организме другого человека (еще нагляднее – пример с людоедством). В случае трактовки воскресения как воссоединения частиц прежней плоти одни и те же частицы оказались бы в нескольких телах одновременно.

В-третьих, в самом Коране сказано, что Бог действует в мире согласно строго установленному порядку (54:50), который не изменяется и не нарушается (17:77; 33:62; 35:43), тогда как тезис о воскрешении тела идет вразрез с привычным модусом творения организмов.

В-четвертых, души бесконечны по числу (хотя в каждый момент они составляют ограниченное множество), а имеющаяся в подлунном мире материя (из каковой должны воссоздаваться воскрешенные тела) конечна по величине, поэтому этой материи не хватало бы для наделения этих тел материальной оболочкой.

В связи со вторым аргументом автор квалифицирует как неубедительный каламский ответ, по которому при воскрешении восстанавливается не весь прежний организм, а лишь его «фундаментальные части» (*ʾаджзāʾ ʾаṣлыййā*), т. е. – перманентно сохраняющиеся на протяжении всей жизни (остальные же части, включая питательные, привходят в тело, а затем покидают его; посему съеденные части, не будучи фундаментальными для съедающего, при воскрешении возвращаются к первому телу). Ведь в таком случае посмертное воздаяние оказывается уделом только некоторых частей тела, что никак не соответствует требованиям справедливости [64, с. 103–109; 64[a], с. 811–814].

1035 Об аналогичном списке у аль-Фараби см.: [218, с. 189–190].

1036 По аль-Фараби, вечное блаженство есть удел жителей совершенного града, вечное страдание ожидает людей нечестивого града. Судьбу последних разделяют предводители заблудшего и переменившегося градов. Остальные же жители этих двух градов, а с ними и жители невежественного града – обречены на погибель, на переход в небытие [218, с. 182–183, 187–189].

1037 В «Исхождении и возвращении» как бы синонимично с термином «эмагинативные» употребляется термин «эстимативные» (*вахмиййā*) [33, с. 114–115]. Версия «Адхавийского трактата» говорит об эстимативной (*мутаваххимā*, *вахмиййā*) силе, остающейся при душе после разлучения с телом [64, с. 156–157; 64[a], с. 854] (в русском переводе вместо «эстимативная» дан термин «воображающая»).

1038 Порой такая перфекция обозначается как «барзахская» (*ат-такāмуль аль-барзахӯ*); о барзахе см. примечание 1017.

1039 В «Глоссах» также сказано: «Если душа разлучится с телом, имея предрасположенность (*истиʿдāд*) к постижению интеллигибелий, то допустимо обретение ею таковых и без нужды / потребности в тех телесных силах, с которыми

она рассталась» (с 20); «Нет доказательства того / тому?, что после разлучения [с телами] несовершенные души не будут иметь [последующие] совершенства (*мукаммилāт*)» (с. 101).

1040 «Воистину милость (*раḥмā*) Моя всеохватывающая» (7:156 – وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ; см. также 40: 7 – رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً); «Господь предписал Себе милость [к людям]» (6:54 – كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ). В разъяснение последнего стиха Пророк сообщил, что по создании тварей Бог сделал надпись, которая с тех пор находится при Нем, над Престолом: «Воистину милость Моя берет верх над гневом Моим! (إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ/تَغْلِبُ غَضَبِي)» [110, Б 3194; 183, № 6969 / 2751].

1041 Об имагинативном воздаянии для таковых соответственно их нравственным приготовлениям было сказано в предыдущей рубрике.

Изложенное в «Спасении» учение о потустороннем воздаянии [32, с. 681–698] текстуально совпадает с данным в теологическом разделе «Исцеления». О версии «Указаний и напоминаний» будет сказано ниже (в основном тексте – в той же рубрике). В «Книге знания» данная тема не обсуждается.

Что касается более ранних сочинений, то те же три разряда потусторонних судеб фактически выделяются в «Исхождении и возвращении» [33, с. 112–114]. В «Адхавийском трактате» представлена семичленная классификация потусторонних судеб в зависимости от ее качеств – интеллектуальных (совершенная / *кāмилӣ*, т. е. просвещенная; или ущербная / *нāḳыṣӓ*, т. е. просвещенная) и нравственных (чистая / *муназзахӓ* [от дурных нравов], т. е. праведная; или нечистая / *гайр муназзахӓ*, т. е. неправедная):

(1) просвещенные-праведные; они будут пребывать в абсолютном, предельно полном и вечном блаженстве;

(2) просвещенные-неправедные; после вре́менного страдания из-за дурных нравов и очищения от них они обретут подлинное блаженство;

(3) непросвещенные-праведные, которые в земной жизни осознали надлежащие им интеллектуальные совершенства, однако они не только не стремились к ним, но и отвергли их, исповедав ложные воззрения; они обречены на перманентное страдание;

(4) непросвещенные-праведные, которые не были осведомлены о подобающих им подлинных совершенствах и истинных воззрениях, но знали о таких воззрениях в традиционной для богооткровенных религий метафорической форме; они и не стремились к этим подлинным совершенствам, и не отвергали их; таковые будут испытывать некоторую долю блаженства, пропорциональную мере их знания о первоначалах бытия; поскольку они не осознают подлинных теоретических совершенств, то не возжелают их, а посему не переживают от отсутствия таковых (как голодный человек переживал бы от нехватки еды);

(5) непросвещенные-праведные, которые о надлежащих интеллектуальных совершенствах не знали из-за недостатка умственных способностей (как в случае с несовершеннолетними детьми и простаками); подобно душам из предыдущего разряда, таковые не будут знать ни абсолютное блаженство, ни абсолютное страдание;

(6) непросвещенные-неправедные, которые были осведомлены о ряде надлежащих им теоретических совершенствах; их ожидает вечное страдание;

(7) непросвещенные-неправедные, ничего не ведавшие о надлежащих теоретических совершенствах; таковые будут испытывать страдание соответственно мере испорченности обретенных ими нравов [64, с. 152–154; 64[а], с. 851–853].

1042 В параллельном месте из «Указаний и напоминаний» говорится, что пороки души, обусловленные посторонними ее привязанностями, исчезнут, а с ними прекратятся и соответствующие муки; неустранимыми (*гайр маджбӯр*) же после смерти являются только те пороки, которые связаны с недостатком самой предрасположенности к возможному потустороннему совершенству. Поскольку у простоумных нет стремления к означенному совершенству, то из-за его отсутствия сии не будут испытывать муки; таковые предназначены именно пренебрегателям явленных им истин [о Первопринципе], отворотившимся от них и отвергателям их (см.: [34[б], ч. 4, § 8.12–13]). Здесь, заметим, страдание не описано как перманентное; и порок таких душ трудно отнести к неустранимому недостатку предрасположенности, к прирожденному, субстанциальному фактору, а не акцидентальному, раз, осознавая истину по разлучении с телом, эти души тут же устремляются к ней.

Комментируя авиценновские высказывания, ат-Туси пишет, что страждущие из-за отсутствия соответствующего теоретического совершенства составляют три группы: (1) отвергатели, [еще и] обретшие противоположность совершенства; (2) пренебрегатели, которые не занимались какими-нибудь науками, не радея об обретении совершенства; (3) отворотившиеся, которые занялись вещами, отвлекшими их от обретения совершенства, но не противоположными ему. Только первая группа обречена на вечные муки, ибо порок укоренившийся – ложная вера – стала формой для души, а посему неустранима [214, т. 2, с. 987–990]. При этом отмечается, что сам Ибн-Сина в означенном сочинении не упоминает об этой группе, но, продолжает комментатор, в определенном аспекте сей разряд порока относится к тому недостатку, который автор полагает неустранимым [214, т. 2, с. 988]. Нам представляется, что такое включение неоправданно. Ведь страдание души от отсутствия истинной формы веры скорее свидетельствует, что противоположная форма акцидентальна для нее, так что именно поэтому, надо полагать, Ибн-Сина и не говорит о данном разряде.

1043 См. примечание 1040.

1044 В атрибутируемом философу «Трактате о предопределении» критикуется ригористическая позиция мутазилитов, которые обрекают великогрешника на вечное страдание в Аду, «ограничивая спасение совсем незначительной кучкой людей, которые едва ли составят одно селение». Гораздо лучше было бы проявить милосердие и сострадание к неправедным, уповая на Божье великодушие [57, с. 358, 364]; подробнее об этой критике см.: [160, с. 144–145].

Арабские термины

Список преимущественно ориентирован на раздел «Теология». Сокращение *абстр*. подразуиевает однокоренную абстрактную форму данного термина, а знак # указывает на противолежащий ему термин. Как правило, в рубрике о том или ином термине представлены также и однокоренные с ним.

’абад (أَبَد) – вечность (преимущественно в отношении будущего; # *’азаль*).

’абадиййāт (أَبَدِيَّات) – вечные [вещи].

‘абаc̲ (عَبَث) – напрасное, [пустая] забава.

’авваль (أَوَّل), ***’аввалӣ*** (أَوَّلِي) – первое, первичное, простое (о числе); абстр. ***’аввалиййӣ*** (أَوَّلِيَّة).

*аль-**’Авваль*** (الأَوَّل) – Первое (о Боге).

’аввалиййāт (أَوَّلِيَّات) – первичные (разряд посылок аподиктического силлогизма).

‘āдӣ (عَادَة; мн. *‘ādāt* / عَادَات) – навык, привычка, обычай.

‘адад (عَدَد; мн. *’a‘dād* / أَعْدَاد) – число.

~ ***’аввалӣ*** (أَوَّلِي) – первичное, простое; ~ ***‘ададӣ*** (عَدَدِي) – числовое; ~ ***’aṣамм*** (أَصَمّ) – иррациональное; ~ ***басӣṭ*** (بَسِيْط) – простое; ~ ***зā’ид*** (زَائِد) – избыточное; ~ ***мука“аб*** (مُكَعَّب) – кубическое; ~ ***мурабба‘*** (مُرَبَّع) –квадратное; ~ ***мураккаб*** (مُرَكَّب) – составное; ~ ***нāḳыṣ*** (نَاقِص) – несовершенное, недостачное, ущербное; ~ ***та‘лӣмӣ*** (تَعْلِيْمِي) – математическое; ~ *би-т-**такрāр*** (بِالتَّكْرَار) – через повторение; ~ ***тāмм*** (تَامّ) – совершенное.

‘адāлӣя (عَدَالَة), ***‘адль*** (عَدْل) – справедливость; ***му‘аддиль*** (مُعَدِّل) – правосудец.

ʻадам (عَدَم) – небытие (# *вуджӯд*); обладание (# *малякä*, *ḳынйä* / *ḳунйä*); п. ***маʻдӯм*** (مَعْدُوْم; *маʻдӯмāт* / مَعْدُوْمَات) – не-сущее, уничтожившееся.

муṭлаḳ аль-~ (مُطْلَق العَدَم) – абсолютное небытие.

ʼаḍгāс̲ ʼаҳлямм (أَضْغَاث أَحْلَام) – бессвязные сны.

ʻаджз (عَجْز) – неспособность; # *ḳудрä*; а. ***ʻāджиз*** (عَاجِز).

ʻадль. См. *ʻадāлям*.

ʻаз̲āб (عَذَاب) – наказание, мучение; ~ ***муḳымм*** (مُقِيْم) – долговечное.

ʼазаль (أَزَل) – вечность (преимущественно в отношении прошлого; # *ʼабад*).

ʻаҳамä (عَظَمَة) – величие (о Боге); а. ***ʻаҳымм*** (عَظِيْم).

ʻазāз (عَزِيْز) – великий; мощный; недосягаемый; славный…; абстр. ***ʻиззä*** (عِزَّة).

ʻаҳымм. См. *ʻаҳамä*.

ʻāʼиḳ. См. *муʻāваḳä*.

ʼāйä (آيَة; мн. *ʼāйāт* / آيَات) – [коранический] стих; знамение, чудо.

ʼаʻйāн (أَعْيَان; ед. *ʻайн* / عَيْن) – конкреты (наличествующие вовне ума реалий).

ʼаййᵘ шайʼᵘᵎ хувᵃ (أَيُّ شَيْءٍ هُوَ) – «каково это?»

ʼайн (أَيْن; мн. *ʼайӯн* / أَيُوْن) – «где» (одна из 10 категорий).

~ ***ʻāриḍ*** (عَارِض) – акцидентальное; ~ ***би-з̲āти-х*** (بِذَاتِه), ***з̲āтӣ*** (ذَاتِي) – самостное; ~ ***джинсӣ*** (جِنْسِي) – родовое; ~ ***наўʻӣ*** (نَوْعِي) – видовое; ~ ***ṭабӣʻӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное; ~ ***ḫаḳыḳӣ*** (حَقِيْقِي) – подлинное; ~ ***шаҳ̲сӣ*** (شَخْصِي) – индивидуальное.

ʼайс (أَيْس) – бытие, существование (# *ляйс*); д. ***таʼйӣс*** (تَأْيِيْس) – осуществление.

таʼйӣс ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное.

ʻаḳд (عَقْد), ***иʻтиḳāд*** (اِعْتِقَاد) – убеждение; учреждение, организация.

ʻаḳль (عَقْل; мн. *ʻуḳӯль* / عُقُوْل) – интеллект, ум, разум; интеллекция, умопостижение; ***ʻаḳлӣ*** (عَقْلِي) – интеллектное, интеллектуальное, умственное.

~ ***’авваль*** (أَوَّل) **–** первый (перворазум); ~ ***‘амалӣ*** (عَمَلِي) – практический; ~ ***би-ль-ḳуввӓ*** (بِالْقُوَّة) – потенциальный; ~ ***би-ль-фи‘ль*** (بِالْفِعْل) – актуальный; ~ ***би-ль-малякӓ*** (بِالمَلَكَة) – диспозиционный, предрасположенный; ~ ***ḳудсӣ*** (قُدْسِي) – святой; ~ ***маḥḍ*** (مَحْض) – чистый; ~ ***мустафӑд*** (مُسْتَفَاد) – приобретенный; ~ ***наẓарӣ*** (نَظَرِي) – созерцательный, теоретический; ~ ***ṣарӣḥ*** (صَرِيْح) – чистый; ~ ***фа‘‘ӑль*** – деятельный, активный; ~ ***хайулянӣ*** (هَيُوْلَانِي) – гилический, материальный.

Аллӑх (الله), *аль-* ***’Илӑх*** (الإلَه) – Бог.

’ӑлӓ (آلَة; мн. *’ӑлӓт* / آلَات) – орган, орудие, инструмент.

’алям (أَلَم; мн. *’ӑлям* / آلام) – страдание.

‘ӑлям (عَالَم; мн. ***‘авӑлим*** / عَوَالِم) – мир.

~ ***‘аḳлӣ*** (عَقْلِي) – интеллектный; ~ ***‘арḍы*** (أَرْضِي) – земной; ~ ***’асфаль*** (أَسْفَل) – низший.

~ ***аль-каўн ва-ль-фасӑд*** (عَالَم الكَوْن وَالفَسَاد) – мир возникновения и уничтожения.

‘алямӓ (عَلَامَة; мн. *‘алямӑт* / عَلَامَات) – знак, сигнал; знак (как разновидность энтимемы / *ḍамӣр*).

‘амаль (عَمَل) – действие, практика; # *наẓар*.

‘ӑмм (عَامّ) – общее (# *хӑççӑ*); абстр. ***‘умӯм*** (عُمُوْم) – общность; ***‘ӑммӓ*** (عَامَّة) – широкая публика, масса (# *хӑççӓ*).

’ӑн (آن; мн. *’ӑнӑт* / آنَات) – мгновение, момент; теперь.

‘араḍ (عَرَض; мн. *’а‘рӑḍ* / أَعْرَاض) – акциденция.

~ ***‘ӑмм*** (عَامّ) – общая; ~ ***ḍарӯрӣ*** (ضَرُوْرِي) – необходимая; ~ ***ẓӑтӣ*** (ذَاتِي) – самостная; ~ ***иттифӑḳы*** (اِتِّفَاقِي) – случайная; ~ ***хаççӑ*** (خَاصّ) – собственная.

‘арaḍы (عَرَضِي) – акциденталия, акцидентальное; ~ ***лязим*** (لَازِم) – [неотлучно] сопутствующая акциденталия.

‘арḍ (عَرْض; мн. *’а‘рӑḍ* / أَعْرَاض) – ширина.

‘ӑриḍ (عَارِض; мн. *‘авӑриḍ*) / (عَوَارِض) – акциденталия.

~ ***ẓӑтӣ*** (ذَاتِي) – самостная; ~ ***хаççӑ*** (خَاصّ) – собственная.

‘ӑриф (عَارِف; мн. *’ӑрифӯн* / عَارِفُوْن) – гностик, посвященный.

*аль-***‘арш** (العَرْش) – [Божий] трон, престол.

’аṣамм (أَصَمّ) – иррациональное (о числе); абстр. ***ṣамам*** (صَمَم).

’аṣл (أَصْل; мн. *’усӯл* / أُصُوْل) – основа, основоположение.

‘аӯд. См. *ма‘ād.*

«*аль-*’**Аф‘āль** *ва-аль-***инфи‘āлят**» (الأَفْعَال وَالِانْفِعَالَات) – «Действия и претерпевания» (один из разделов «Физики»).

аль-’**аḫад** (الأَحَد) – единое (о Боге).

’**āḫар** (آخَر) – другое (как нумерически различное-*мухālиф*).

аль-’**āḫирä** (الآخِرَة) – другой, посюсторонний [мир]; # *ад-дунйā.*

’**аḫкām ан-нуджӯм** (أَحْكَام النُّجُوْم) – звездочетство.

’**аḫлāḳ** (أَخْلَاق; ед. *ḫульк*, *ḫулюḳ* / خُلُق) – нравы; ***‘ильм аль-’аḫлāḳ*** – наука о нравах, этика.

~ ***разīлийä*** (رَذِيْلِيَّة) – дурные; ~ ***фаḍылийä*** (فَضِيْلِيَّة) – добродетельные.

аль-’**ашадд** *ва-аль-*’**аḍ‘аф** (الأَشَدّ وَالأَضْعَف) – сильное-и-слабое.

ба‘д (بَعْد) – после (# *ḳабль*); абстр. ***ба‘дийä*** (بَعْدِيَّة) – последование. См. *таḳаддум.*

~ *аль-***каср̣ä** (الكَثْرَة) – после множественности.

ба‘ḍ (بَعْض; мн. *’аб‘āḍ* / أَبْعَاض) – часть; некоторые.

бадан (بَدَن; мн. *’абдāн* / أَبْدَان) – тело (преимущественно о человеческом).

ба‘дийä. См. *таḳаддум.*

байт (بَيْت; мн. *буйӯт* / بُيُوْت) – дом, семья.

баḳā’ (بَقَاء) – сохранность [в бытии], вечность.

~ *аль-*’**анвā‘** (الأَنْوَاع) – перманентность / сохранность видов.

бāль (بَال) – мысль, ум; ’**иḫт̣ār би-ль-бāль** (إِخْطَار بِالبَال) – взывание в уме.

бант̣āсийä (بَنْطَاسيا), **фант̣āсийä** (فَنْطَاسِيَا) – фантасия (об общем чувстве).

*аль-***Бāрӣ** (البَارِي; или *аль-Бāри’* / البَارِئ) – Творец.

барӣ' (بَرِيْء), ***мутабарри'*** (مُتَبَرِّئ) [*'ан аль-мāддä*] – свободное [от материи], им[материальное].

бāрӣқ (بَارِق; мн. *бавāриқ* / بَوَارِق) – сверкание.

ба'с (بَعْث) – воскресение.

баṣар (بَصَر), ***'ибṣāр*** (إبْصَار) – зрение.

басāṭä. См. *басыт*.

басӣṭ (بَسِيْط; мн. *басā'ит* / بَسَائِط) – простой (# *мураккаб*); абстр. ***басāṭä*** (بَسَاطَة)

баṭы'. См. *буṭ'*.

бāṭыл (بَاطِل) – ложное, неистинное (# *ḥаққ*); тщетное, пустое.

бахā' (بَهَاء) – изящество; а. ***бахӣ*** (بَهِيّ).

аль-бахā' аль- ***'а'ẓам*** (الأَعْظَم) – огромнейшее; ~ *аль-* ***маḥḍ*** (المَحْض) – чистое (о Божьем).

бахджä. См. *ибтихāдж*.

бах̲т (بَخْت) – [случайное] везение.

башā'ä (بَشَاعَة) – отвратность (как вкусовое качество).

би-ль-қуввä (بِالْقُوَّة) – потенциально, в потенции.

би-ль-фи'ль (بِالْفِعْل) – актуально, в акте.

биṭāлä (بِطَالَة) – праздность, беделье

бу'д (بُعْد; мн. *'аб'āд* / أَبْعَاد) – измерение.

бурӯдä (بُرُوْدَة) – холод; # *ḥарāрä*.

бурхāн (بُرْهَان; мн. *барāхин* / بَرَاهِيْن) – [аподейктическое] доказательство.

~ *аль-* ***васаṭ ва-ṭ-ṭараф*** (الوَسَط وَالطَّرَف) – от середины и крайностей; ~ *аль-* ***вaṣл ва-ль-фaṣл*** *(или: аль-иттиṣāл ва-ль-инфиṣāл)*; (الوَصْل وَالفَصْل؛الِاتِّصَال وَالإِنْفِصَال) – от соединения и разъединения; ~ ***'инна*** (إنَّ), ***'иннӣ*** (إنِّي) – доказательство *есть*, доказательство бытия, бытийное; ~ *аль-қуввä ва-ль-фи'ль* (القُوَّة وَالفِعْل) – от потенции и акта; ~ ***лима*** (لِمَ), ***лиммӣ*** (لِمِّي) – доказательство *почему*, доказательство причины, причинное; ~ ***аṣ-ṣыддықын*** (بُرْهَان الصِّدِّيْقِيْن) доказательство праведных.

«*аль-**Бурхāн**»* (اَلبُرْهَان) – «Доказательство», «Аподейктика» (один из разделов «Логики»).

буṃ' (بُطْء) – медленность; а. ***баṃы'*** (بَطِيء); # *сур'ä* (а. *сарīʻ*).

бух̲āр (بُخَار; мн. *'аб̲хирä*/أَبْخِرَة) – пар.

ваḍ' (وَضْع; мн. *'аўдāʻ* / أوضاع) – положение, позиция (одна из 10 категорий); субъектность (служение субъектом / подлежащим); тезис (в рамках данной науки); учреждение, установление.

~ ***'авваль*** (أَوَّل; мн. *'ӯля* / أُوْلَى) – постулат; ~ ~ ***басы̄ṃ*** (بَسِيْط) – первичное простое учреждение.

вāджиб (وَاجِب; мн. *вāджибāт* / وَاجِبَات) – необходимое.

~ ***аль-вуджӯд*** (الوُجُوْد) – бытийно-необходимое; ~ ~ ***би-гайри-х*** (بِغَيْرِه) – благодаря другому; ~ ~ ***би-зāти-х*** (بِذَاتِه) – само по себе (о Боге): сокр. ***Вāджиб аль-вуджӯд*** (Бытийно-необходимое); ***аль-Вāджиб*** (Необходимое).

~ ***ḳубӯлю-хā*** (وَاجِب قُبُوْلُهَا) – необходимо-принимаемые (о посылках аподиктического силлогизма или об аксиоматических принципах данной науки).

ваḳт (وَقْت; мн. *'аўḳат* / أَوْقَات) – время, момент.

валī (وَلِي; мн. *'аўлийā'* / أَوْلِيَاء) – праведник, святой.

*аль-**васаṭ** аль-**мумтани'***, *ḳānӯn* (قَانُوْن الوَسَط المُمْتَنِع) – закон невозможного среднего.

вāсыṭä (وَاسِطَة; мн. *вāсыṭāт* / وَاسِطَات) – среда, среднее, промежуточное.

вāхиб аṣ-ṣувāр (وَاهِب الصُّوَر) – даритель форм.

ваҳдä, ***ваҳдāниййä.*** См. *вāҳид*.

вāҳид (وَاحِد) – единое (# *каṣīр*); единица (мн. *вāҳидāт* / وَاحِدَات, *'āҳāд* / آحَاد); абстр. ***ваҳдä*** (وَحْدَة), ***ваҳдāниййä***, ***виҳдāниййä*** (وحْدَانِيَّة) – единство (# *каṣрä*); ***виҳдä*** (или *ваҳдä* / وحْدَة; мн. *виҳдāт*, *ваҳдāт*) – единица.

~ *би-ль-**'адад*** (بِالعَدَد) – по числу; ~ *би-ль-**'араḍ*** (بِالعَرَض) – по акциденции; ~ *би-ль-**джинс*** (بِالجِنْس) – по роду; ~ *би-з̲-**з̲āт*** (بِالذَّات) – по самости; ~ *би-ль-**иттиṣāл*** (بِالاِتِّصَال) – по

континуальности; ~ *би-ль-**калимӓ*** (بِالْكَلِمَة) – по слову; ~ *би-ль-**маўḍуʿ*** (بِالمَوْضُوْع) – по субстрату; ~ *би-ль-**мунāсабӓ*** (بِالمُنَاسَبَة, или: *би-т-танāсуб* / بِالتَّنَاسُب, *би-н-нисбӓ* / بِالنِّسْبَة) – по аналогии, по соотношению; ~ *би-н-**наўʿ*** (بِالنَّوْع) – по виду; ~ *би-т-**тамāм*** (بِالتَّمَام) – по завершению; ~ *би-т-**тамāсс*** (بِالتَّمَاسّ) – по соприкосновению; ~ *би-ль-**фаṣл*** (بِالفَصْل) – по дифференции; ~ *би-ль-**ḫадд*** (بِالحَدّ) – по понятию, по дефиниции.

ваḥдӓ ***иджтимāʿийӓ*** (اِجْتِمَاعِيَّة) – агрегатное единство; ~ ***иттиṣāлийӓ*** (اِتِّصَالِيَّة) – континуальное; ~ *би-ль-**мусāвāт*** (بِالمُسَاوَاة) – по равенству; ~ ***тамāмийӓ*** (تَمَامِيَّة) – по завершению.

ваḥй (وَحْي) – откровение, вдохновение; *аль-**мӯḫа ʾиляй-х*** (المُوْحَى إِلَيْهِ) вдохновляемый, [удостоенный] вдохновения / откровения.

вахм (وَهْم; мн. *ʾаўхāм* / أَوْهَام) – эстимация; воображение; д. ***таваххум*** (تَوَهُّم).

вахмийӓт (وَهْمِيَّات) – эстимативные (разряд посылок софистического силлогизма).

виḥдāнийӓ. См. *вāḥид*.

вуджӯд (وُجُوْد; мн. *вуджӯдāт* / وُجُوْدَات) – бытие, существование (# *ʿадам*); д. ***ʾиджāд*** (إِيْجَاد); а. ***муджид*** (مُوْجِد); п. ***маўджӯд*** (مَوْجُوْد; мн. *маўджӯдāт* / مَوْجُوْدَات) – сущее.

~ ***ʾилāхй*** (إِلَهِي) – божественное; ~ ***ʾисбāтй*** (إِثْبَاتِي) – наличное, утвержденное; ~ ***мутлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное; ~ ***хāṣṣ*** (خَاصّ) – специфическое, собственное.

габāвӓ (غَبَاوَة) – тупость; # *джарбазӓ.*

гаḍаб (غَضَب) – гнев, ярость.

гāйӓ (غَايَة; мн. *гāйāт* / غَايَات) – цель.

~ ***ʿаḳлийӓ*** (عَقْلِيَّة) – умственная, интеллектная; ~ ***ʿараḍыйӓ*** (عَرَضِيَّة), *би-ль-**ʿараḍ*** (بِالعَرَض) – акцидентальная; ~ ***ẓāтийӓ*** (ذَاتِيَّة), *би-ẓ-**ẓāт*** (بِالذَّات) – самостная; ~ ***ʾирāдийӓ*** (إِرَادِيَّة) – волительная; ~ ***иттифāḳыйӓ*** (اِتِّفَاقِيَّة) – случайная; ~ ***ḳуṣвӓ*** (قُصْوَى) – предельная; ~ ***нāфиʿӓ*** (نَافِعَة) – полезная; ~ ***фикрийӓ*** (فِكْرِيَّة) – мыслительной; ~ ***хайрийӓ*** (خَيْرِيَّة) – благая.

гайб (غَيْب; мн. *гуйӯб*, *гийӯб* / غيوْب) – невидимое, тайное.

мафāтиḥ аль-~ (مَفَاتِح الغَيْب) – ключи тайного.

гайрийӣ (غَيْرِيَّة) – инаковость; а. ***гайр*** (غَيْر), ***мутагайир*** (مُتَغَايِر) – иное, инаковое.

ганӣ (غَنِيّ) – самодовлеющее, обходящееся, ненуждающееся.

ганӣмӓ (غَنِيْمَة; мн. *ганā'им* / غَنَائِم) – [военная] добыча.

гараḍ (غَرَض; мн. *'аграāḍ* / أَغْرَاض) – цель, мотив.

гарāмӓ (غَرَامَة; мн. *гарāмāт* / غَرَامَات) – штраф.

гарӣзӓ (غَرِيْزَة; мн. *гарā'из* / غَرَائِز) – инстинкт, врожденное естество.

гибṭӓ (غِبْطَة) – блаженство.

да‘вӓ (دَعْوَة; мн. *да‘вāт*, *да‘авāт* / دَعوَات) – мольба, просьба; ~ ***мустаджāбӓ*** (مُسْتَجَابَة) – внимаемая.

дā‘ӣ (دَاعِي; мн. *давā‘ӣ* / دَوَاعِي) – мотив.

~ ***гаḍабӣ*** (غَضَبِي) – гневливый; ~ ***тадбӣрӣ*** (تَدْبِيْرِي) – рассудительный; ~ ***шахвāнӣ*** (شَهْوَانِي) – вожделеющий.

дā'им (دَائِم) – постоянное, перманентное.

дā'ирӓ (دَائِرَة; мн. *давā'ир* / دَوَائِر) – окружность; круг.

далӣль (دَلِيْل) – показатель (разновидность энтимемы / *ḍамӣр*); свидетельство, показатель (разновидность доказательства «есть / *'инна*»); доказательство.

далāлӓ (دَلَالَة) – указывание.

~ ***муṭābақӓ*** (مُطَابَقَة) – по адекватности; ~ ***ильтизāм*** (اِلْتِزَام), ***люзӯм*** (لُزُوْم) – по сопутствию; ~ ***таḍаммун*** (تَضَمُّن) – по включению.

ḍамӣр (ضَمِيْر; мн. *ḍамā'ир* / ضَمَائِر) – энтимема.

ḍарр (ضَارَ) вредный; # *нāфи‘*.

даррāк. См. *'идрāк*.

ḍарӯрӓ (ضَرُوْرَة) – необходимость; ***ḍарӯрӣ*** (ضَرُوْرِي) – необходимое, обязательное; а. ***муḍṭарр*** (مُضْطَرّ) – принуждаемый.

дасāмӓ (دَسَامَة), ***дусӯмӓ*** (دُسُوْمَة) – жирность (как вкусовое качество).

ḍаў' (ضَوْء; мн. *'аḍвā'* / أَضْوَاء) – свет; # *зулмӓ*.

даўр (دَوْر) – порочный круг.

даўрӓ (دَوْرَة) – порочный круг.

ḍa‘ф (ضَعْف) – слабость; # *ḳуввä*, *шиддä.*

дахр (دَهْر) – вечность (об отношении постоянного к изменчивому); ср. *сармад*.

джавāд. См. *джӯд*.

«*аль-**Джадаль***» (الجَدَل) – «Диалектика» (один из разделов «Логики»).

джазā’ (جَزَاء; мн. *джазā’āт* / جَزَاءَات) – вознаграждение.

~ ***карīм*** (كَرِيْم) – щедрое.

джā’из (جَائِز; мн. *джā’изāт* / جَائِزَات) – возможное.

джалīль. См. *джалāль*.

джалāль (جَلَال) – возвышенность, превознесенность (о Боге); а. ***джалīль*** (جَلِيْل); абстр. ***джалāлä*** (جَلَالَة).

аль-~ *аль-**’арфа‘*** (الأَرْفَع) – «высочайшее величие» (о Божьем).

джамāль (جَمَال; мн. *джамāлāт* / جَمَالات) – красота, благолепие; а. ***джамīль*** (جَمِيْل).

~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютная; ~ ***рā’и‘*** (رَائِع) – великая; ~ ***ḥаḳḳ*** (حَقّ), ***ḥаḳыīḳы*** (حَقِيْقِي) – подлинная, истинная.

джамī‘ (جَمِيْع) – целокупное; совокупность; все.

джамīль. См. *джамāль*.

джаўхар (جَوْهَر; мн. *джавāхир* / جَوَاهِر) – субстанция; д. ***таджаўхур*** (تَجَوْهر); абстр. ***джаўхариййä*** (جَوْهَرِيَّة).

джавāхир ***джисмāниййä*** (جِسْمَانِيَّة) – телесные; ~ ***малякиййä ‘аḳлиййä*** (مَلَكِيَّة عَقْلِيَّة) – ангельские интеллектные; ~ ***малякиййä нафсāниййä*** (مَلَكِيَّة نَفْسَانِيَّة) – ангельские психические; ~ ***фалякиййä самāвиййä*** (فَلَكِيَّة سَمَاوِيَّة) – небесные субстанции-сферы; ~ ***сāлисӭ*** (ثَالِثَة) – третьи; ~ ***сāнийä*** (ثَانِيَة) – вторые; ~ ***’уваль*** / ***’ӱля*** (أَوَّل / أُوْلَى) – первые; ~ ***санийä рӯḥāниййä*** (ثَانِيَة رُوْحَانِيَّة) – вторые духовные; ~ ***’уваль рӯḥāниййä*** (أَوَّل رُوْحَانِيَّة) – первичные духовные; ~ ***шарīфä рӯḥāниййä муṭлаḳä*** (شَرِيْفَة رُوْحَانِيَّة مُطْلَقَة) – абсолютно духовные высшие.

джарбазä (جَرْبَزَة) – въедливость; # *габāвä*.

джиблӓ (جِبْلَة; мн. *джибаль* / جِبَل) – природа.

джидӣ (جِدَة) – обладание (одна из 10 категорий).

джизйӣ (جِزْيَة) – подать.

джинāйӣ (جِنَايَة; мн. *джинāйāт* / جِنَايَات) – преступление.

джинс (جِنْس; мн. *'аджнāс* / أَجْنَاس) – род (как одна из 5 предикабилий); ***муджāнасӣ*** (مُجَانَسَة) – однородность (в смысле тождества по роду).

~ ***аль-'аджнāс*** (جِنْس الأَجْنَاس) – род родов; ~ ***'āлӣ*** (عَالِي); ~ ***мутавассыṭ*** (مُتَوَسِّط) – промежуточный; ~ ***муфрад*** (مُفْرَد), ***мунфарид*** (مُنْفَرِد) – отдельный.

джирм (جِرْم; мн. *'аджрāм* / أَجْرَام) – тело (преимущественно о небесном); абстр. *джирмиййа* (جِرْمِيَّة) – телесность.

~ ***'аḳсӑ*** (أَقْصَى) – крайнее; ~ ***маḥсӯс*** (مَحْسُوْس) – чувственное; ~ *ас-сама'* (السَّمَاء) – тело неба; ~ ***самāвӣ*** (سَمَاوِي) – небесное; ~ ***ṭабӣ'ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное, природное; ~ ***'улювӣ*** (عُلْوِي) – горнее; ~ *аль-**фаляк*** (الفَلَك) – тело [небесной] сферы.

джисм (جِسْم; мн. *'аджсāм* / أَجْسَام) – тело.

~ ***'арḍы*** (أَرْضِي) – земное; ~ ***басыṭ*** (بَسِيْط) – простое; ~ ***латыф*** (لَطِيْف) – тонкое; ~ ***маḥсӯс*** (مَحْسُوْس) – чувственное; ~ ***мураккаб*** (مُرَكَّب) – составное; ~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное; ~ ***муфрад*** (مُفْرَد) – простое; ~ ***самāвӣ*** (سَمَاوِي) – небесное; ~ ***ṭабӣ'ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное, природное; ~ ***'улювӣ*** (عُلْوِي) – горнее; ~ ***'унсурӣ*** (عُنْصُرِي) – элементное, материальное.

джихӑ (جِهَة; мн. *джихāт* / جِهَات) – сторона.

джихāд (جِهَاد) – война [за веру].

джубн (جُبْن) – трусость (# *тахаввур*); а. ***джабāн*** (جَبَان).

джӯд (جُوْد) – щедрость, великодушие; а. ***джавāд*** (جَوَاد).

джуз' (جُزْء; мн. *'аджзā'* / أَجْزَاء) – часть, частица; # *кулль*.

джузāф (جُزَاف) – тщетное, необдуманное.

джуз'ӣ (جُزْئِي; мн. *джуз'иййāт* / جُزْئِيَّات) – партикулярия, партикулярное (# *куллӣ*); абстр. ***джуз'иййӑ*** (جُزْئِيَّة).

джумхӯр (جُمْهُوْر) – широкая публика, масса; # *хāṣṣӑ*.

джӯр (جُوْر) – несправедливость; # *'адль*.

димāг (دِمَاغ; мн. *’адмигӓ* / أَدْمِغَة) – мозг.

дӣн (دِيْن; мн. *дийӑнāт* / دِيَانَات, *’адйӑн* / أَدْيَان) – религия.

ду‘ā’ (دُعَاء; мн. *’ад‘иййа* / أَدْعِيَة) – мольба, просьба.

*ад-**дунйā*** (الدُّنْيَا) – этот, посюсторонний [мир]; # *аль-’ā̲хирӓ*.

дух̲āн (دُخَان; мн. *’ад̲хинӓ*/أَدْخِنَة) – дым.

ḍыдд (ضِدّ; мн. *’аḍдāд* / أَضْدَاد), ***мутаḍāдд*** (مُتَضَادّ; мн. *мутаḍāддāт* / مُتَضَادَّات) – противоположное, контрарное; ***таḍāдд*** (تَضَادّ) – противоположность, контрарность.

зāвийӓ (زَاوِيَة; мн. *завāйӑ* / زَوَايَا) – угол.

з̲ā’и‘āт (ذَائِعَات) – распространенные (разряд посылок диалектического силлогизма).

зā’ид (زَائِد) – избыточное (о числе; # *нāḳыс*) абстр. ***зā’идийӓ*** (زَائِدِيَّة).

зайн. См. *зӣнӓ*.

з̲акā’ (ذَكَاء) – сообразительность.

замāн (زَمَان; мн. *’азминӑ* / أَزْمِنَة) – время.

ẓанн (ظَنّ; мн. *ẓунӯн* / ظُنُوْن) – мнение; ~ ***гāлиб*** (غَالِب) – вероятностное, предположительное.

з̲āт (ذَات; мн. *з̲авāт* / ذَوَات) – самость, сущность.

заӯдж (زَوْج) – четное (о числе; # *фард*); абстр. ***заӯджийӓ*** (زَوْجِيَّة).

з̲аӯ̯ḳ (ذَوْق) – обоняние; а. ***з̲ā’иḳ*** (ذَائِق); п. ***маз̲ӯ̯ḳ*** (مَذُوْق).

ẓафар (ظَفَر) – получение (желаемого).

з̲икр (ذِكْر) – память, запоминание.

зӣнӓ (زِيْنَة) – пригожество; а. ***зайн*** (زَيْن).

зинā (زِنَا) – прелюбодейство; а. ***зānӣ*** (زَانِي).

з̲ихн (ذِهْن; мн. *’азхāн* / أَذْهَان) – ум.

з̲убӯ̯ль (ذُبُوْل) – уменьшение / убыль (изменение-движение в аспекте «количества»; # *нумӯ̯*); увядание.

ẓулм (ظُلْم) – несправедливость; # *‘адль*.

ẓулмӓ (ظُلْمَة; мн. *ẓулумāт* / ظُلُمَات) – темнота; # *ḍаӯ̯’*.

Зуҳаль (زُحَل) – Сатурн.

*аз-**Зухарӓ*** (الزُّهَرَة) – Венера.

‘ибāдӓ (عِبَادَة; мн. *‘ибāдāт* / عِبَادَات) – богослужение, поклонение, культ.

~ ***малякийӣӓ*** (مَلَكِيَّة) – ангельское; ~ ***фалякийӣӓ*** (فَلَكِيَّة) – небесное.

‘ибāрӓ. См. *та‘бīр*.

«*аль-**‘Ибāрӓ***» (العِبَارَة) – «Истолкование» (один из разделов «Логики»).

’ибдā‘ (إِبْدَاع) – [атемпоральное / вневременное] сотворение; п. ***мубда‘*** (مُبْدَع), ***’ибдā‘ӣ*** (إِبْدَاعِي).

~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное.

’ибṣāр.См. *баṣар*.

ибтихāдж (اِبْتِهَاج), ***бахджӓ*** (بَهْجَة) – радость; а. ***мубтахидж*** (مُبْتَهِج).

‘иваḍ (عِوَض; мн. *’а‘вāḍ* / أَعْوَاض) – вознаграждение, замена, возмещение, компенсация; ***му‘āвиḍ*** (مُعَاوِض) – [получатель] вознаграждения.

’иḍāфӓ (إِضَافَة; мн. *’иḍāфāт* / إِضَافَات), ***таḍāйуф*** (تَضَايُف) – отношение, соотношение, соотнесенность; п. ***муḍāф*** (مُضَاف) – соотнесенное.

~ ***‘аḳлийӣӓ*** (عَقْلِيَّة) – ментальная; ***вуджӯдийӣӓ*** (وُجُوْدِيَّة) – экзистенциальная.

муḍāф ***машхӯрӣ*** (مَشْهُوْرِي) – распространенное соотнесенное; ~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное; ~ ***ҳаḳыīкыī*** (حَقِيْقِي) – подлинное.

’иджāб (إِيْجَاب) – утверждение (*# сальб*, *нафй*); необходимое [вызывание]; вменение в обязанность.

’и‘джāб (إِعْجَاب) – любовь, любование; а. ***му‘джиб*** (مُعْجِب).

’иджмā‘ (إِجْمَاع) – решение, решимость; единогласие, консенсус.

’идрāк (إِدْرَاك; мн. *’идрāкāт* / إِدْرَاكَات) – постижение, восприятие; а. ***мудрик*** (مُدْرِك), ***даррāк*** (دَرَّاك).

‘иẓам (عِظَم; мн. *’а‘ẓāм* / أَعْظَام) – величина.

’иẕ‘āн (إِذْعَان) – покорность, подчиненность.

‘иззӓ. См. *‘азīз*).

ʻиқāб (عِقَاب), ***ʻуқӯбä*** (عُقُوْبة; мн. *ʻуқӯбāт* / عُقُوْبَات) – наказание.

~ *самāвиййä* (سَمَاوِيَّة) – небесное.

ʼиқнāʻ (إِقْنَاع) – убеждение.

иктисāб (اِكْتِسَاب) – обретение; а. ***муктасиб*** (مُكْتَسِب); п. ***муктасаб*** (مُكْتَسَب).

ʻилля (عِلَّة; мн. *ʻиляль* / عِلَل) – причина; ***ʻилиййä*** (عِلِّيَّة) – причинность, куаузальность; ***маʻлюль*** (مَعْلُوْل; мн. *маʻлюлāт* / مَعْلُوْلَات) – причиненное, следствие. Синонимич. *сабаб*.

~ ***ʻāлиййä*** (عَالِيَة) – вознесенная; ~ ***ʻāммä*** (عَامَّة) – общая; ~ ***ʻарāḍыййä*** (عَرَضِيَّة), *би-ль-**ʻарāḍ*** (بِالعَرَض) – акцидентальная; ~ ***ба‘ūдä*** (بَعِيْدَة) – отдаленная; ~ ***басӣṭä*** (بَسِيْطَة) – простая; ~ ***гāʼиййä*** (غَائِيَّة) – целевая, чконечная; ~ ***дāхиля*** (دَاخِلَة) – внутренняя; ~ ***джузʼиййä*** (جُزْئِيَّة) – партикулярная; ~ ***зāтиййä*** (ذَاتِيَّة), *би-**зāт*** (بِالذَّات) – самостная; ~ ***қāбилиййä*** (قَابِلِيَّة) – приемлющая; ~ ***камāлиййä*** (كَمَالِيَّة) – завершительная, перфекционная; ~ ***қарӣбä*** (قَرِيْبَة) – ближняя; ~ *би-ль-**қуввä*** (بِالقُوَّة) – потенциальная, в потенции / возможности; ~ ***куллиййä*** (كُلِّيَّة) – универсальная; ~ ***қусвā*** (قُصْوَى) – предельная; ~ ***мāддиййä*** (مَادِّيَّة) – материальная; ~ ***маджāз*** (مَجَاز) – метафорическая; ~ ***мубāйинä*** (مُبَايِنَة) – разлученная; ~ ***муʻиддä*** (مُعِدَّة) – подготавливающая; ~ ***муʻīнä*** (مُعِيْنَة) – вспомогательная; ~ ***муқаввимä*** (مُقَوِّمَة) – конституирующая; ~ ***муқāринä*** (مُقَارِنَة) – сопутствующая; ~ ***мураккабä*** (مُرَكَّبَة) – составная; ~ ***муṭлақä*** (مُطْلَقَة) – абсолютная; ~ ***муфāриқä*** (مُفَارِقَة) – отрешенная; ~ ***суриййä*** (صُوْرِيَّة) – формальная; ~ ***тамāмиййä*** (تَمَامِيَّة) – завершительная, перфекционная; ~ ***тāммä*** (تَامَّة) – полная, совершенная; ~ ***ʼӯля*** (أُوْلَى) – первая (первопричина), ~ ***ʻунсуриййä*** (عُنْصُرِيَّة) – элементная; ~ ***фāʻиля*** (فَاعِلَة), ***фāʻилиййä*** (فَاعِلِيَّة) – действующая, производящая; ~ *би-ль-**фиʻль*** (بِالفِعْل) – актуальная, в акте / действительности; ~ ***хайӯляниййä*** (هَيُوْلَانِيَّة) – гилическая; ~ ***хақықä*** (حَقِيْقَة), ***хақықыйä*** (حَقِيْقِيَّة) – реальная, подлинная, истинная; ~ ***хāриджä*** (خَارِجَة) – внешняя; ~ ***хāссä*** (خَاصَّة) – частная.

ʻильм (عِلْم; мн. *ʻулӯм* / عُلُوْم) – наука; знание; *ʻālим* (عَالِم) – знающий, ведающий.

~ ***ʼаʻля*** (أَعْلَى) – высшая (о теологии-метафизике) наука; ~ ***ʻамалӣ*** (عَمَلِي) – практическая; ~ ***ʻāмм*** (عامّ) – общая; ~ ***ʼасфаль*** (أَسْفَل) –

низшая (о физике); ~ *аль-**’ахлāқ*** (الأَخْلَاق) – наука о нравах, этика; ~ ***’аўсаṭ*** (أَوْسَط) – средняя (о математике); ~ ***’илāхīй*** (إِلَهِي) – божественная (теология, метафизика); ~ ***куллīй*** – универсальная; ~ ***наẓарīй*** (نَظَرِي) теоретическая; ~ ***рийāḍы*** (رِيَاضِي) – математическая; ~ ***ṭабīʻīй*** (طَبِيْعِي; или ~ *аṃ-**ṭабīʻīй*** / الطَّبِيْعَة) – естественная / физическая, наука о природе, физика; ~ ***таʻлīмīй*** (تَعْلِيْمِي) – математическая; ~ ***фальсафīй*** (فَلْسَفِي) – философская.

~ ***басы̄ṭ*** (بَسِيْط) – простое знание; ~ ***фикрīй*** (فِكْرِي) – мыслительное.

*ʻулюм **мута‘āрафā*** (عُلُوْم مُتَعَارَفَة) – общепризнанные (разряд начал / принципов данной науки).

*аль-ʻālим ар-**рубӯбīй*** (العَالِم الرُّبُوْبِي) – божественный знающий (о Боге).

ильтизāз. См. *ляззā*.

ильтиҳāм (اِلْتِحَام) – [органическое] соединение.

’ильхāм (إِلْهَام; мн. *’ильхāмāт* / اِلْهَامَات) – внушение (разновидность Откровения).

*аль-**’Илāх***. См. *Аллāх*.

«*аль-**’Илāхийāт***» (الإِلَهِيَّات) – «Теология» (одна из частей философии).

’имāм (إِمَام; мн. *’а’иммā* / أَئِمَّة) – предводитель, имам.

’имкāн (إِمْكَان; мн. *’имкāнāт* / إِمْكَانَات) – возможность, потенция.

~ *аль-**вуджӯд*** (الوُجُوْد) – возможность бытия.

имтидāд (اِمْتِدَاد; мн. *имтидāдāт* / اِمْتِدَادَات) – протяженность; измерение.

имтизāдж. См. *мизāдж*.

ʻинāйā (عِنَايَة) – промысел, провидение, забота.

*аль-~ аль-**’Ӯля*** (الأُوْلَى) – первопромысел (о Божьем).

инбиʻāс (اِنْبِعَاث) – истечение, эманация.

’инзāль (إِنْزَال) – низведение (откровения, кары).

’инзāр (إِنْذَار; мн. *’инзāрāт* / إِنْذَارَات) – предвещание; а. ***мунзир*** (مُنْذِر), ***назīр*** (نَذِيْر).

ин‘икā́с (اِنْعِكَاس) – обратимость.

инқыля́б (اِنْقِلَاب) – перемена.

’инн (اِنّ) – сущее; абстр. ***’инниййä*** (اِنِّيَّة; мн. *’инниййāт* / اِنِّيَّات) – существование, бытие.

интиқā́м (اِنْتِقَام) – месть.

инфи‘ā́ль (اِنْفِعَال) – претерпевание (одна из 10 категорий; # *фи‘ль*);

инфи‘ā́лиййāт (мн.; اِنْفِعَالِيَّات) – аффективные / претерпеваемые [качества];

инфи‘ā́лят (мн.; اِنْفِعَالَات) – аффекты, претерпевания (один из 4 видов качества).

инфиṣā́л (اِنْفِصَال) – дискретность, прерывность, а. ***мунфаṣыл*** (مُنْفَصِل); # *иттиṣā́л* (а. *муттаṣыл*).

инҳинā’. См. *мунҳанī.*

’ирā́дä (اِرَادَة; мн. *’ирā́дāт* / اِرَادَات) – воля, воление, намерение; # *карāхийä.*

~ ***‘ақлиййä*** (عَقْلِيَّة) – умственная, интеллектная; ~ ***джāзимä*** (جَازِمَة) – определившаяся; ~ ***мумī́лä*** (مُمِيْلَة) – склоняющая (но еще колеблющаяся);

~ ***мунтаẓарä*** (مُنْتَظَرَة) – ожидаемая.

’иṣбā́т (اِثْبَات) – утверждение, аффирмация, установление [бытия].

исм (اِسْم; мн. *’асмā’* / أَسْمَاء) – имя.

истигнā’ (اِسْتِغْنَاء) – довольство (в смысле отсутствия нужды; # *ҳāджä*); а. ***мустагнī*** (مُسْتَغْنِي).

исти‘дā́д (اِسْتِعْدَاد; мн. *исти‘дā́дāт* / اِسْتِعْدَادَات) – предрасположенность.

истиқā́мä. См. *мустақы́м.*

истиқрā’ (اِسْتِقْرَاء) – индукция.

~ ***нāқыṣ*** (نَاقِص), ***гайр тāмм*** (غَيْر تَامّ) – неполная; ~ ***тāмм*** (تَامّ) – полная.

исти‘ля’ (اِسْتِعْلَاء) – возвышение.

истинбāṭ (اِسْتِنْبَاط) – дедукция.

истисḳā' (اِسْتِسْقَاء) – испрашивание дождя.

истиҳāля (اِسْتِحَالَة; мн. *истиҳāлят* / اِسْتِحَالَات) – превращение (изменение-движение в аспекте «качества»).

истиҳляф. См. *ҳалīфä*.

и'тиḳād (اِعْتِقَاد; мн. *и'тиḳādāт* / اِعْتِقَادَات) – убеждение; ~ ***вахмī*** (وَهْمِي) – эстимативное.

иттиṣāл (اِتِّصَال) – континуальность, непрерывность, а. ***муттаṣыл*** (مُتَّصِل); # *инфиṣāл* (а. *мунфаṣыл*).

иттифāḳ (اِتِّفَاق) – [случайное] совпадение.

~ ***аль-исм*** (الاِسْم) – одноименность, эквивокативность; а. ***муттафиḳ*** (مُتَّفِق; мн. *муттафиḳä* / مُتَّفِقَة).

'ифāдä (إِفَادَة) – польза, [доставление / дарование] пользы; а. ***муфīд*** (مُفِيْد).

'ифрāṭ (اِفْرَاط) – избыток; # *тафрīṭ*.

'иффä (عِفَّة) – умеренность.

'иҳāṭä (اِحَاطَة) – осведомленность.

'иҳдāс. См. *ҳудӯс*.

'ихмāль (اِهْمَال) – неопределенность; п. ***мухмаля*** (مُهْمَلَة; о суждении).

'иҳсāс. См. *ҳисс*.

иҳтийāр (اِخْتِيَار; мн. *иҳтийāрāт* / اِخْتِيَارَات) – выбор; а. ***мухаййар*** (مُخَيَّر), ***мухтāр*** (مُخْتَار) – [свободно] выбирающий; ***иҳтийāрī*** (اِخْتِيَارِي) – волительное.

'ишāрä (إِشَارَة; мн. *'ишāрāт* / إِشَارَات) – знак; указание, ремарка.

'ишḳ (عِشْق) – любовь; а. ***'āшиḳ*** (عَاشِق; мн. *'ушшāḳ* / عُشَّاق); п. ***ма'шӯḳ*** (مَعْشُوْق).

иштийāḳ. См. *шаӯḳ*.

иштирāк *аль-исм* (اِشْتِرَاك الاِسْم), ~ ***лафзы*** (لَفْظِي) – омонимичность; а. ***муштарак*** (مُشْتَرَك; мн. *муштаракä* / مُشْتَرَكَة).

йаḳын (يَقِيْن) – достоверное [убеждение, знание]; ***йаḳынийāт*** (يَقِيْنِيَّات) – достоверные, истинные (о посылках аподиктического силлогизма).

йубӯсä (يُبُوْسة) – сухость; # *рутӯбä*.

қабḍ (قَبْض) – терпкость.

кабид (كَبِد; мн. *’акбāд* / أَكْبَاد) – печень.

қāбиль (قَابِل; мн. *қавāбиль* / قَوَابِل) – приемлющее, претерпевающее.

қабль (قَبْل) – до (*# ба‘д*); абстр. ***қаблиййä*** (قَبْلِيَّة) – предшествование, первенство. См. *тақаддум.*

~ *аль-**кас̲рä*** (الكَثْرَة) – до множественности.

қаḍā’ (قَضَاء) – предопределение, декрет; ~ ***’иля̲хī*** (إِلَهِي) – Божье.

қадар (قَدَر), ***тақдīр*** (تَقْدِيْر) – предопределение, детерминация.

*сирр аль-**қадар*** (سِرّ القَدَر) – тайна предопределения.

қāдир. См. *қудрä*.

қадр. См. *миқдāр.*

қаḍыййä (قَضِيَّة; мн. *қаḍāйä* / قَضَايَا) – суждение.

~ ***ха̣млийййä*** (حَمْلِيَّة) – категорическое; ~ ***шарṭыййä*** (شَرْطِيَّة) – условное; ~ ***шарṭыййä мунфаṣылä*** (شَرْطِيَّة مُنْفَصِلَة) – условно-разделительное; ~ ***шарṭыййä муттаṣылä*** (شَرْطِيَّة مُتَّصِلَة) – условно-соединительное.

*қаḍāйā **мута‘āрафä*** (قَضَايَا مُتَعَارَفَة) – общепризнанные (разряд начал / принципов данной науки).

қадым (قَدِيْم) – извечное; абстр. ***қыдам*** (قِدَم) – извечность.

*аль-**қā’иль аль-ха̣ққ*** (القَائِل الحَقّ) – Истинноглаголющий (о Боге).

кā’ин. См. *каўн*.

*аль-**Қаййӯм*** (القَيُّوْم) – Самосущее; [Даритель] бытия; Перманентный... (о Боге).

кайф (كَيْف), *кайфиййä* (كَيْفِيَّة; мн. *кайфиййāт* / كَيْفِيَّات) – качество (одна из 10 категорий).

~ ***инфи‘āлиййä*** (اِنْفِعَالِيَّة) – аффективное / претерпеваемое; ~ ***му̣хтаṣṣä би-ль-каммиййāт*** (مُخْتَصَّة بِالكَمِّيَّات) – присущее количествам.

қальб (قَلْب; мн. *қулӯб* / قُلُوْب) – сердце.

*аль-**қалям*** (القَلَم) – Перо (букв. «трость»).

*аль-**Қамар*** (القَمَر) – Луна.

камāль (كَمَال; мн. *камāлāт* / كَمَالَات) – энтелехия, перфекция, завершенность, совершенство.

~ ***’аввāль*** (أَوَّل) – первая; ~ ***’акмаль*** (أَكْمَل) – наисовершенная; ~ ***’аḳṣā*** (أَقْصَى; *мн. ḳуṣвā* / قُصْوَى) – предельная; ~ ***’аснā*** (أَسْنَى) – высочайшая; ~ ***’афḍал*** (أَفْضَل) – наивысшая; ~ ***’ах̲īр*** (أَخِيْر) – последняя; ~ ***з̲āтī*** (ذَاتِي) – самостная; ~ ***ẓannī*** (ظَنِّي), ***маẓнӯн*** (مَظْنُوْن) – прдположительная; ~ *би-ль-**ḳуввā*** (بِالقُوَّة) – потенциальная; ~ ***маḥḍ*** (مَحْض) – чистая; ~ ***с̲ānī*** (ثَانِي) – вторая; ~ ***ṭабӣ‘ӣ*** (طَبِيْعِي), *би-ṭ-**ṭаб‘*** (بِالطَّبْع) – естественная; ~ *би-ль-**фи‘ль*** (بِالفِعْل) – актуальная; ~ ***ḥаḳыḳӹ*** (حَقِيْقِي) – подлинная, истинная.

камм (كَمّ), ***каммийā*** (كَمِّيَّة; мн. *каммийāт* / كَمِّيَّات) – количество (одна из 10 категорий).

~ ***мунфаṣыл*** (مُنْفَصِل) – прерывное, раздельное, дискретное; ~ ***муттаṣыл*** (مُتَّصِل) – непрерывное, континуальное.

карāмā (كَرَامَة; букв. «почет; дар»; мн. *карāмāт* / كَرَامَات) – [творимое праведником / святым] чудо.

карāхийā (كَرَاهِيَة) – не-воление; # *’ирāдā*.

ḳарӯḥā (قَرِيْحَة; мн. *ḳарā’иḥ* / قَرَائِح) – врожденный [ум].

ḳаṣд (قَصْد) – намерение, стремление.

~ ***‘айнӣ*** (عَيْنِي) – зрительное (к чему-то конкретное, вовне ума); ~ ***‘аḳлӣ*** (عَقْلِي) – интеллектное, умственное; ~ ***ḍарӯрӣ*** (ضَرُوْرِي) – необходимое; ~ ***их̲тийāрӣ*** (اِخْتِيَارِي) – волительное; ~ ***ṭабӣ‘ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное, природное; ~ ***таḫаййулӣ*** (تَخَيُّلِي) – воображательное, имагинативное.

ка̲сӣр (كَثِيْر) – многое, множественное, # *вāḥид*; абстр. ***ка̲срā*** (كَثْرَة) – множество, множественность, # *ваḥдā*.

ба‘д (بَعْد) ***аль-ка̲срā*** – после множественности; *ḳабль* (قَبْل) ~ – до множественности; ***фӣ*** ~ – в множественности.

ḳаср (قَسْر) – принуждение.

ка̲срā. См. *ка̲сӣр*.

катабā (كَتَبَة), ***кāтибӯн*** (كَاتِبُوْن) – [ангелы]-записывающие.

ḳаӯль (قَوْل; мн. *’аḳвāль* / قَوْال) – слово, речь; высказывание; фраза.

~ ***шāриҳ*** (شَارح) – разъясняющая фраза; ~ ***му‘аррифа*** (مُعَرِّف) – определяющая.

каўн (كَوْن) – исхождение; [временно́е] возникновение (# *фасāд*); а. ***кā’ин*** (كَائِن; мн. *кā’инāт* / كَائِنَات); ***таквīн*** (تَكْوِيْن) – [временно́е] сотворение, созидание; п. ***мутакаввин*** (مُتَكَوِّن).

«*аль-**Каўн ва-ль-фасāд***» (الكَوْن وَالفَسَاد) – «Возникновение и уничтожение» (один из разделов «Физики»).

ḳубӯль (قُبُوْل) – принятие, перенятие, претерпевание; а. ***кāбиль*** (قَابِل); п. ***маḳбӯль*** (مَقْبُوْل).

ḳуввā (قُوَّة; мн. *ḳывā* / قِوَى) – сила, способность (# *ḍа‘ф*); потенция, потенциальность (# *фи‘ль*).

~ ***‘āлимā*** (عَالِمَة) – познающая; ~ ***‘амалиййā*** (عَمَلِيَّة) – практическая; ~ ***‘āмиля*** (عَامِلَة) – деятельная; ~ ***’ардыййā*** (أَرْضِيَّة) – земная; ~ ***баданиййā*** (بَدَنِيَّة) – телесная; ~ ***ба‘īдā*** (بَعِيْدَة) – отдаленная; ~ ***бā‘иṣā*** (بَاعِثَة) – побудительная; ~ ***бāṭынā*** (بَاطِنَة) – внутренняя; ~ ***бахīмиййā*** (بَهِيْمِيَّة) – животная; ~ ***вахмиййā*** (وَهْمِيَّة), ***мутаваххимā*** (مُتَوَهِّمَة) – эстимативная; ~ *аль-**вуджӯд*** (الوُجُوْد) – потенция бытия; ~ ***гаḍабиййā*** (غَضَبِيَّة) – гневливая, яростная; ~ ***гāзиййā*** (غَاذِيَة) – питательная; ~ ***даррāкā*** (دَرَّاكَة) – постигающая, воспринимающая; ~ ***дāфи‘ā*** (دَافِعَة) – отталкивающая; ~ ***джāзибā*** (جَاذِبَة) – притягивающая; ~ ***джисмāниййā*** (جِسْمَانِيَّة) – телесная; ~ ***димāгиййā*** (دِمَاغِيَّة) – мозговая; ~ ***зāкирā*** (ذَاكِرَة) – вспоминающая; ~ ***’инсāниййā*** (إِنْسَانِيَّة) – человеческая; ~ ***инфи‘āлиййā*** (اِنْفِعَالِيَّة) – претерпевающая, страдательная, пассивная; ~ ***’ирāдиййā*** (إِرَادِيَّة) – волительная; ~ ***ḳāбиля*** (قَابِلَة) – приемлющая; ~ ***камāлиййā*** (كَمَالِيَّة) – перфективная; ~ ***ḳарīбā*** (قَرِيْبَة) – ближняя; ~ ***ḳасриййā*** (قَسْرِيَّة), ***ḳахриййā*** (قَهْرِيَّة) – принудительная; ~ ***ḳудсиййā*** (قُدْسِيَّة) – святая; ~ ***миḳдāриййā*** (مِقْدَارِيَّة) – величинная; ~ ***мувалли́дā*** (مُوَلِّدَة) – размножающая; ~ ***мудрикā*** (مُدْرِكَة) – постигающая, воспринимающая; ~ ***māсикā*** (مَاسِكَة) – удерживающая; ~ ***мубṣырā*** (مُبْصِرَة) – зрительная; ~ ***мумкинā*** (مُمْكِنَة) – «возможная; ~ ***мунаммиййā*** (مُنَمِّيَة), ***мураббиййā*** (مُرَبِّيَة) – ростовая; ~ ***мусаввирā*** (مُصَوِّرَة) – представляющая, репрезентативная; ~ ***мутлаḳā*** (مُطْلَقَة) – чистая, абсолютная; ~ ***муфаккирā*** (مُفَكِّرَة), ***мутафаккирā*** (مُتَفَكِّرَة) – мыслительная; ~ ***мутахайййиля*** (مُتَخَيِّلَة) – воображающая, имагинативная; ~ ***муҳаррикā*** (مُحَرِّكَة) – двигательная; ~ ***набāтиййā*** (نَبَاتِيَّة) – растительная, вегетативная; ~ ***наҙариййā*** (نَظَرِيَّة) – теоретическая; ~ ***нāḳыṣā*** (نَاقِصَة) – незавер-

шенная; ~ ***нāмийӣ*** (نَامِيَة) – ростовая; ~ ***нāṭықӣ*** (نَاطِقَة), ***нуṭқыйӣ*** (نُطْقِيَّة) – разумная, рациональная; ~ ***нузӯ'ийӣ*** (نُزُوْعِيَّة) – стремящаяся; ~ ***самāвийӣ*** (سَمَاوِيَّة) – небесная; ~ ***ṭаби'ийӣ*** (طَبِيْعِيَّة) – естественная, природная; ~ ***тāммӣ*** (تَامَّة) – завершенная; ~ ***фалякийӣ*** (فَلَكِيَّة) – небесная; ~ ***фā'иля*** (فَاعِلَة), ***фи'лийӣ*** (فِعْلِيَّة) – действующая; ~ ***хāḍымӣ*** (هَاضِمَة) – пищеварительная ~ ***ẖайавāнийӣ*** (حَيَوَانِيَّة) – животная; ~ ***ẖайāлийӣ*** (خَيَالِيَّة) – представляющая, репрезентативная; ~ ***хайӯлянийӣ*** (حَيَوَانِيَّة) – гилическая, материальная; ~ ***ẖākимӣ*** (حَاكِمَة) – судящая; ~ ***ẖāфизӣ*** (حَافِظَة) – запоминающая; ~ ***шаӯқыйӣ*** (شَوْقِيَّة) – стремящаяся; ~ ***шахвāнийӣ*** (شَهْوَانِيَّة) – вожделеющая, аффективная.

ḳудрӣ (قُدْرَة; мн. *ḳудрāт*, *ḳудурāт* / قُدرَات) – способность, могущество; # *'аджз*; а. ***кāдир*** (قَادِر).

куллӣ (كُلِّي; мн. *куллийāт* / كُلِّيَات; # *джуз'ӣ*) – универсалия, универсальное; абстр. ***куллийӣ*** (كُلِّيَّة).

~ ***'аḳлӣ*** (عَقْلِي) – интеллектная универсалия; ~ ***'арāḍы*** (عَرَضِي) – акцидентальная; ~ ***зāтӣ*** (ذَاتِي) – самостная; ~ ***ṭабӣ'ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественная; ~ ***манṭыкы*** (مَنْطِقِي) – логическая.

*аль-куллийāт аль-**ẖамсӣ*** (الكُلِّيَات الخَمْسَة) – пять универсалий.

кулль (كُلّ) – целое (# *джуз'*); все; *аль-**Кулль*** (الكُلّ) – Все [небо], Вселенная, Универсум.

кумӯн (كُمُوْن) – латентность.

ḳунйӣ. См. *ḳынйӣ*.

курӣ (كُرَة; мн. *курāт* / كُرَات, *'укур* / أُكُر) – сфера; шар.

*курат ас-**савāбит*** (كُرَة الثَّوَابِت) – сфера неподвижных звезд.

ḳурбāн (قُرْبَان; мн. *ḳарāбūн* / قَرَابِيْن) – жертвоприношение.

*аль-**курсӣ*** (الكُرْسِي) – [Божий] трон, престол; подножие.

кусӯф (كُسُوْف; мн. *кусӯфāт* / كُسُوْفَات) – затмение.

ḳуṭр (قُطْر; мн. *'аḳṭāр* / أَقْطَار) – измерение.

куфр (كُفْر) – неверие.

ḳывāм (قِوَام) – бытие, конституция.

ḳыдам. См. *ḳадым*.

қыйāдä (قِيَادَة) – сводничество; а. ***қаввāд*** (قَوَّاد).

қыйāмä (قِيَامَة) – воскресение.

қыйāс (قِيَاس; мн. *қыйāсāт* / قِيَاسَات) – силлогизм; дедукция; размышление.

~ ***бурхāнӣ*** (بُرْهَانِي) – доказательный, аподиктический; ~ ***аḍ-ḍамӣр*** (الضَّمِيْر), ***’иḍмāрӣ*** (إضْمَارِي) – энтимемический; ~ ***джадалӣ*** (جَدَلِي) – диалектический; ***иқтирāнӣ*** (إقْتِرَانِي) – соединительный; ~ ***имтиҳāнӣ*** (إمْتِحَانِي) – испытующий; ~ ***‘инāдӣ*** (عِنَادِي) – противодействующий; ~ ***истиснāʼӣ*** (إسْتِثْنَائِي) – исключительный; ~ ***мугāлиṭы*** (مُغَالِطِي) – софистический; ~ ***сӯфисṭāʼӣ*** (سُوفِسْطَائِي), ***сӯфисṭықы*** (سُوْفِسْطِيْقِي) – софистический; ~ ***фирāсӣ*** (فِرَاسِي) – физиогномический; ~ ***ҳамлӣ*** (حَمْلِي) – категорический; ~ ***ҳаṭāбӣ*** (خَطَابِي) – риторический; ~ ***шарṭы истснāʼӣ*** (شَرْطِي إسْتِثْنَائِي) – условно-исключительный; ~ ***шарṭы мунфаṣыл*** (شَرْطِي مُنْفَصِل) – условно-разделительный; ~ ***шарṭы муттаṣыл*** (شَرْطِي مُتَّصِل) – условно-соединительный; ~ ***ши‘рӣ*** (شِعْرِي) – поэтический.

~ ***йульзим муқтаḍā-х*** (يُلْزِم مُقْتَضَاه) – силлогизм с обязывающим заключением;

~ ***би-ль-қыйāс*** (بِالقِيَاس) – силлогизм по отношению [к адресату].

«*аль-**Қыйāс***» (القِيَاس) – «Силлогистика» (один из разделов «Логики»).

қымāр (قِمَار) – азартные игры.

қынйä, ***қунйä*** (قِنْيَة) – обладание (# *‘адам*).

қысм (قِسْم; мн. *’ақсāм* / أَقْسَام) – деление (как часть); ***қысмä*** (قِسْمَة) – деление (как сама процедура).

лафз (لَفْظ; мн. *’альфāз* / أَلْفَاظ) – слово.

~ ***джуз’ӣ*** (جُزْئِي) – партикулярное, единичное; ~ ***куллӣ*** (كُلِّي) – универсальное; ~ ***му’алляф*** (مُؤَلَّف), ***мураккаб*** (مُرَكَّب) – составное, сложное; ~ ***муфрад*** (مُفْرَد) – простое.

*аль-’альфāз аль-**ҳамсä*** (الأَلْفَاظ الخَمْسَة) – пять слов (о предикабилиях); ~ *аль-**куллиййä*** (الكُلِّيَّة) – универсальные слова.

ливāṭ (لِوَاط) – мужеложество, гомосексуализм.

лима? (لِمَ) – «почему?» (один из трех главных вопросов научной дисциплины).

лӣн (لِيْن), ***люйӯнӓ*** (لُيُوْنَة) – мягкость; # *ҫалāбӓ*.

луҫӯсыййӓ (لُصُوْصِيَّة) – грабеж; а. ***лыҫҫ*** (لِصّ).

люзӯджӓ (لُزُوْجَة) – вязкость; # *хашāшӓ*.

люзӯм (لُزُوْم) – [неотлучное / перманентное] сопутствие; а. ***лӣзим*** (لَازِم; мн. *лявāзим* / لَوَازِم) – сопутствующее, конкомитант.

люҳӯҟ. См. *таҡаддум.*

ляззӓ (لَذَّة; мн. *ляззāт* / لَذَّات) – наслаждение, блаженство; а. ***лӣзз*** (لَاذّ), ***мультаззз*** (مُلْتَذّ); д. ***ильтиззāз*** (اِلْتِذَاذ).

~ ***‘аҡлиййӓ*** (عَقْلِيَّة) – интеллектное, интеллектуальное; ~ ***бахӣмиййӓ*** (بَهِيْمِيَّة) – животное; ~ ***вахмиййӓ*** (وَهْمِيَّة) – эстимативное; ~ ***гаḍабиййӓ*** (غَضَبِيَّة) – гневливое; ~ ***ҳайавāниййӓ*** (حَيَوَانِيَّة) – животное; ~ ***ҳаҡыҡыййӓ*** (حَقِيْقِيَّة) – подлинное, истинное; ~ ***ҳиссиййӓ*** (حِسِّيَّة).

лӣзим. См. люзӯм.

ляйс (لَيْس) – небытие, несуществование (# *’айс*); ~ ***мутлаҡ*** (مُطْلَق) – абсолютное.

лямс (لَمْس) – осязание; а. ***лӣмис*** (لَامِس); п. ***мальмӯс*** (مَلْمُوْس).

лӣ-нихāййӓ. См. *нихāйӓ*.

ляӯн (لَوْن; мн. *’альвāн* / أَلْوَان) – цвет.

*аль-**ляӯҳ*** (~ *аль-маҳфӯз*;اللَّوْح المَحْفُوْظ) – Скрижаль (~ [свято]хранимая).

лӣҳиҡ (لَاحِق; мн. *лявāҳиҡ* / لَوَاحِق) – модус, сопутствующее, конкомитант; последующее (# *сāбиҡ*).

ля-ху (لَهُ; букв. «у него») – обладание (одна из 10 категорий).

мā? (مَا) – «что [такое]?» (один из 3-х главных вопросов научной дисциплины).

мā ба‘д ат-ṭабӣ‘ӓ (مَا بَعْد الطَّبِيْعَة) – метафизика.

мā фаӯҡ ат-тамāм / *тāмм* (مَا فَوْق التَّمَام / التَّامّ) – сверхсовершенное.

мā хува (مَا هُوَ) – «что это?».

мā’ (مَاء) – вода (один из 4-х первоэлементов).

ма‘[ан] (مَعًا) – [данное] вместе; абстр. ***ма‘ийӓ*** (مَعِيَّة) – совместность.

ма‘ād (مَعَاد), ***‘аўд*** (عَوْد) – возвращение [к Богу] (# *мабда’*); воскрешение.

ма‘ād ***мушḳы*** (مُشْقِي) – несчастный исход; ~ ***мус‘ид*** (مُسْعِد) – счастливый.

«*аль-**Ма‘ādин ва-ль-’āc̲āр аль-‘ульвиййä***» (المَعَادِن وَالآثَار العُلْوِيَّة) – «Минералогия и метеорология» (один из разделов «Физики»)

мабда’ (مَبْدَأ; мн. *мабади’* / مَبَادِئ) – принцип, начало; исхождение (# *ма‘ад*).

~ ***’аввалъ*** (أَوَّل) – первый принцип (первопринцип); ~ ***дāх̲иь*** (دَاخِل) – внутренний; ~ ***камāлӣ*** (كَمَالِي) – перфекционный; ~ ***мубāйин*** (مُبَايِن) – разлученный; ~ ***муджамми‘*** (مُجَمِّع) – собирающий; ~ ***муḳаввим*** (مُقَوِّم) – конституирующий; ~ ***муḳāрин*** (مُقَارِن) – сопутствующий; ~ ***мусаллям*** (مُسَلَّم) – постулируемый; ~ ***муфāриḳ*** (مُفَارِق) – отрешенный; ~ ***х̲āридж*** (خَارِج) – внешний.

~ *аль-**мабāди’*** (مَبْدَأ المَبَادِئ) – принцип принципов (о Боге); ~ *ат-**тагаййур*** (التَّغَيُّر) – принцип изменения; ~ *аль-**фи‘ль*** (الفِعْل) – принцип действия.

*аль-мабāди’ аль-**‘āлийä*** (المَبَادِئ العَالِيَة) – высшие принципы» – *мабāди’ ат-**та‘лīмиййāт*** (مَبَادِئ التَّعْلِيمِيَّات) – математические принципы.

ма‘дан (مَعْدَن; мн. *ма‘ādин* / مَعَادِن) – минрал; происхождение.

мāддä (مَادَّة; мн. *мавāдд* / مَوَادّ) – материя.

~ ***’ах̲īрä*** (أَخِيْرَة) – последняя (о первоматерии); ~ ***джисмāниййä*** (جِسْمَانِيَّة), ***муджассамä*** (مُجَسَّمَة) – телесная; ~ ***’ӯля*** (أُوْلَى) – перевая (первоматерия).

маджд (مَجْد) – слава; а. ***маджīд*** (مَجِيْد); *аль-~ **гайр аль-мутанāхӣ*** (غَيْر المُتَنَاهِي) – бесконечная (о Божьей).

маджхӯль (مَجْهُوْل) – неизвестное; # *ма‘лӯм*.

мадīнä (مَدِيْنَة; мн. *мудун* / مُدُن) – град (в смысле государства).

~ ***фāḍылä*** (فَاضِلَة) – совершенный, добродетельный; ~ ***‘āдиля*** (عَادِلَة) – праведный.

ма‘дӯм. См. *‘адам*.

«*аль-**Мад̲халь***» (المَدْخَل) – «Введение» (один из разделов «Логики»).

маздж̌арӣ (مَزْجَرَة; мн. *мазāджир* / مَزَاجِر, мазжарат / مَزْجَرَات) – сдерживающая [мера].

маẓнӯнāт (مَظْنُوْنَات) – предположительные (разряд посылок риторического силлогизма).

ма‘ийӣ. См. *ма‘ан*.

макāн (مَكَان; мн. *’амкинӓ* / أَمْكِنَة) – место.

маḳбулāт (مَقْبُوْلَات) – перенятые (разряд посылок риторического силлогизма).

маḳӯлӓ (مَقُوْلَة; мн. *маḳулāт* / مَقُوْلَات);

«*аль-**Маḳулāт***» (المَقُوْلَات) – «Категории» (один из разделов «Логики»).

ма‘ḳулāт (مَعقُوْلَات; ед. *ма‘ḳӯль* / مَعْقُوْل) – интеллигибелии, умопостигаемые.

~ ***‘аḳлийӣ*** (عَقْلِيَّة) – интеллектные; ~ ***нафсāнийӣ*** (نَفْسَانِيَّة) – психические; ~ ***с̲āнийӣ*** (ثَانِيَة) – вторые; ~ ***’ӯлӣ*** (أُوْلَى) – первые.

малик (مَلِك; мн. *мулӯк* / مُلُوْك) – владыка, царь.

ма‘лӯль. См. *‘иллӓ*.

ма‘лӯм (مَعْلُوْم) – неизвестное; # *маджхӯль*.

малāʼ (مَلَاء), ***маля’*** (مَلَأ) – полнота (# *х̲аля’*-пустота).

малāʼикӓ (مَلَائِكَة; ед. *маляк* / مَلَك) – ангелы.

~ ***‘аḳлийӣ*** (عَقْلِيَّة) – интеллектные; ~ ***‘амалӓ*** (عَمَلَة), ***‘амалийӣ*** (عَمَلِيَّة) – действующие, оперативные; ~ ***’арḍыйӣ*** (أَرْضِيَّة), ***’арḍыйӯн*** (أَرْضِيُّوْن) – земные; ~ ***карӯбийӯн*** (كَرُوْبِيُّوْن) – ангелы-херувимы; ~ ***мубаллигӓ*** – ангелы-передачики; ~ ***муḳаррабӯн*** (مُقَرَّبُوْن) – приближенные; ~ ***рӯ̣хāнийӣ муджаррадӓ*** (رُوْحَانِيَّة مُجَرَّدَة) – им[материальные] духовные; ~ ***самāвийӣ*** (سَمَاوِيَّة) – небесные.

маляк. См. *малāʼикӓ*.

малякӓ (مَلَكَة; мн. *малякāт* / مَلَكَات) – состояние (один из 4-х видов качества); обладание (как противолежащее лишенности / *‘адам*); навык, предрасположенность.

би-ль-малякӓ (بِالمَلَكَة) – диспозиционный, предрасположенный (об уме).

малякат ат-тавассуṭ (مَلَكَة التَّوسط) – навык срединности.

малякӯт (مَلَكُوْت) – ангельский [мир].

малясä (مَلَاسَة) – гладкость; # *хушӯнä*.

ма‘нӣ (مَعْنَى; мн. *ма‘ānӣ* / مَعَانِي) – нечто; смысл; понятие; [эстимативное] понятие.

манāм (مَنَام; мн. *манāмāт* / مَنَامَات) – сновидение.

«*аль-**Мантыḳ***» (المَنْطِق) – «Логика» (одна из частей философии).

манфа‘ä (مَنْفَعَة; мн. *манāфи‘* / مَنَافِع) – польза; а. ***нāфи‘*** (نَافِع; # *ḍāрр*).

марāрä (مَرَارَة) – горькость; # *ẋалявä.*

мартабä (مَرْتَبَة) – порядок.

масā’иль (مَسَائِل; ед. *мас’аля* / مَسْأَلَة) – проблемы.

масāфä (مَسَافَة; мн. *масāфāт* / مَسَافَات) – расстояние.

*аль-**масāẋӣ*** / *аль-**масāẋä***, [‘ильм] (المَسَاحَة / المَسَاحِي [عِلْم]) – землемерие.

маṣлаẋä (مَصْلَحَة; мн. ***маṣāлиẋ*** / مَصَالِح) – выгода, польза; дело, интерес.

матā (مَتَى) – «когда» (одна из 10 категорий).

маṭлаб (مَطْلَب), – вопрос; ***матлуб*** (مَطْلُوْب), ***маṭāлиб*** (مَطَالِب; мн.) – искомые, вопросы (у данной науки).

маṭāлиб ***джуз’иййä*** (جُزْئِيَّة) – второстепенные вопросы; ~ ***‘ильмиййä*** (عِلْمِيَّة) – научные.

’уммахāт аль-маṭāлиб (أُمَّهَات المَطَالِب) – главные вопросы.

маўджӯд. См. *вуджӯд*.

маўдӯ‘ (مَوْضُوْع; мн. *маўдӯ‘āт* / مَوْضُوْعَات) – объект (для данной науки); субъект (в суждении); субстрат (для акциденции).

маўт (مَوْت) – смерть (# *ẋайāт*.); а. ***мā’ит*** (مَائِت), ***маййит*** (مَيِّت; мн. *’амвāт* / أَمْوَات).

маẋаббä (مَحَبَّة), ***ẋубб*** (حُبّ) – любовь; а. ***муẋибб*** (مُحِبّ; мн. *муẋиббӯн* / مُحِبُّوْن).

маẋалль (مَحَلّ) – вместилище.

маẋдӯд. См. *ẋадд.*

маḥмӯдāт (مَحْمُوْدَات) – похвальные (разряд посылок диалектического силлогизма).

маḥмӯль (مَحْمُوْل; мн. *маḥмӯлāт* / مَحْمُوْلَات) – сказуемое / сказывающееся, предикат.

*аль-маḥмӯлāт аль-**ḫамсӣ** / аль-ḫамс* (المَحْمُوْلَات الخَمْسَة) – пять предикатов.

маḥсӯс (مَحْسُوْس; мн. *маḥсӯсāт* / مَحْسُوْسَات) – сенсибилия, чувственный [предмет]. См. также *ḥисс*.

маḥсӯсāт – чувственные (разряд посылок аподиктического силлогизма).

~ ***муштаракӣ*** (مُشْتَرَكَة) – общие сенсибилии.

машӣ'ӣ (مَشِيْئَة) – воля, воление, хотение; а. ***шā'ӣ*** (شَائِي).

ма'шӯḳ. См. *'ишḳ*.

машхӯрāт (مَشْهُوْرَات) – распространенные (разряд посылок диалектического силлогизма).

~ ***би-ḥасаб бāдӣ ар-ра'й*** (بِحَسَب بَادِي الرَّأْي) – распространенные-похвальные на первый взгляд (разряд посылок риторического силлогизма).

мизāдж (مِزَاج; мн. *'амзиджӓ* / أَمْزِجَة) – смесь; темперамент; д. ***имтизāдж*** (اِمْتِزَاج).

~ ***бальгамӣ*** (بَلْغَمِي) – флегматический; ~ ***дамавӣ*** (دَمَوِي) – сангвинический; ~ ***му'тадиль*** (مُعْتَدِل) – соразмерный; ~ ***саўдāвӣ*** (سَوْدَاوِي) – меланхолический; ~ ***сафрāвӣ*** (صَفْرَاوِي) – холерический.

миḳдāр (مِقْدَار; мн. *маḳāдӣр* / مَقَادِيْر) – [протяженная] величина; мера; количество. Однокор. синоним: ***ḳадр*** (قَدْر; мн. *'аḳдāр* / أَقْدَار).

миллӓ (مِلَّة; мн. *миляль* / مِلَل) – религия.

миль'абӓ (مِلْعَبَة) – слюно[выделитель].

мильк (مِلْك) – обладание (одна из 10 категорий).

~ ***'араḍӣ*** (عَرَضِي) – акцидентальное; ~ ***джуз'ӣ*** (جُزْئِي) – партикулярное; ~ ***зāтӣ*** (ذَاتِي) – самостное; ~ ***куллӣ*** (كُلِّي) – универсальное; ~ ***ṭабӣ'ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное; ~ ***ḫаḳыḳы*** (حَقِيْقِي) – истинное, подлинное; ~ ***шаḫсы*** (شَخْصِي) – индивидуальное.

*аль-**Миррӣḫ*** (المِرِّيْخ) – Марс

мисāль (مِثَال; мн. *’амсиля* / أَمْثِلَة) – пример; аналогия; образец.

~ ***куллӣ ‘аклӣ*** (كُلِّي عَقْلِي) – умственный универсальный образец.

мисль (مِثْل; мн. *’амсāль* / أَمْثَال, *мисалāт* / مِثَالَات) – подобное, подобие, аналог.

му‘āваḳä (مُعَاوَقَة) – препятствование; а. ***му‘āвиḳ*** (مُعَاوِق), ***‘ā’иḳ*** (عَائِق) – препятствующее, препятствие.

му‘āвиḍ. См. *‘иваḍ*.

му‘āвиḳ. См. *му‘āваḳä*.

му‘аддиль. См. *‘адāлā*.

му‘айян (مُعَيَّن) – определенное, конкретное.

*аль-**Му‘аллим аль-’авваль*** (المُعَلِّم الأَوَّل) – Первоучитель (Аристотель).

му‘āмалä (مُعَامَلَة; мн. *му‘āмалāт* / مُعَامَلَات) – сделка; ***му‘āмалāт*** – общественные отношения; ***му‘āмиль*** (مُعَامِل) – [участник] сделки.

му‘аттыл (مُعَطِّل; мн. *му‘аттыля* /مُعَطِّلَة) – лишатель; д. ***та‘ṭыл*** (تَعْطِيْل).

мубтахидж. См. *ибтихāдж*.

мувāзāт (مُوَازَاة) – параллелизм; а. ***мувāзӣ*** (مُوَازِي).

мувāфаḳä (مُوَافَقَة) – соответствие, сходство, гармония (# *мухāляфä*); а. ***мувāфиḳ*** (مُوَافِق).

мугāлаṭā (مُغَالَطَة; мн. *мугāлаṭāт* / مُغَالَطَات) – софизм.

муḍāф. См. *’иḍāфä*.

муддä (مُدَّة; мн. *мудад* / مُدَد) – длительность.

муджāварä (مُجَاوَرَة) – соседство.

муджāнасä. См. *джинс*.

муджаррабāт. См. *таджрибä*.

муджаррад (مُجَرَّد; мн. *муджаррадāт* / مُجَرَّدَات) – им[материальное].

му‘джиб. См. *’и‘джāб*.

му‘джизä (مُعْجِزة; мн. *му‘джизāт* / مُعْجِزَات) – чудо.

мудрик. См. *’идрāк*.

муḍṭарр. См. *ḍарӯрä*.

музāваджä. См. *тазаввудж.*

му‘идд (مُعِدّ; мн. *му‘иддāт* / مُعِدَّات) – подготовитель.

му‘īн (مُعِيْن; мн. *му‘īнāт* / مُعِيْنَات) – содействователь.

мука‘‘аб (مُكَعَّب; мн. *мука‘‘абāт* / مُكَعَّبَات) – куб; ***так‘īб*** (تَكْعِيْب), ***мука‘‘абиййä*** (مُكَعَّبِيَّة) – кубичность.

муḳаддам (مُقَدَّم) – антецедент, основание, предыдущее (о субъекте в условном суждении); # *тāлī.*

муḳаддамä (или *муḳаддима*; مُقَدِّمَة; мн. *муḳаддамāт*, *муḳаддимāт* / مُقَدِّمَات) – посылка (для умозаключения, силлогизма).

~ ***кубрā*** (كُبْرَى) – бóльшая; ~ ***ṣугрā*** (صُغْرَى) – меньшая.

мукāфи’. См. *такāфу’.*

муктасаб, муктасиб. См. *иктисāб.*

муктафī (مُكْتَفِي) – достаточное, довлеющее.

мультаззз. См. *ляззä*.

мумаc̲алä (مُمَاثَلَة) – одновидность (как тождество по виду-*наў‘*); а. ***мумāc̲иль*** (مُمَاثِل).

мумāссä (مُمَاسَّة) – касание; а. ***мумāсс*** (مُمَاسّ) – касательное.

мумкин (مُمْكِن; мн. *мумкинāт* / مُمْكِنَات) – возможное.

~ ***‘āмм*** (عَامّ) – общее; ~ ***аль-вуджӯд*** (الْوُجُوْد) – бытийно-возможное; ~ ***ẖāc̲c̲*** (خَاصّ) – частное.

мунаджжим (مُنَجِّم; мн. *мунаджжимӯн* / مُنَجِّمُوْن) – звездочет, астролог.

мунāкаẖä. См. *никāẖ*.

мунāсабä (مُنَاسَبَة) – аналогичность (как тождество по соотношению, аналогии); а. ***мунāсиб*** (مُنَاسِب).

мунташир (مُنْتَشِر) – распространяющийся (см. *наў‘*); неопределенный (см. *шаẖc̲*).

мунтидж (مُنْتِج) – правильная (о форме-*та’лīф* силлогизма).

мунẖанī (مُنْحَنِي) – кривая (о линии; # *мустаḳым*); абстр. *инẖинā’* (اِنْحِنَاء).

мунẖаc̲ыр (مُنْحَصِر) – ограниченное.

мунфаc̣ыл. См. *инфиc̣āл.*

мурāбāт (مُرَابَاة) – ростовщичество; а. ***мурāбū*** (مُرَابِي).

мурабба‘ (مُرَبَّع; мн. *мурабба‘āт* / مُرَبَّعَات) – квадрат; ***тарбū‘*** (تَرْبِيْع), ***мурабба‘иййä*** (مُرَبَّعِيَّة) – квадратность.

мураджжиҳ (مُرَجِّح) – склонитель, перевесо[датель]; д. ***тарджūҳ*** (تَرْجِيْح).

мураккаб (مركب; мн. *мураккабāт* / مُرَكَّبَات) – составное (# *басы̄т*); абстр. ***таркūб*** (تَرْكِيْب) – составление, соединение, синтез (# *таҳлūль*), ***таркūбиййä*** (تَرْكِيْبِيَّة) – составленность.

мусāвақä (مُسَاوَقَة) – обратимость; а. ***мусāвиқ*** (مُسَاوِق).

мусāвāт (مُسَاوَاة) – равенство (как тождество по количеству-*камм*); а. ***мусāвū*** (مُسَاوِي).

*аль-**муṣаввирä*** (المُصَوِّرَة) – репрезентативная, представляющая [сила] (одна из сил души).

муṣāдамä (مُصَادَمَة; мн. *муṣадамāт* / مُصَادَمَات) – столкновение, пересечение, сочетание.

мустақы̄м (مُسْتَقِيْم) прямая (о линии; # *мунҳанū*); прямолинейное; абстр. *истиқāмä* (اِسْتِقَامة).

мустафāд (مُسْتَفَاد) – дарованное, приобретенное.

муṣуль (مُثُل; ед. *миṣāль* / مِثَال) – эйдосы, идеи.

муṭāбақä (مُطَابَقَة) – обратимость; а. ***муṭāбиқ*** (مُطَابِق).

мутавассыṭ (مُتَوَسِّط; мн. *мутавассыṭāт* / مُتَوَسِّطَات) – промежуточное, среднее.

мутагаййир. См. *тагаййур.*

мутақābилāт. См. *тақābуль*.

мутагаллиб (مُتَغَلِّب) – мятежник; д. ***тагаллюб*** (تَغَلُّب).

мутакаввин. См. *каўн*.

мумтани‘ (مُمْتَنِع; мн. *мумтани‘āт* / مُمْتَنِعَات) – невозможное; ~ ***аль-вуджӯд*** (الوُجُوْد) – бытийно-невозможное.

мутаҳаййир (مُتَحَيِّر; мн. *мутаҳаййирӯн* / مُتَحَيِّرُوْن) – растерянный.

*аль-**мутаҳаййирä*** (المُتَحَيِّرَة) – «блуждающие [звезды]».

мурсаль. См. *рисāлä*.

мусаббаб. См. *сабаб*.

мусаббиб. См. *сабаб*.

муṣāдарāт (مُصَادَرَات; ед. *муṣāдарä* / مُصَادَرَة) – постулаты (в рамках данной науки).

мусаллямāт (مُسَلَّمَات; ед. *мусаллямä* / مُسَلَّمَة) – допущения, постулаты (разряд посылок диалектического силлогизма).

«*аль-**Мӯсīḳа**, [‘ильм]*» (المُوْسِيْقَى [عِلْم]) – «Музыка», «Гармоника» (один из разделов «Математики»)

мустаршид (مُسْتَرْشِد; мн. *мустаршидӯн* / مُسْتَرْشِدُوْن) – ищущий [водительство].

мута‘аннит (مُتَعَنِّت; мн. *мута‘аннитӯн* / مُتَعَنِّتُوْن) – упорствующий.

мута’а<u>хх</u>ир. См. *таḳаддум.*

мутабайин. См. *табāйун*.

мутавāтирāт. См. *тавāтуриййāт*.

мутавāṭы’. См. *тавāṭу’*.

мутагайир. См. *гайриййä*.

мутаḳаддим. См. *таḳаддум.*

мутанāхī. См. *нихāйä*.

мутарāдиф. См. *тарāдуф.*

мута<u>х</u>аййалāт (مُتَخَيَّلَات) – имагинативные, воображательные (посылки поэтического силлогизма).

муташāбих. См. *ташāбух.*

муттаṣыл. См. *иттиṣāл*.

муттафиḳ. См. *иттифāḳ.*

муфāриḳ (مَفَارِق) – отделимое, отрешенное, им[материальное], абстрактное.

муфīд (مُفِيْد) – одаряющее, даритель; ~ ***аль-<u>х</u>айрāт*** (الخَيْرَات) – даритель благ (о Боге).

муфрад (مُفْرَد) – единичное, простое, отдельное.

~ ***джуз’ī*** (جُزْئِي) – единичное-партикулярное; ~ ***ша<u>х</u>сы*** (شَخْصِي) – единичное-индивидуальное.

*аль-**мӯ<u>х</u>а ’иляй-х***. См. *ваҳй*.

мухāджарӣ (مُهَاجَرَة) – странствие (как паломничество).

муḥāз̲āт (مُحَاذَاة) – противолежание; а. ***муḥāзӣ*** (مُحَاذِي).

му̲хаййар. См. *и̲хтийāр.*

муḥākāt (مُحَاكَاة) – аналог.

муḥāль (مُحَال; мн. *муḥāлāт* / مُحَالَات) – невероятное, невозможное.

му̲хāляфӣ (مُخَالَفَة), ***̲хиляф*** (خِلَاف) – различие, дисгармония (# *мувāфаḳӣ*); а. ***му̲хāлиф*** (مَخَالِف) – различное.

̲хиляф ***тāмм*** (تَامّ) – законченное различие.

муḥаррик. См. *ḥаракӣ*.

му̲хаṣṣыṣ (مُخَصِّص; мн. *му̲хаṣṣыṣāт* / مُخَصِّصَات) – спецификатор.

муḥда̲ṣ. См. *ḥудӯ̲ṣ*.

муḥди̲ṣ. См. *ḥудӯ̲ṣ*.

муḥибб. См. *маḥаббӣ*.

мухмалӣ. См. *’ихмāль*.

му̲хтāр. См. *и̲хтийāр.*

мушаббахāт (مُشَبَّهَات) – уподобляющиеся (разряд посылок софистического силлогизма).

мушāбахӣ (مُشَابَهَة) – сходство, подобие (тождество в аспекте качества); а. ***мушāбих*** (مُشَابِه), ***шабīх*** (شَبِيْه).

мушākалӣ (مُشَاكَلَة) – односвойственность (как тождество по свойству, или собственному / *̲хāṣṣӣ*); а. ***мушākиль*** (مُشَاكِل).

мушаккик. См. *ташкīк*.

мушāракӣ (مُشَارَكَة; мн. *мушāракāт* / مُشَارَكَات) – соучастие; сообщество.

~ ***куллийӣ*** – массовое мероприятие.

мушāхадӣ (مُشَاهَدَة) – наблюдение, ви́дение;

муштāḳ. См. *шаўḳ*.

муштарак. См. *иштирāк*.

*аль-**Муштарӣ*** (المُشْتَرِي) – Юпитер.

набӣ. См. *нубуввӣ*.

наẓар (نَظَر) – созерцание, теория; # *‘амаль.*

наз̄ир (نَظِيْر; мн. *нузарā’* / نُظَرَاء) – равное.

накля (نَقْلَة) – перемещение (изменение-движение в аспекте «где»).

нак̄ид. См. *танāк̣уд.*

нāк̣ыс (نَاقِص) – несовершенное, нецельное, недостаточное, ущербное (*# тāмм*, *зā’ид*); абстр. ***нāк̣ыс̣ыййа*** (نَاقِصِيَّة).

нāр (نَار) – огонь (один из 4-х первоэлементов).

нас̲ (نَسْخ), ***танāсу̲*** (تَنَاسُخ) – метемпсихоз, переселение душ.

натīджа (نَتِيْجَة; мн. *натā’идж* / نَتَائِج) – следствие; заключение, вывод.

наў‘ (نَوْع; мн. *’анвā‘* / أَنْوَاع) – вид (как одна из 5 предикабилий).

~ ***‘āлī*** (عَالِي) – высший; ~ *аль-****’анвā‘*** (نَوْع الأَنْوَاع) – вид видов; ~ ***’ах̲ир*** (أَخِيْر) – последний; ~ ***’идāфī*** (إِضَافِي) – относительный; ~ ***мутавассыт̤*** (مُتَوَسِّط) – промежуточный; ~ ***муфрад*** (مُفْرَد), ***мунфарид*** (مُنْفَرِد) – отдельный; ~ ***мунташир*** (مُنْتَشِر) – распространяющийся; ~ ***сāфиль*** (سَافِل) – низший; ~ ***х̣акыкы*** (حَقِيْقِي) – подлинный, истинный.

нафак̣ā (نَفَقَة; мн. *нафак̣āт* / نَفَقَات) – содержание, обеспечение (жен, детей...).

нāфи‘. См. *манфа‘ā*.

нафс (نَفْس; мн. *нуфӯс* / نُفُوْس, *’анфус* / أَنْفُس) – душа.

~ ***‘ālимā*** (عَالِمَة) – познающая; ~ ***‘āмилā*** (عَامِلَة) – деятельная; ~ ***‘āммиййā*** (عَامِّيَّة) простонародная; ~ ***’ард̣ыййā*** (أَرْضِيَّة) – земная; ~ ***гāз̲ийā*** (غَاذِيَة) – питательная; ~ ***закиййā*** (زَكِيَّة) – чистая; ~ ***’инсāниййā*** (إِنْسَانِيَّة) – человеческая; ~ ***мувалидā*** (مُوَلِّدَة) – размножающая; ~ ***мудаббирā*** (مُدَبِّرَة) – управляющая; ~ ***мудрикā*** (مُدْرِكَة) – постигающая, воспринимающая; ~ ***муқаддасā*** (مُقَدَّسَة) – святая; ~ ***мунаммийā*** (مُنَمِّيَة) – ростовая; ~ ***муҳаррикā*** (مُحَرِّكَة) – двигательная; ~ ***набāтиййā*** (نَبَاتِيَّة) – растительная, вегетативная; ~ ***нāт̤ыкā*** (نَاطِقَة), *нут̤кыййā* (نُطْقِيَّة) – разумная, рациональная; ~ ***х̲асāсā*** (خَسِيْسَة) – низшая; ~ ***самāвиййā*** (سَمَاوِيَّة) – небесная; ~ ***саз̲аджā*** (سَاذَجَة) – простоватая; ~ ***̣сарфā*** (صَرْفَة) – наивная; ~ ***фалякиййā*** (فَلَكِيَّة) – небесная (душа небесной сферы); ~ ***̣хайавāниййā*** (حَيَوَانِيَّة) – животная.

нуфӯс ***бульх̣*** (بُلْه) – простоумные души.

«*ан-**Нафс**, [‘ильм]*» (عِلْم [النَّفْس]) – «Психология» (один из разделов «Физики»).

«*ан-**Набāт**, [‘ильм]*» (عِلْم [النّبات]) – «Ботаника» (один из разделов «Физики»).

нидд (نِدّ; мн. *’андāд* / أَنْدَاد) – равное.

низāм (نِظَام) – порядок.

~ *аль-**хайр*** (الخَيْر) – благопорядок; *ан-~ аль-**куллӣ*** (الكُلِّي) – всеобщий порядок.

ниййä (نِيَّة; мн. *нийāт* / نِيَّات, *навāйä* / نَوَايَا) – намерение.

никāх (نِكَاح), ***мунāкаҳä*** (مُنَاكَحَة) – брак, бракосочетание. См. также *тазаввудж*.

нисбä (نِسْبَة; мн. *нисаб* / نِسَب) – отношение, соотнесенность, связь.

нихāйä (نِهَايَة; мн. *нихāйāт* / نِهَايَات) – граница, конец, конечность; ***мутанāхӣ*** (مُتَنَاهِي) – конечное, ограниченное.

лā-~ (لَانِهَايَة) – бесконечность.

нубуввä (نُبُوَّة) – пророчество, профетизм; а. ***набӣ*** (мн. *’анбийā’* / أَنْبِيَاء) – пророк.

нумӯ (نُمُوّ) – увеличение, рост (изменение-движение в аспекте «количества»); # *зубӯль*.

нӯр (نُوْر; мн. *’анвāр* / أَنْوَار) – свет.

нуṭқ (نُطْق) – разум, разумение; а. ***нāṭық*** (نَاطِق).

Рабб (رَبّ) – Владыка, Господь.

~ *аль-**‘ālямӣн*** (العَالَمِيْن) – миров; ~ ***’инсāнӣ*** (إنْسَانِي) – [в образе] человеческом.

равиййä (رَوِيَّة) – обдумывание, усмотрение.

раджā’ (رَجَاء) – надежда, упование.

рāḍы. См. *риḍä*.

разīля (رَذِيْلَة; мн. *разā’иль* / رَذَائِل) – порок; # *фаḍыля*.

~ ***’ифрāṭыййä*** (إفْرَاطِيَّة) – порок избытка; ~ ***тафрīṭыййä*** (تَفْرِيْطِيَّة) – порок недостатка.

ра’īс. См. *ри’āсä*.

рā'иҳä (رَائِحَة; мн. *рава'иҳ* / رَوَائِح) – запах.

ра'й (رَأْي; мн. *'āрā'* / آرَاء) – воззрение, мнение; изречение, афоризм.

~ ***'аҡлӣ*** (عَقْلِي) – умственное, интеллектное.

рамз (رَمْز; мн. *румӯз* / رُمُوْز) – символ.

расм (رَسْم; мн. *русӯм* / رُسُوْم) – дескрипция (разновидность определения); след; закон, установление.

~ ***нāҡыҫ*** (نَاقِص) – неполная дескрипция; ~ ***тāмм*** (تَامّ) – полная.

расӯль. См. *рисāлä*.

раҳмä (رَحْمَة) – милость

ри'āсä (رِئَاسَة) – главенство (# *ҳидмä*); а. ***ра'īс*** (رَئِيْس; мн. *ру'асā'* / رُؤَسَاء) – глава; п. ***мар'ӯс*** (مَرْؤُوْس; мн. *мар'усӯн* / مَرْؤُوْسُوْن).

риḍä (رِضَا), ***риḍа*** (رِضَى) – довольство, угодность, благоволение; а. ***рāḍӣ*** (رَاضِي).

«*ар-**Рийāḍыййāт***» (الرِّيَاضِيَّات) – «Математика» (одна из частей философии).

рисāлä (رِسَالَة; мн. *рисāлāт* / رِسَالَات) – посланичество; а. ***расӯль*** (رَسُوْل; мн. *русуль* / رُسُل), ***мурсаль*** (مُرْسَل; мн. *мурсалӯн* / مُرْسَلُوْن).

рубӯбыййä (رُبُوْبِيَّة) – божественный [мир].

ру'йā (رُؤْيَا; мн. *ру'а* / رُؤَى) – виде́ние.

руṭӯбā (رُطُوْبَة) – влага, влажность (# *йубӯсä*).

~ ***джалīдийä*** (جَلِيْدِيَّة) – льдообразнаяой влага (о хрусталике); ~ ***лю'āбийä*** (لُعَابِيَّة) – слюнная жидкость.

рӯҳ (رُوْح; мн. *'арвāҳ* / أَرْوَاح) – дух.

~ ***ҡудсийä*** (قُدْسِيَّة) – святый; *ар-~ аль-**'амīн*** (الأَمِيْن) – Дух верный; *ар-~ аль-**ҡудус*** (القُدُس), *аль-**муҡаддас*** (المُقَدَّس) – Дух святый.

са'āдä (سَعَادَة) – счастье, блаженство (# *шаҡāвä*); а. ***са'īд*** (سَعِيْد; мн. *су'адā'* / سُعَدَاء).

~ ***'ухравийä*** (أُخْرَوِيَّة) – потустороннее.

сабаб (سَبَب; мн.*'асбāб* / أَسْبَاب) – причина; абстр. ***сабабийä*** (سَبَبِيَّة) – причинность, куаузальность; а. ***мусаббиб*** (مُسَبِّب; мн. *мусаббибāт* /

(مُسَبِّبَات) – причина, причиняющее; п. ***мусаббаб*** (مُسَبَّب; мн. ***мусаббабāт*** / مُسَبَّبَات) – причиненное, следствие. Синонимич. *ʻилля̈*.

~ ***ʼавваль*** (أَوَّل; мн. *ʼӯля* / أُوْلَى) – первая (первопричина); ~***ʼақṣа*** (أَقْصَى; *мн. ḳуṣва* / قُصْوَى) – предельная; ~***ʻарадь*** (عَرَضِي), *би-ль-ʻарад* (بِالعَرَض) – акцидентальная; ~ ***ʻардӣ*** (أَرْضِي) – земная; ~ ***зāтӣ*** (ذَاتِي) – самостная; ~ ***ʼирāдӣ*** (إِرَادِي) – волительная; ~ ***кāбиль*** (قَابِل) – приемлющая; ~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютная; ~ ***муфāриḳ*** (مُفَارِق) – отрешенная; ~ ***самāвӣ*** (سَمَاوِي) – небесная; ~ ***ṭабīʻӣ*** (طَبِيْعِي) – естественная; ~ ***фāʻиль*** (فَاعِل) – действующая, производящая; ~ ***хайриййӓ*** (خَيْرِيَّة) – благая; ~ ***хāридж*** (خَارِج) – внешняя.

мусаббиб аль-ʼасбāб (مُسَبِّب الأَسْبَاب) – причина причин (о Боге).

сāбиḳ. См. *таḳаддум.*

сабḳ. См. *таḳаддум.*

ṣадā (صَدَى; мн. *ʼаṣдāʼ* / أَصْدَاء) – эхо, отзвук.

ṣāдыḳ. См. ***ṣыдḳ.***

саʻīд. См. *саʻāдä*.

сальб (سَلْب; мн. *сулӯб* / سُلُوْب) – отрицание.

~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное; ~ ***муṭлаḳ ли-ль-гайриййӓ*** (مُطْلَق لِلْغَيْرِيَّة) – абсолютное отрицание инаковости; ~ ***ли-ль-гайриййӓ аль-муṭлаḳӓ*** (لِلْغَيْرِيَّة المُطْلَقَة) – отрицание абсолютной инаковости.

ṣалāбā̈ (صَلَابَة) – твердость; # *лāн*, *люйӯнä.*

ṣалāт (صَلَاة; мн. *ṣалавāт* / صَلَوَات) – [каноническая] молитва.

*ас-**сāлиṯ** аль-**марфӯʻ**, ḳānӯn* (قَانُوْن الثَّالِث المَرْفُوْع) – закон исключенного третьего.

самʻ (سَمْع) – слух (как орган чувства); а. ***сāми‘*** (سَامِع); п. ***масмӯʻ*** (مَسْمُوْع).

«*ас-**Самāʼ ва-ль-ʻālям***» – «[О] небе» (один из разделов «Физики»).

«*ас-**Самāʻ аṭ-ṭабīʻӣ***» (السَّمَاع الطَّبِيْعِي) – «[Общая] физика» (один из разделов «Физики»).

ṣамам. См. *ʼаṣамм.*

самк. См. *сумк*.

ṣāни‘ (صَانِع; мн. *суннāʻ* / صُنَّاع) – производитель; *аṣ-**Ṣāни‘*** (الصَّانِع) – Творец, Создатель (о Боге).

сāнн. См. *суннä.*

сарайāн (سَرَيَان) пронизывание; а. ***сāрū*** (سَارِي).

сарū‘. См. *сур‘ä.*

сариқä (سَرِقَة) – воровство; а. ***сāриқ*** (سَارِق).

сармад (سَرْمَد) – вечность (об отношении постоянного к постоянному), сверхвечность; ср. *дахр*.

саṃ̄х (سَطْح; мн. *суṃ̄ӯх* / سُطُوْح, *’асṃ̄ыхä* / أَسْطِحَة) – поверхность, плоскость.

ҫаўм (صَوْم; мн. *’аҫвāм* / أَصْوَام) – пост.

ҫаўт (صَوْت; мн. *’асвāт* / أَصْوَات) – звук.

сафрä (سَفْرَة) – шествие (как паломничество).

«*ас-**Сафсаṭ̄ä***» (السَّفْسَطَة) – «Софистика» (один из разделов «Логики»).

ҫиқаль (ثِقَل) – тяжесть; # *хиффä.*

сирр (سِرّ; *’асрāр* / أَسْرَار) – тайна.

~ *аль-**ҡадар*** (القَدَر) – тайна предопределения.

ҫудӯр (صُدُوْر) – исхождение; а. ***ҫāдир*** (صَادِر).

ҫуқ‘ ар-рубӯбиййä (صُقْع الرُّبُوْبِيَّة) – божественный мир.

сукӯн (سُكُوْن) – покой (# *ҳаракä*); а. ***сāкин*** (سَاكِن) – покоящееся; д. ***таскӣн*** (تَسْكِيْن).

сулṭ̄ан (سُلْطَان) – верховенство.

сулӯк (سُلُوْك) – следование (к чему-то); а. ***сāлик*** (سَالِك).

сумк, ***самк*** (سمْك; мн. *сумӯк* / سُمُوْك) – толщина.

суннä (سُنَّة; мн. *сунан* / سُنَن) – закон; а. ***сāнн*** (سَانّ) – законодатель.

~ ***куллиййä*** (كُلِّيَّة) – общий; ~ ***нāзилä*** (نَازِلَة) – ниспосланный свыше; ~ ***ҳамīдä*** (حَمِيْدَة)

ҫӯрä (صُوْرَة; мн. *ҫувар* / صُوَر) – форма; образ.

~ ***‘ададиййä*** (عَدَدِيَّة) – числовая; ~ ***ақлиййä*** (صُوْرَة) – умственная, интеллектная; ~ ***джаўҳариййä*** – субстанциальная; ~ ***джамāдиййä*** (جَمَادِيَّة) – неорганическая; ~ ***джисмиййä***, ***джисмāниййä*** (جِسْمِيَّة،جِسْمَانِيَّة) – телесная; ~ *аль-**джисмиййä*** – форма телесности; ~ *аль-**иттиҫāл*** (الاِتِّصَال) – форма континуаль-

ности; ~ ***нāḳыṣ̣ä*** (نَاقِصَة) – неполная; ~ ***тāммä*** (تَامَّة) – полная; ~ ***хандасиййä*** (هَنْدَسِيَّة) – геометрическая.

сур‘ä (سُرْعَة; мн. *сур‘āт*, *суру‘āт* / سُرعَات) – скорость, быстрота; а. ***сарī‘*** (سَرِيْع); # *бу*ṃ*’* (а. *ба*ṃ*ы’*).

сӯфисṭā’ī (سُوفِسْطَائِي; мн. *сӯфисṭā’ийӯн* / سُوفِسْطَائِيّون, *сӯфисṭā’ийӓ* / سُوفِسْطَائِيّة) – софист.

ṣ̣ыдḳ (صِدْق) – правда, истина, верность (# *каз̲иб*); а. ***ṣ̣ādыḳ*** (صَادِق), # *кā̲зиб*.

~ ***ẋамлī*** (حَمْلِي) – категорическая истинность (в смысле истинности категорического суждения).

ṣ̣ынā‘ä (صِنَاعَة; мн. *ṣ̣ынā‘āт* / صِنَاعَات, *ṣ̣анā’и‘* / صَنَائِع) – дисциплина, искусство, ремесло.

~ ***’ильмиййä*** (عِلْمِيَّة) – научная дисциплина; ~ ***ẋикмиййä*** (حِكْمِيَّة) – софийная, философская.

ṣ̣ынф (صِنْف; мн. *’аṣ̣нāф* / أَصْنَاف) – разряд, тип (в отличие от вида / *наӯ‘* как деления).

ṣ̣ыфä (صِفَة; мн. *ṣ̣ыфāт* / صِفَات) – свойство, атрибут (преимущественно о Божьем).

~ ***вуджӯдиййä*** (وُجُوْدِيَّة), ***’иджāбиййä*** (إِيْجَابِيَّة) – катафатический, утверждающий; ~ ***з̲āтиййä*** (ذَاتِيَّة), ***нафсиййä*** (نَفْسِيَّة) – самостный; ~ ***сальбиййä*** (سَلْبِيَّة) – апофатический, отрицающий. ~ ***субӯтиййä*** (ثُبُوْتِيَّة) – катафатический, утверждающий; ~ ***’ӯля*** (أَوْلَى) – первейший; ~ ***фи‘лиййä*** (فِعْلِيَّة) – оперативный.

ṭā‘ä (طَاعَة; мн. *ṭā‘āт* / طَاعَات) – повиновение.

та‘āḳуб (تَعَاقُب) – чередование, последовательная смена (одного другим).

та‘аṭṭ̣ул (تَعَطُّل) – тунеядство, безделье; а. ***‘āṭ̣ыл*** (عَاطِل).

табāйун (تَبَايُن) – различие; однокоренной абстр. ***мубāйанä*** (مُبَايَنَة); а. ***мубайин*** (مُبَايِن; мн. *мубайинāт* / مُبَايِنَات) – различное, разлучное (с чем-либо); ***мутабайин*** (مُتَبَايِن; мн. *мутабайинāт*) – различные (друг с другом).

~ ***аль-исм*** (الإِسْم) – «разноименность; а. ***мутабāйин*** (مُتَبَايِن; мн. *мутабайинä* / مُتَبَايِنَة).

ṭабӣ‘ӓ, ***ṭаб‘*** (طَبِيْعَة; мн. *ṭабā’и‘* / طَبَائِع) – природа, естество.

~ ***джинсийӣӓ*** (جِنْسِيَّة) – родовая; ~ ***джуз’ийӣӓ*** (جُزْئِيَّة) – партикулярная; ~ ***куллийӣӓ*** (كُلِّيَّة) – универсальная; ~ ***наў‘ийӣӓ*** (نَوْعِيَّة) – видовая; ~ ***шаҳсыйӣӓ*** (شَخْصِيَّة) – индивидуальная.

«*аṃ-*__***Ṭабӣ‘ийӣāт***__» (الطَّبِيْعِيَّات) – «Физика» (одна из частей философии)

та‘бӣр (تَعْبِيْر), ***‘ибāрӓ*** (عِبَارَة) – истолкование (виде́ний)

табкӣт (تَبْكِيْت) – опровержение.

тавāṭу’ *аль-исм* (تَوَاطُؤ الإِسْم) – соименность, унивокативность; а. ***мутавāṭы’*** (مُتَوَاطِئ; мн. *мутавāṭы’ӓ* / مُتَوَاطِئَة).

тавāтурийӣāт (تَوَاتُرِيَّات)**,** ***мутавāтирāт*** (مُتَوَاتِرَات) – [надежно]переданные (разряд посылок аподиктического силлогизма).

таваххум. См. *вахм*.

та’вӣль (تَأْوِيْل; мн. *та’вӣлāт* / تَأْوِيْلَات) – интерпретация.

тагайӣур (تَغَيُّر) – изменение; ***мутагайӣир*** (مُتَغَيِّر) – изменяемое, изменяющееся.

таḍāдд. См. *ḍыдд, таḳабуль.*

таḍāйӣуф. См. *’иḍāфӓ*, *таḳāбуль*.

таḍарру‘ (تَضَرُّع; мн. *таḍарру‘āт* / تَضَرُّعَات) – мольба, просьба.

тадбӣр (تَدْبِيْر; мн. *тадбӣрāт* / تَدْبِيْرَات) – управление, устроение; а. ***мудаббир*** (مُدَبِّر).

~ *аль-*__***мадӣнӓ***__ (المَدِيْنَة) – градоводство (о политике); ~ *аль-*__***манзиль***__ (المَنْزِل) – домоводство; ~ ***муҳкам*** (مُحْكَم) – мудрое.

~ *ан-*__***нафс***__ (النَّفْس) – управление собой / душой (об этике).

ат-~ аль- ***’авваль*** (الْأَوَّل) – Первопромысел.

*аль-*__***мудаббир***__ *аль-*__***’авваль***__ (المُدَبِّر الأَوَّل) – Первоустроитель (о Боге).

таджрибӓ (تَجْرِبَة; мн. *таджāриб* / تَجَارِب) – опыт.

таджрибийӣāт (تَجْرِيْبِيَّات), ***муджаррабāт*** (مُجَرَّبَات) – опытные (разряд посылок аподиктического силлогизма).

таджрӣд (تَجْرِيْد) – отвлечение, абстрагирование; п. ***муджаррад*** (مُجَرَّد).

та’дӣб (تَأْدِيْب; мн. ***та’дӣбӑт*** / تَأْدِيْبَات) – исправительное [наказание].

тазаввудж (تَزَوُّج), ***музӑваджӓ*** (مُزَاوَجَة) – брак, бракосочетание. См. также *никӑ̄х*.

тазаккур (تَذَكُّر) – воспоминание.

тақӑбуль (تَقَابُل) – противолежание, противопоставление, оппозиция; а. ***мутақӑбилӑт*** (مُتَقَابِلَات) – [друг другу] противолежащие.

~ ***аль-’идӑфӓ*** (الإضَافَة), ***аль-мудӑф*** (المُضَاف), ***ат-тадайуф*** (التَّضَايُف) – как соотнесение; ~ ***аль-’иджӑб ва-с-сальб*** (الإيْجَاب وَالسَّلْب), ***аль-’исбӑт ва-н-нафй*** (الإثْبَات وَالنَّفْي) – между утверждением и отрицанием; ~ ***аль-малякӓ (аль-қынйӓ, ас-сӯрӓ) ва-ль-‘адам*** (تَقَابُل المَلَكَة / القِنْيَة / الصُّوْرَة وَالعَدَم) – между обладанием / формой и лишенностью; ~ ***ат-тадад*** (التَّضَاد) – как противоположность, контрарность; ~ ***ат-танӑқуд*** (التَّنَاقُض) – как противоречие, контрадикторность.

тақаддум (تَقَدُّم) – предшествование; а. ***мутақаддим*** (مُتَقَدِّم) – предшествующее, первее; # ***та’ххур*** (تَأَخُّر) – последование, а. ***мута’аххир*** (مُتَأَخِّر) – последующее. Синонимич. ***сабқ–люхӯқ*** (سَبْق–لُحُوْق), *а.* ***сӑбиқ–лӑхиқ*** (سَابِق–لَاحِق); ***қаблиййӓ–ба‘диййӓ***.

~ *би-ль-**’ахра*** (بِالأَخْرَى) – по более подходящему; ~ *би-з-**замӑн*** (بِالزَّمَان) – по времени; ~ *би-з-**зӑт*** (بِالذَّات) – по самости; ~ *би-ль-**‘иллӓ*** (بِالعِلَّة), *би-ль-‘иллиййӓ* (بِالعِلِّيَّة) – по причине, по причинности; ~ *би-ль-**камӑль*** (بِالكَمَال) – по совершенству; ~ *би-ль-**макӑн*** (بِالمَكَان) – по месту; ~ *би-ль-**мартабӓ*** (بِالمَرْتَبَة), *би-р-**рутбӓ*** (بِالرُّتْبَة), *мартабӣ* (مَرْتَبِي), *рутабӣ* (رُتَبِي) – по порядку; ~ *би-с-**сабаб*** (بِالسَّبَب), *би-с-сабабиййӓ* (بِالسَّبَبِيَّة) – по причине, по причинности; ~ *би-т-**таб‘*** (بِالطَّبْع) – по природе; ~ *би-ль-**фадл*** (بِالفَضْل) – по превосходству; ~ *би-ш-**шараф*** (بِالشَّرَف) – по достоинству (во всех указанных терминах вместо *би* порой фигурирует *фӣ* / في).

такӑсуф (تَكَاثُف) – плотность, уплотнение; # *тахальхуль*.

такӑфу’ (تَكَافُؤ) – равенство; а. ***мукӑфи’*** (مُكَافِئ), ***мутакӑфи’*** (مُتَكَافِئ).

~ ***фи аль-вуджӯд*** (في الوُجُوْد) – равенство по бытию, равнобытийность.

таквӣн. См. *каўн*.

тақдӣр. См. *қадар*.

ṭалаб (طَلَب) – стремление.

тāлӣ (تَالِي) – консеквент, следствие, последующее (о предикате в условном суждении); # *муқаддам*.

та‘лӣм (تَعْلِيْم) – учение.

*ат-~ аль-**’аввaль*** (الأَوَّل) – Первоучение (учение Аристотеля).

*ат-**та‘лӣмиййāт*** (التَّعْلِيْمِيَّات) – математические [объекты] (как принципы).

тамāм (تَمَام), ***тамāмиййä*** (تَمَامِيَّة) – абстр. от *тāмм*.

тамāну‘ (تَمَانُع) – взаимопрепятствие.

тамāсс (تَمَاسّ) – соприкасание.

тамӣз (تَمْيِيْز) – [умо]различение.

тāмм (تَامّ) – совершенное, законченное, полное, цельное (# *нāқыс*); абстр. ***тамāм*** (تَمَام), ***тамāмиййä*** (تَمَامِيَّة).

та’ммуль (تَأَمُّل) – созерцание, размышление.

тамс̲ӣль (تَمْثِيْل), ***мис̲āль*** (مِثَال) – аналогия.

танāқуḍ (تَنَاقُض) – противоречие, контрадикторность (как разновидность противолежания-*тақāбуль*).

нақы̄дāн (ед. *нақы̄д* / نَقِيْض) – [друг другу] противоречащие, контрадикторные.

танāсух̲. См. *насх̲*.

танбӣх (تَنْبِيْه; мн. *танбӣхāт* / تَنْبِيْهَات) – намек, побуждение, напоминание.

танзӣх (تَنْزِيْه) – [утверждение] возвышенности / трансцендентности (в отношении Бога); очищение (о душе).

тарāдуф (~ *аль-исм*; تَرَادُف الإِسْم) – синонимичность; а. ***мутарāдиф*** (مُتَرَادِف; мн. *мутарāдифä* / مُتَرَادِفَة).

ṭараф (طَرَف; мн. *’аṭрāф* / أَطْرَاف) – конец, край.

тарджӣх. См. *мураджжих*.

та‘рӣф (تَعْرِيْف; мн. *та‘рӣфāт* / تَعْرِيْفَات) – определение; разъяснение.

таркӣб. См. *мураккаб*.

тартӣб (تَرْتِيْب), ***тараттуб*** (تَرَتُّب) – упорядочивание, порядок.

~ ***табӣ‘ӣ*** (طَبِيْعِي) – естественное.

таṣаввур (تَصَوّر; мн. *таṣаввурат* / تَصَوّرَات) – представление, понятие.

тасаттур (تَسَتُّر) – сокрытие (женщины от чужих мужских взоров).

таṣдӣḳ (تَصْدِيْق; мн. *таṣдӣḳāт* / تَصْدِيْقَات) – согласие, суждение.

таṣḥӣḥ (تَصْحِيْح) – верификация.

тас̲хӣр (تَسْخِيْر) – подчинение, поставление на службу.

та‘т̣ӣл. См. *му‘аттыл*.

таўḥӣд (تَوْحِيْد) – [утверждение] единство (в отношении Бога).

тафах (تَفَه), ***тафāхä*** (تَفَاهَة) – пресность, безвкусность.

тафрӣт̣ (تَفْرِيْط) – недостаток; # *’ифрāт̣*.

тахаввур (تَهَوُّر) – безрассудная отвага (# *джубн*); а. *мутахаввир*.

тах̲аддур (تَخَدُّر) – сокрытие (женщины от чужих мужских взоров).

таḥаййуз. См. *ḥаййиз*.

таḥаййуль (تَخَيُّل) – «воображение, имагинация; а. ***мутах̲айййилӓ*** (مُتَخَيِّلَة).

таḥаль̲хуль (تَخَلْخُل) – рыхлость, разреженность, разрежение; # *такāс̲уф*.

таḥассус. См. *ḥисс*.

таḥḳӣḳ (تَحْقِيْق; мн. *таḥḳӣḳāт* / تَحْقِيْقَات) – верификация.

таḥлӣль (تَحْلِيْل) – анализ; # *таркӣб*.

ташāбух *аль-исм* (تَشَابُه الإِسْم) – подобноименность; а. ***муташāбих*** (مُتَشَابِه; мн. *муташāбихӓ* / مُتَشَابِهَة).

таша̲х̲х̲у̲с̲. См. *ша̲х̲с.*

ташӣх. См. *шабӣх.*

ташкӣк (تَشْكِيْك) – модуляция; ***би-т-ташкӣк*** (بِالتَشْكِيْك) – модулированно; а. ***мушаккик*** (مُشَكِّك; мн. *мушаккикӓ* / مُشَكِّكَة).

т̣ӯль (طُوْل; мн. *’атваль* / أَطْوَال) – длина.

турāб (تُرَاب) – земля (как один из 4-х первоэлементов).

‘уḍў (عُضْو; мн. *’а‘ḍā’* / أَعْضَاء) – орган.

‘уḍӯль (عُدُوْل) – метатеза, метатетическое [отрицание].

‘укӯбӑ. См. *‘ицӑб.*

’уммахӑт аль маṭӑлиб. См. *маṭтлаб*.

‘умḳ (عُمْق; мн. *’а‘мӑḳ* / أَعْمَاق) – глубина; объем.

‘умӯм – абстр. от *‘ӑмм.*

’умӯр (الأُمُوْر; ед. *’амр* / أَمْر) – вещи, дела.

~ ***‘ӑммӑ*** (عَامَّة), ***куллиййӑ*** (كُلِّيَّة) – общие.

‘унc̣ур (عُنْصُر; мн. *‘анӑc̣ыр* / عَنَاصِر) – элемент, вещество.

’уc̣нуввӑ (أُنْثُوَة) – двоица, двойка.

’усс (أُسّ; мн. *’усус* / أُسُس) – основа.

’уc̣ӯл маӯдӯ‘ӑ (أُصُوْل مَوْضُوْعَة) – тезисы (в рамках данной науки).

’усṭуḳусс (أُسْطُقُسّ) – стихия.

‘Уṭарид (عُطَارد) – *Меркурий.*

‘уфӯc̣ӑ (عُفُوْصَة) – вяжесть.

фаḍыӣлӑ (فَضِيْلَة; мн. *фаḍӑ’иль* / فَضَائِل) – добродетель; # *разӣлӑ*.

~ ***‘амалиййӑ*** (عَمَلِيَّة) – практическая; ~ ***назариййӑ*** (نَظَرِيَّة) – теоретическая, созерцательная.

фӑ‘иль (فَاعِل) – действователь, производитель, делатель.

файḍ (فَيْض; мн. *фуйӯḍӑт* / فُيُوْضَات), ***’ифӑḍӑ*** (إِفَاضَة; мн. *’ифӑḍӑт* / إِفَاضَات) – эманация.

файлясӯф (فَيْلَسُوْف; мн. *фалясифӑ* / فَلَاسِفَة) – философ.

~ ***’аввальь*** (أَوَّل) – первый (первофилософ); ~ ***’иля̲хӣ*** (إِلَهِي) – метафизик, теолог.

*аль-~ аль-**муḳаддам*** (المُقَدَّم) – Главный философ (Аристотель).

фальсафӑ (فَلْسَفَة); мн. *фальсафӑт* / فَلْسَفَات) – философия.

~ ***‘амалиййӑ*** (عَمَلِيَّة) – практическая; ~ ***назариййӑ*** (نَظَرِيَّة) – теоретическая, умозрительная; ~ ***’ӯля*** (أُوْلَى) – первая (первофилософия); *би-ль-**ҳаḳыӣḳӑ*** (بِالحَقِيْقَة) – подлинная.

фаляк (فَلَك; мн. *’афлӑк* / أَفْلَاك) – небесная сфера.

фанṭӑсийӑ. См. *банṭӑсийӑ.*

фараҳ (فَرَح; *’афрӑҳ* / أَفْرَاح) – радость, довольство; а. ***фариҳ*** (فَرِح).

фард (فَرْد) – индивид, единичное; один-единственный (о Боге); нечетное (о числе; # *заўдж*); абстр. ***фардиййа***.

фариḍ. См. *фараḍ*.

фасāд (فَسَاد) – уничтожение; # *каўн*.

фаṣл (فَصْل; мн. *фуṣӯл* / فُصُوْل) – дифференция, [видовое] отличие.

~ ***басӣṭ*** (بَسِيْط) – простая; ~ ***гайр басӣṭ*** (غَيْر بَسِيْط) – непростая; ~ ***муḳаввим*** (مُقَوِّم) – конституирующая; ~ ***муḳассим*** (مُقَسِّم) – разделяющая.

фӣ аль-’а‘йāн (فِي الأَعْيَان) – среди реалий / конкретов.

фӣ аль-кaсрӓ (فِي الكَثْرَة) – в множественности.

фидāʼ (فِدَاء; мн. *’афдийӓ* / أَفْدِيَة) – выкуп.

фикр (فِكْر) – мышление.

фи‘ль (فِعْل; мн. *’аф‘āль* / أَفْعَال) – действие (вообще); действие (как одна из 10 категорий; # *инфи‘аль*); акт, актуальность (# *ḳуввӓ*).

фиṭриййāт (или: ~ ***аль-ḳыйāс***; فِطْرِيَّات القِيَاس) – имплицитно содержащие свой силлогизм (разряд посылок аподиктического силлогизма).

фуджӯр (فُجُوْر) – алчность, распущенность; # *ẋумӯд*.

фурḳӓ (فُرْقَة; мн. *фуруḳāт*, *фурḳāт* / فُرقَات) – развод.

хавāʼ (هَوَاء) – воздух (один из 4-х первоэлементов).

ẋадд (حَدّ; мн. *ẋудӯд* / حُدُوْد) – дефиниция; термин; мера наказания; д. ***таẋдӣд*** (تَحْدِيْد) – дефинирование; п. ***маẋдӯд*** (مَحْدُوْد) – дефинируемое, дефинированное.

~ ***’акбар*** (أَكْبَر) – бóльший термин; ~ ***’аṣгар*** (أَصْغَر) – меньший; ~ ***’аўсаṭ*** (أَوْسَط) – средний.

~ ***нāḳыṣ*** (نَاقِص) – неполная дефиниция; ~ ***тāмм*** (تَامّ) – полная.

ẋāджӓ (حَاجَة) – нужда (# *истигнā’*); а. *муẋтāдж* (مُحْتَاج).

ẋаджж (حَجّ) – паломничество; а. ***ẋāджж*** (حَاجّ).

ẋаджм (حَجْم; мн. *’аẋджāм* / أَحْجَام, *ẋуджӯм* / حُجُوْم) – объем.

ẋāджӓ (حَاجَة) – нужда (# *истигнā’*); а. ***муẋтāдж*** (مُحْتَاج).

ẋāдиṣ. См. *ẋудӯṣ*.

ẖадс (حَدْس; мн. *ẖудӯс* / حُدُوْس) – [интеллектуальной] интуиции интуиция.

ẖадсийӣт (мн.;حَدْسِيَّات) – интуитивные (разряд посылок аподиктического силлогизма).

«*аль-**Хай'ä***, [*'ильм*]» (الهَيْئَة [عِلْم]) – «Астрономия» (один из разделов «Математики»).

«*аль-**H̱айавӣн***, [*'ильм*]» (الحَيَوَان [عِلْم]) – «Зоология» (один из разделов «Физики»).

ẖайӣль (خَيَال; мн. *хайалят* / خَيَالَات) – представление, репрезентация.

ẖайӣт (حَيَاة; мн. *ẖайавӣт* / حَيَوَات) – жизнь (*# маўт*); а. ***ẖайй*** (حَيّ; мн. *'аẖйӣ'* / أَحْيَاء) – живое.

ẖайй. См. *ẖайӣт*.

ẖаййиз (حَيِّز; мн. *'аẖйӣз* / أَحْيَاز) – местоположение, локация; ***таẖаййуз*** (تَحَيُّز) –локализация.

ẖайр (خَيْر; мн. *ẖайрӣт* / خَيْرَات) – благо, добро (*# шарр*); а. ***ẖаййир*** (خَيِّر); абстр. ***ẖайриййä*** (خَيْرِيَّة).

~ ***'абадӣ*** (أَبَدِي) – вечное благо; ~ ***'авваль*** (أَوَّل) – первое (первоблаго – о Боге); ~ ***'аḳсä*** (أَقْصَى) – предельное; ~ ***'акẖсарӣ*** (أَكْثَرِي) – преобладающее; ~ ***башарӣ*** (بَشَرِي) – человеческое; ~ ***дӣ'им*** (دَائِم) – перманентное; ~ ***'инсӣнӣ*** (إِنْسَانِي) – человеческое; ~ ***маẓнӯн*** (مَظْنُوْن) – предположительное; ~ ***маḥд*** (مَحْض) – чистое; ~ ***муля'им*** (مُلَائِم) – подходящее; ~ ***муṭлаḳ*** (مُطْلَق) – абсолютное; ~ ***таẖйӣлӣ*** (تَخْيِيْلِي) – имагинативное; ~ ***'ухрави*** (أُخْرَوِي) – потусторонное; ~ ***фӣ'иḳ*** (فَائِق) – превосходное, преобладающее; ~ ***ẖайавӣнӣ*** (حَيَوَانِي) – животное; ~ ***ẖиссӣ*** (حِسِّي) – чувственное.

хайӯля (هَيُوْلَى; мн. *хайӯлят* / هَيُوْلَات) – гиле, материя.

~ ***джисмӣниййä*** (جِسْمَانِيَّة) – телесная; ~ ***муṭлаḳä*** (مُطْلَقَة) – абсолютная; ~ ***'ӯля*** (أُوْلَى) – первая.

ẖӣким (حَاكِم; мн. *ẖуккӣм* / حُكَّام, *ẖӣкимӯн* / حَاكِمُوْن) – управитель (управляющий), судья (судящий).

ẖакӣм (حَكِيْم; мн. *ẖукамӣ'* / حُكَمَاء) – мудрец, философ.

ẖаḳḳ (حَقّ) – истина, истинное, реальное; *# бāṭыл*; *аль-H̱аḳḳ аль-**'аввал*** (الحَقّ الأَوَّل) – Первоистинное (о Боге).

ḥaḳыḳä (حَقِيْقَة; мн. *ḥaḳā'иḳ* / حَقَائِق) – сущность, суть; реальность; истина.

*аль-**Х̱ā̄лиḳ*** (خَالِق) – Творец; д. ***х̱альḳ*** (خَلْق) – творение.

х̱алīфä (خَلِيْفَة; букв. «преемник»; мн. *х̱уляфā'* / خَلَفَاء) – *халиф*; ***истих̱ля̄ф*** (اِسْتِخْلَاف) – [назначение] халифа.

х̱алīфат Ллах̱ (خَلِيْفَة الله) – наместник Бога.

халь? (هَلْ) – «[есть] ли?» (один из 3-х главных вопросов научной дисциплины).

~ ***басы̄т*** (بَسِيْط) – простой *ли*; ~ ***муḳаййад*** (مُقَيَّد) – конкретизированный *ли*; ~ ***мураккаб*** (مُرَكَّب) – составной *ли*.

ḥā̄ль (حَال; мн. *'аḥваль* / أَحْوَال) – модус.

х̱альḳ. См. *аль-Х̱ā̄лиḳ*.

ḥā̄ля̈ (حَالَة; мн. *ḥā̄ля̄т* / حَالَات) – свойство (один из 4-х видов качества).

х̱аля̄' (خَلَاء) – пустота; # *маля̄'*.

ḥаля̄вä (حَلَاوَة) – сладкость; # *марāрä*.

ḥā̄миль (حَامِل; мн. *ḥамаля̈* / حَمَلَة, *ḥā̄милю̄н* / حَامِلُوْن) – носитель.

ḥамалят аль-'арш (حَمَلَة العَرْش) – [ангелы]-престолоносители.

ḥамль (حَمْل) – предикация, сказывание; предикатность (служение предикатом / сказуемым).

~ ***иштиḳā̄ḳ*** (اِشْتِقَاق) – по отыменности; ~ ***мувāṭа'ä*** (مُوَاطَأَة), ***тавāṭу'*** (تَوَاطُؤ) – по соименности.

«*аль-**Хандасä**, ['ильм]*» (الهَنْدَسَة عِلْم]) – «Геометрия» (один из разделов «Математики»).

ḥаракä (حَرَكَة; мн. *ḥаракāт* / حَرَكَات) – движение (# *сукӯн*); а. *муḥаррик* (مُحَرِّك; мн. *муḥаррикāт* / مُحَرِّكَات); д. ***таḥрīḳ*** (تَحْرِيْك).

~ ***басы̄ṭä*** (بَسِيْطَة) – простое; ~ ***бāṭынä*** (بَاطِنَة) – внутреннее; ~ ***ваḍ'иййä*** (وَضْعِيَّة) – позиционное (в аспекте положения / *ваḍ'*); ~ ***дā'имä*** (دَائِمَة) – перманентное; ~ ***даўриййа*** (دَوْرِيَّة) – круговое, вращательное; ~ ***'ирāдиййä*** (إِرَادِيَّة) – волительное; ~ ***ḳасриййä*** (قَسْرِيَّة) – принудительное, насильственное; ~ ***макāниййä*** (مَكَانِيَّة) – пространственное (в аспекте места / *макāн*); ~ ***мустадāрä*** (مُسْتَدِيْرَة) – круговое, вращательное; ~ ***мустаḳы̄мä*** (مُسْتَقِيْمَة) – пря-

молинейное; ~ ***самāвиййā*** (سَمَاوِيَّة) – небесное; ~ ***ṭабиʻиййā*** (طَبِيْعِيَّة) – естественное, природное; ~ ***фалякиййā*** (فَلَكِيَّة) – небесное (движение той или иной небесной сферы).

муҳаррик ***ʼавваль*** (أَوَّل) – первый (перводвигатель); ~ ***баʻīд*** (بَعِيْد) – дальний; ~ ***карīб*** (قَرِيْب) – ближний; ~ *аль-***кулль** (الكُلّ) – двигатель всего [неба]; ~ ***муфāриḳ*** (مُفَارِق) – отрешенный.

ẖарāрā (حَرَارَة) – тепло (# *бурӯдā*); ~ ***гарīзиййā*** (غَرِيْزِيَّة) – врожденное.

ẖарāфā (حَرَافَة) – острота (как вкусовое качество).

ẖāриджū (خَارِجِي; мн. *ẖавāридж* / خَوَارِج) – восставший.

ẖāṣṣ (خَاصّ) – частное (# *ʻāмм*); абстр. ***ẖуṣӯṣ*** (خُصُوْص) – частность.

ẖāссā. См. *ẖисс*.

ẖāṣṣā (خَاصَّة; мн. *ẖавāṣṣ* / خَوَاصّ) – свойство; свойство, собственное (как одна из 5 предикабилий); элита (# *ʻаммā*, *джумхӯр*).

~ ***кāсимā*** (قَاسِمَة) – разделяющее; ***набавиййā*** (نَبَوِيَّة) – пророческое.

«*аль-**H̱аṭāбā***» (الخَطَابَة) – «Риторика» (один из разделов «Логики»).

ẖаṭṭ (خَطّ; мн. *ẖуṭӯṭ* / خُطُوْط) – линия.

ẖафаẓā (حَفَظَة), ***ẖāфиẓӯн*** (حَافِظُوْن) – [ангелы]-оберегающие; стражи (в смысле воинов).

хашāшā (هَشَاشَة) – рыхлость; # *люзӯджā*.

ẖиддā (حِدَّة) – острота (как вкусовое качество).

ẖидмā (خِدْمَة) – служение; # *ри'āсā*.

ẖикмā (حِكْمَة) – мудрость, софия, философия; а. ***ẖакīм***.

~ ***ʼилāхиййā*** (إِلَهِيَّة) – Божья; ~ ***мутлаḳā*** (مُطْلَقَة) – абсолютная; ~ ***ʼӯля*** (أُوْلَى) – первая; ~ *би-ль-**ẖаḳīḳā*** (بِالحَقِيْقَة) – подлинная.

ẖилṭ (خِلْط; мн. *ʼаẖлāṭ* / أَخْلَاط) – смесь.

ẖиляф. См. *муẖаляфā*.

«*аль-**H̱исāб***, *[ʻильм]*» (الحِسَاب [عِلْم]) – «Наука о счете», «Арифметика» (один из разделов «Математики»).

ẖисс (حِسّ), ***ẖāссā*** (حَاسَّة; мн. *ẖавāсс* / حَوَاسّ, *ʼаẖāсīс* / أَحَاسِيْس) – чувство, ощущение; д. ***ʼиҳсāс*** (إِحْسَاس), ***таẖассус*** (تَحَسُّس); а. ***ẖāсс*** (حَاسّ); п. ***маẖсӯс*** (مَحْسُوْس; мн. *маẖсӯсāт* / مَحْسُوْسَات).

~ ***бāṭын*** (بَاطِن) – внутреннее; ~ ***ẓāхир*** (ظَاهِر) – внешнее; ~ ***муштарак*** (مُشْتَرَك) – общее.

ẖиффä (خِفَّة) – легкость; # *ćиқаль*.

ẖуббӣ. См. *маẖаббä*.

хува-хӯ (هُوَ هُوْ) – тождественное, идентичное (букв. «он-он»).

хувиййä (هُوِيَّة; мн. *хувиййат* / هُوِيَّات) – сущее; тождество (# *гайриййä*).

ẖудӯć (حُدُوْث) – возникновение, явление [к бытию] (# *ẖыдам*); ***'иẖдāć*** (إِحْدَاث) – временно́е сотворение; а. ***ẖāдиć*** (حَادِث) – возникшее, явившееся, темпорально́е, временно́е; а. ***муẖдиć*** (مُحْدِث) – [даритель] возникновения, явитель; п. ***муẖдаć*** (مُحْدَث).

~ ***замāнӣ*** (زَمَانِي) – временно́е; ~ ***ẕāтӣ*** (ذَاتِي) – самостное.

ẖуджжä (حُجَّة; мн. *ẖуджадж* / حُجَج) – аргумент; д. ***иẖтиджāдж*** (إِحْتِجَاج) – аргументация.

ẖульм (حُلْم; мн. *'аẖлāм* / أَحْلَام) – сновидение.

ẖумӯд (خُمُوْد) – апатия; # *фуджӯр*.

ẖумӯдä (حُمُوْضَة) – кислость.

ẖусн (حُسْن) – красота.

~ *ẖусн* ***муṭлақ*** (مُطْلَق) – абсолютная (о горнем мире).

ẖусӯл (حُصُوْل) – установление, учреждение, реализация, наличие.

ẖусӯć – абстр. от *ẖāćć*.

ẖушӯнä (خُشُوْنَة) – шероховатость; # *малāсä*.

шабаẖ (شَبَح; мн. *'ашбāẖ* / أَشْبَاح) – образ, отображение.

шабīх (شَبِيْه; мн. *'ашбāх* / أَشْبَاه) – подобное; д. ***ташбīх*** (تَشْبِيْه) – уподобление.

шаджāʻä (شَجَاعَة) – мужество, храбрость.

шай' (شَيْء; мн. *'ашīа'* / أَشْيَاء) – вещь, нечто; абстр. ***шай'иййä*** (شَيْئِيَّة) – вещность.

шāʼīʼӣ. См. *машīʼä*.

шақāвä (شَقَاوَة), ***шақāʼ*** (شَقَاء) – несчастье (# *саʻāдä*); а. ***шақы*** (شَقِي; мн. *'ашқыйāʼ* / أَشْقِيَاء).

шақāʼ ***'абадӣ*** (أَبَدِي) – вечное несчастье.

шакк (شَكّ; мн. *шукӯк* / شُكُوْك) – сомнение; возражение, апория.

шакль (شَكْل; мн. *’ашкāль* / أَشْكَال) – фигура; абстр. ***шаклийӣ*** (شَكْلِيَّة) – фигурность.

шамм (شَمّ) – обоняние; а. ***шамм*** (شَامّ); п. ***машмӯм*** (مَشْمُوْم).

*аш-**Шамс*** (الشَّمْس) – Солнце.

шар‘ (شَرّ), ***шарӣ‘ӣ*** (شَرِيْعَة; мн. *шарā’и‘* / شَرَائِع) – Закон; *аш-**шāри‘*** (الشَّارِع) –Законо[датель].

шарӣк (شَرِيْك; мн. *шуракā’* / شُرَكَاء) – соучастник.

шарр (شَرّ; мн. *шурӯр* / شُرُوْر) – зло; # *хайр*.

~ ***‘āмм*** (عَامّ) – общее; ~ *би-ль-**‘араḍ*** (بِالعَرَض) – акцидентальное; ~ *би-з-**зāт*** (بِالذَّات) – самостное; ~ ***хаḳыḳы*** (حَقِيْقِي) – настоящее, подлинное.

шарṭ (شَرْط; мн. *шурӯṭ* / شُرُوْط, *шарā’иṭ* / شَرَائِط) – условие.

*би-л**я̄*** ~ (بِلَا شَرْط) – не-с-условием; *би-~ л**я̄*** (بِشَرْط لَا) – с-условием-не.

шаўḳ (شَوْق; мн. *’ашвāḳ* / أَشْوَاق), ***иштийāḳ*** (اِشْتِيَاق) – желание, стремление, тяготение; а. / п. ***муштāḳ*** (مُشْتَاق); п. ***муташаввaḳ*** (مُتَشَوِّق).

шаффāф (شَفَّاف), ***шāфф*** (شَافّ), ***шафӣф*** (شَفِيْف), ***мушифф*** (مُشِفّ) – прозрачное.

шахвӣ (شَهْوَة; мн. *шахвāт*, *шахавāт* / شَهوَات) – страсть, вожделение, аффект.

шаҳс (شَخْص; мн. *’ашҳāṣ* / أَشْخَاص) – индивид; д. ***ташаххуṣ*** (تَشَخُّص) – индивидуация.

~ ***мунташир*** (مُنْتَشِر) – неопределенный.

*’ашҳāṣ аль-**маўджӯдāт*** (أَشْخَاص المَوْجُوْدَات) – индивидуальные сущие.

шиддӣ (شِدَّة) – сила; # *ḍа‘ф*.

«*аш-**Ши‘р***» (الشِّعْر) – «Поэтика» (один из разделов «Логики»).

шу‘ā‘ (شُعَاع; мн. *шу‘ā‘āт* / شُعَاعَات, *’ашиʻ“ӣ* / أَشِعَّة) – луч.

шубхӣ (شُبْهَة; мн. *шубхāт*, *шубухāт* / شُبهَات, *шубах* / شُبَه) – затруднение, апория, сомнение.

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 ас̲-С̲аḳāфä ва-ль-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1959. 280 с. (На араб. яз.)
3. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 3) аль-‘Ибāрä [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 ас̲-С̲аḳāфä валь-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1964. 619 с. (На араб. яз.)
5. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 5) аль-Бурхāн [Исцеление: Логика: 5) Доказательство / Аподейктика]. Каир: Визāрат ат-Тарбиййä ва-та‘лӣм, 1956. 333 с (На араб. яз.)
6. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 6) аль-Джадаль [Исцеление: Логика: 6) Диалектика]. Каир: Визāрат ас̲-С̲аḳāфä ва-ль-’иршāд аль-ḳаӯмӣ, 1965. 484 с. (На араб. яз.)
7. Аш-Шифā‘: аль-Маṇтыḳ: 7) ас-Сафсаṭä [Исцеление: Логика: 7) Софистика]. Каир: Визāрат ат-Тарбиййä ва-та‘лӣм, 1958. 134 с. (На араб. яз.)
8. Аш-Шифā’: аль-Маṇтыḳ: 8) аль-Х̲аṭāбä [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‘ийиāт: 1) ас-Самā‘ аṭ-ṭабӣ‘ӣ [Исцеление: Физика: 1) Общая физика]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣриййä аль-‘āммä ли-ль-китāб, 1983. 333 с. (На араб. яз.)

11. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 2) ас-Самā’ ва-ль-‘āлям [Исцеление: Физика: 2) О небе]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабī, 1969. С. 1–76. (На араб. яз.)
12. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 3) аль-Каўн ва-ль-фасāд [Исцеление: Физика: 3) О возникновении и уничтожении]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабī, 1969. С. 77–200. (На араб. яз.)
13. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 4) аль-’Аф‘āль ва-ль-инфи‘āлят [Исцеление: Физика: 4) Минералогия]. Каир: Дāр аль-Кāтиб аль-‘арабī, 1969. С. 202–267. (На араб. яз.)
14. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 5) аль-Ма‘āдин ва-ль-’āс̲āр аль-‘ульвиййä [Исцеление: Физика: 5) Метеорология]. Каир: Визāрат ас̲-Са̣кāфä ва-ль-’иршāд аль-ḳаўмī, 1965. 80 с. (На араб. яз.)
15. Аш-Шифā’: аṭ-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.)
15[а]. Ан-Нафс мин китāб аш-Шифā’ / Ред. Х̣. аль-’Āмулī. Кум: Марказ-и интишāрāт-и дафтар-и таблīгāт-и ’ислямī, 1417 / [1996]. 368 с. (На араб. яз.)
15[б]. 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.
15[в]. Исцеление: О душе // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 309–381.
15[г]. 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’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 7) ан-Набāт [Исцеление: Физика: 7) Ботаника]. Каир: Визāрат ас̲-Са̣кāфä ва-ль-’иршāд аль-ḳаўмī, 1965. 50 с. (На араб. яз.)
17. Аш-Шифā’: аṭ-Ṭабī‘ийййāт: 8) аль-Х̣айавāн [Исцеление: Физика: 8) Зоология]. Каир: аль-Хай’ä аль-миṣрийййä аль-‘āммä ли-т-та’лīф ва-н-нашр, 1965. 433 с. (На араб. яз.)
18. Аш-Шифā’: ар-Рийāдыййāт: 1) ’Уṣўл 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-Мӯсīḳа [Исцеление: Математика: 3) Музыка]. Каир: Визāрат ат-Тарбийä ва-та‘лӣм, 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-’Иля̄хиййāт [Исцеление: Теология]. Каир: Визāрат ас̲-Сақāфä ва-ль-’иршāд аль-қаўмӣ, 1960. 455 с. (На араб. яз.)
22[а]. Аль-’Иля̄хиййāт мин китāб аш-Шифā’ / Ред. Ҳ. аль-’Āмулӣ. Кум: Мактаб аль-’и‘ля̄м аль-’исля̄мӣ, 1418 / [1997]. 512 с. (На араб. яз.)
22[б]. Аш-Шифа’: аль-’Иля̄хиййāт… [Исцеление: теология / С коммент. аш-Ширази и др.]. Т. 1 / Ред. Ҳ. Н. ’Иṣфахāнӣ. Тегеран: Society for the appreciation of cultural works and dignitaries, McGill Universities (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 2004. 485 с. (На араб. яз.)
22[в]. Исцеление: [фрагменты] // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 382–459.
22[г]. 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.
22[д]. La Métaphysique du Shifā’. Vol. 1–2 / Trad. G. C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1978–1985. 379 p.; 240 p.
22[е]. The Metaphysics of *The Healing*. Transl. M. C. E. Marmura. Brigham Young University, 2005. 868 p.
22[ж]. Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifāʾ). Trad. O. Lizzini. Milano: Bompiani, 2006. LXIV, 1311 p.
22[з]. Libro della Guarigione / a cura di A. Bertolacci. Turin: UTET, 2007. 856 p.
22[и]. 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-фальсафӓ аль-’ислямиййӓ аль-мувасса‘ӓ [Области практического разума в мусульманской философии в широком смысле]. Бейрут: аль-Му’ассасӓ аль-джāми‘иййӓ ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. 335 с. (На араб. яз.)
26. [Трактаты] // ат-Тафсӣр аль-ḳур’āнӣ ва-ль-люгӓ аṣ-ṣӯфиййӓ фӣ фальсафаṯ Ибн-Сӣнā [Кораническая экзегетика и мистический язык в философии Ибн-Сины] / Ред. Х̣. ‘Āṣы. Бейрут: аль-Му’ассасӓ аль-джāми‘иййӓ 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-Х̣икмӓ аль-‘арӯḏыййӓ [Книга «Собрание», или «Арудыйская мудрость»] / Ред. М. Ṣāлих̣. Бейрут: Дāр аль-Хāдӣ, 2007. 183 с (На араб. яз.)
30[1]. Дāнишнāма-и ‘аля̄’ӣ: маṇṭыḳ [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).
30[3]. Дāнишнāма-и ‘аля̄’ӣ: ṭабӣ‘иййāт [Книга знания: физика] / Ред. М. Мишкāт. Тегеран-Хамадан: ’Аджуман-и ’āс̱āр ва-мафāх̱ир-и фархангӣ, 2004. 155 с. (На фарси).
30[a]. Книга знания / Пер. А. Богуутдинова // Ибн-Сина (980–1037). Избранные философские произведения / Отв. ред. М. С. Асимов. Москва: Наука, 1980. С. 59–228].
30[6]. 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-х̣икмӓ [Основы мудрости] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викāляṯ аль-маṯбӯ‘āт; Бейрут: Дāр аль-Ḳалям, 1980. 60 с. (На араб. яз.)
31[a]. Родники мудрости // Абу Али ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2 / Пер. С. Сулайманова. Душанбе: Дониш, 2005. С. 593–664.
32. Ан-Наджāṯ [Спасение] / Ред. М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Дāнишгāх Тихрāн, 1978. 783 с. (На араб. яз.)

32[а]. 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‘ād [Исхождение и возвращение] / Ред. ‘А. Нӯрānӣ. Тегеран: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. 121 с. (На араб. яз.)

34. Аль-’Ишārāт ва-т-танбӣхāт [Указания и напоминания / наставления] / Ред. М. Аз-Зāри‘ӣ. Кум: Бустāн-и китāб, 2013. 448 с. (На араб. яз.)

34[а]. 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.

34[б]. 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-‘ульвиййā [О небесных телах] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 39–59. (На араб. яз.)

36. Фӣ аль-ḳывā аль-’инсāниййā 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.)

37[а]. 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-‘аḳлиййā [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-‘аḥд [Об обете] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 142–151. (На араб. яз.)

41. Фӣ ‘ильм аль-’аḫляḳ [Об этике] // Тис‘ расā’иль [«Девять трактатов» Ибн-Сины]. Каир: Дāр аль-‘Араб, 1989. С. 152–156]. (На араб. яз.)

41[а]. Трактат об этике / Пер. С. Сулайманова // Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Сочинения. Т. 2. Душанбе: Дониш, 2005. С. 739–753.

42. Китāб аль-Хидāйā ли-’Ибн-Сӣнā [Авиценновская книга «Руководство»] / Ред. М. ‘Абдух. Каир: Мактабат аль-Ḳāхирā аль-ḥадӣṣā, 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-Ҳукӯмӑ фӣ ҳуджадж аль-мусбитӣн ли-ль-мӑдӹ мабда’[ан] замӑний[ан] [Решение по аргументам утверждающих о временно́м начале для прошлого] // Ибн-Гайлян. Ҳудӯс аль-‘ӑлям [Возникновение мира] / Ред. М. Мухаккык: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), Дӑнишгӑх Тихрӑн; 1998. 158 с. (На араб. яз.)

44. ’Аҳвӑль ан-нафс [Состояния души] // аш-Шайх ар-ра’йс Ибн-Сӣнӑ. Аҳвӑль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвӑнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 45–142. (На араб. яз.)

45. Мабҳас ‘ан аль-ққыва ан-нафсӑнийййа [Исследование психических сил] // аш-Шайх ар-ра’йс Ибн-Сӣнӑ. Аҳвӑль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвӑнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 147–178. (На араб. яз.)

46. Фӣ ма‘рифат ан-нафс ан-нӑтыққ ва-’аҳвӑли-хӑ [О познании разумной души и ее состояний»] // аш-Шайх ар-ра’йс Ибн-Сӣнӑ. Аҳвӑль ан-нафс… [Ибн-Сина. Состояние души] / Ред. А. Ф. Аль-’Ахвӑнӣ. Paris: Byblion, 2007. С. 181–192. (На араб. яз.)

47. Ат-Та‘лӣққӑт [Глоссы]. Кум: Марказ-и интишӑрӑт-и дафтар-и таблӣгӑт-и ’ислямӣ, 1421 / [2000]. 256 с. (На араб. яз.)

47[a]. Ат-Та‘лӣққӑт [Глоссы]. Дамаск: Дар аль-Фарқад, 2009. 480 с. (На араб. яз.)

48. Аль-Мубӑҳасӑт [Дискуссии] / Ред. М. Бӣдӑрфар. Кум: *Интишӑрӑт-и Бӣдӑр*, 1413 / [1992]. 399 с. (На араб. яз.)

49. [Рисӑлӹ ’иля аль-Кийӑ] (Письмо к Кийе) // аль-Мубӑҳасӑт [Дискуссии] / Ред. М. Бӣдӑрфар. Кум: *Интишӑрӑт-и Бӣдӑр*, 1413 / [1992]. С. 371–375. (На араб. яз.)

50. Шарх китӑб ҳарф аль-Лям [Комментарий)Фемистия(к (книге) Лямбда (аристотелевской «Метафизики»)] // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов»] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викӑлят аль-маттбӯ‘ӑт, 1978. С. 22–33. (На араб. яз.)

51. Тафсӣр китӑб «’Усӯлӣджийӑ»… [Комментарии к «Теологии» псевдо-Аристотеля]… // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викӑлят аль-маттбӯ‘ӑт, 1978. С. 37–74. (На араб. яз.)

52. Ат-Та‘лӣққӑт ‘аля ҳавӑшӣ Китӑб ан-Нафс ли-’Аристӯтӑлӣс [Маргинальные глоссы к книге Аристотеля «О душе»] // ’Аристӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов] / Ред. ‘А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викӑлят аль-маттбӯ‘ӑт, 1978. С. 75–116. (На араб. яз.)

53. Манṭыḳ аль-машриḳыййӣн [Логика восточников]. Каир: аль-Мактабӑ ас-Саляфӣййӑ, 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-Ḫикмӑ аль-машриḳыййӑ [«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] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 238–240. (На араб. яз.)

57. Рисӑлят аль-ḳадар [Трактат о предопределении] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 347–372. (На араб. яз.)

58. Ар-Рисӑлӣ аль-'аршиййӑ [Тронный трактат] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 242–258. (На араб. яз.)

59. Фӣ ас-са'ӑдӑ ва-ль-ḫуджадж аль-'ашрӑ 'аля 'анна ан-нафс аль-'инсӑниййӑ джаўхар [О счастье, десять аргументов в пользу того, что человеческая душа есть субстанция] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 260–279. (На араб. яз.)

60. Аль-Кашф 'ан мӑхиййат аṣ-ṣалӑт [Раскрытие сущности молитвы] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 297–310. (На араб. яз.)

61. Джавӑб су'ӑль аш-шайх̲ 'Абӣ-Са'ӣд ибн 'Абӣ-ль-Х̲айр… [Ответ на письмо (суфийа) Абусаида ибн Абульхайра…] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 335–338. (На араб. яз.)

62. Фӣ аль-ḳаḍа' ва-ль-ḳадар [О декрете и детерминации] // Расӑ'иль [Трактаты]. Кум: Интишӑрӑт-и Бидӑр, 1400 / [1980]. С. 347–372]. (На араб. яз.)

63. Маджмӯ'ат аль-'ас'илӣ ва-ль-'аджвибӑ [Собрание вопросов (аль-Бируни) и ответов (Ибн-Сины на них)] / Ред. С. Х̣. Наṣр. 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. ‘Āṣы. 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. ‘Āṣы. 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. ‘Āṣы. 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. ‘Āṣы. 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-’аҳля̄ḳ [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’ассасä аль-джāми‘иййä ли-д-дирāсāт ва-н-нашр, 2001. С. 189–195]. (На араб. яз.)

71. Ар-Рисāля ан-Найрӯзиййä фӣ ма‘āнӣ аль-ҳурӯф аль-хиджā’иййä [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. Ҳайй ибн Йақзāн [Хайй ибн Йакзан] // Ҳайй 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. Қыссāт Ҳайй 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-таўҳӣд [Трактат о единобожии] // аль-’А‘māль аль-кāмилӣ ли-ль-’имāм аш-шайх̲ Муҳаммад ‘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.). Шурӯҳ ‘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.). ’Арисṭӯ ‘инд аль-‘араб [Аристотель у арабов]. Эль-Кувейт: Викāляṯ аль-маṭбӯ‘āт, 1978. С. 253–277. (На араб. яз.)
79. [Александр Афродизийский]. Фӣ аль-‘инāййа [О провидении] // Fazzo S., Zonta M. Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza. Milano: Rizzoli, 1999. P. 96–178.
80. Аляви А. Мифтāḥ 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.). Арисṭӯṭālīс: Фӣ ан-нафс. Эль-Кувейт: Викāляṯ 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-миṣрийййä 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. Бадавӣ (ред.). ’Афлӯṭӯн ‘инда аль-‘араб [Плотин у арабов]. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбӯ‘āт, 1977. С. 3–164. (На араб. яз.)
101. аль-Афгани Дж., Абдо М. Ат-Та‘лӣḳāт ‘аля шарḥ аль-‘Аḳā’ид аль-‘адудиййа. [Глоссы к комментариям (ад-Даввани) на «Кредо» аль-Иджи]. Каир: Мактабат аш-Шурӯḳ, 2002. 517 с. (На араб. яз.)
102. Бадави, А. Ибн-Сӣнā // аль-Фальсафä ва-ль-фалясифä фӣ аль-ḥадāрä аль-‘арабиййа [Философия и философы в арабской цивилизации]. Бейрут: аль-Му’ассасä аль-‘арабиййа 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-ḥикмä [Солидная книга по философии]. Т. 1–3. Исфахан: Данишгāх-и Исфахāн; 1994. 287 с.; 458 с.; 252 с. (На араб. яз.)
104. аль-Байады. ’Ишāрāт аль-марāм мин ‘ибāрāт аль-’имāм ’Аби-Ханӣфа ан-Ну‘мāн [Разъяснение высказываний имама Абу-Ханифы] / Ред. А. Ф. аль-Мизйадӣ. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййа, 2007. 293 с. (На араб. яз.)
105. аль-Байдави. Ṭавāли‘ аль-’анвāр [Восходящие светы] / Ред. ‘А. Суляймāн. Бейрут: Дāр аль-Джӣль; Каир: аль-Мактабä аль-’азхариййа ли-т-турāс, 1991. 248 с. (На араб. яз.)
106. [аль-Байджури (аль-Баджури)]. Ḥāшийат аль-’имāм аль-Байджӯрӣ ‘аля Джаўхарат ат-таўḥӣд [Комментарии имама аль-Байджури на «Жемчугу

единобожия» (аль-Лякāнӣ)]. Ред. ‘А. Джум‘ä. 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. Мабāḥиc̱ аль-’иля̱хиййāт ‘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-Буха̄рий [«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: Дāр аль-Ма‘āриф, 1961. 420 с. (На араб. яз.)

114. аль-Газали. Тахāфут аль-фаля̄сифä [Насосотятельность (учений) философов] / Ред. С. Дунйā. Каир: Дāр аль-Ма‘āриф, 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: Дāр аль-Ма‘рифä, б. г. (На араб. яз.)

116. аль-Газали. Китāб аль-’Имля̄’ фӣ ’ишка̄ля̄т 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-‘Адудыййа [Комментварий на (Кредо) аль-Иджи] // Ḥашийат… аль-Калянбавӣ ‘аля̄ аль-Джаля̄ль. Т. 1–2. Стамбул: Дāр а̣т-Ṭиба‘ä аль-‘āмирä, 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-Мавāкыф [Комментарии к «Мавакыф» (аль-Иджи)]. Т. 1–8 / Ред. М.‘У ад-Димйāṭы. Бейрут: Дāр аль-Кутуб аль-‘ильмиййä; 1998. (На араб. яз.)
122. аль-Джурджани. Му‘джам ат-та‘рīфāт [Словарь терминов] / Ред. М. Ṣ. аль-Миншāвī. Каир: Дāр аль-Фаḍыла̄, 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-Футӯ̣ āт 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 ас̱-С̱ақāфä ад-дӣнийя, 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[a]. Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля» (Тафсир Ма-ба‘д ат-таби‘а): 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 а̣т-т̣абī‘ä [(Краткий комментарий к) «Метафизике» (Аристотеля)] // Раса’иль Ибн-Рушд [Трактаты Ибн-Рушда; с отдельной нумерацией]. Хайдарабад: Дā’ират аль-Ма‘āриф ан-низāмийя, 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-’адилля́ фī ‘аḳа’ид аль-милля́ / 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. Талḫӣṣ китāб аль-Маḳӯля́т [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 муфāраḳа́т 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-Макӯля́т ’Аристӯ [Большой комментарий к «Категориям» Аристотеля] / Ред. ‘А. Ḥ. аль-Джāбирī. Дамаск: Дāр ат-Таквӣн, 2010. 653 с. (На араб. яз.)

152. Ибн-Таймиййа. Рисāля̄ фӣ ма‘на̄ каўн 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 Хайе ибн Йакзане // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). Мусульманская философия: фальсафа. Антология. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 460–543].
154. Ибн-Хальдун. Муқаддимā [Пролегомены] / Ред. Х̲. 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-Мавāқыф фӣ ‘ильм аль-каля̄м [Трактаты по науке калама]. Бейрут: ‘Ā̄лям аль-кутуб, б. г. 430+24 с. (На араб. яз.)
167. аль-Исфарайини, Мухаммад. Шарḥ китāб ан-Наджā̄т ли-Ибн-Сӣнā [«Комментарии к книге “Спасение” Ибн-Сины»] / Ред. Х̣. Н. ’Иṣфахāнӣ.

Тегеран: ’Аджуман-и ’ас̱ар ва-мафах̱ир-и фархангӣ, 2004. 576 с. (На араб. яз.)

168. аль-Исфахани, Бахааддин. ‘Аўн ’их̱ван ас̱-с̱афа’ ‘аля фахм китаб аш-Шифа’ [Помощь в понимании «Исцеления»]. Т. 1–3 / Ред. ‘А. ’Уджавӣ. Тегеран: Му’ассасат-и пажухиши-и х̣икмат-и ва-фальсафат-и ’Ирӑн, 2015. 661 с.; 533 с.; 394 с. (На араб. яз.)
169. [аль-Кинди]. Расӑ’иль аль-Киндӣ аль-фальсафиййа [Философские трактаты аль-Кинди]. Т. 1–2 / Ред. М.‘А. ’Абӯ-Рӣдах. Каир: Дӑр 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‘инийӑт ли-кашф ’анвӑр аль-к̣удсийӑт [Сорок (трактатов) в раскрытие светов сакральных (вещей)] / Ред. Н. Х̣абӣбӣ. Тегеран: Мирӑс̱-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. Бурхӑн ас̱-сыддыкӣн [Доказательство праведников]. Бейрут – Касабланка: аль-Марказ ас-с̱ак̣афӣ аль-‘арабӣ, 2001. 396 с. (На араб. яз.)
178. [Малик]. Муватта’ аль-’имам Малик [Свод (хадисов) Малика]. Ред. М. Ф. ‘Абдальбӑк̣ӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Бейрут: Дӑр ’их̣йа’ ат-турӑс̱ аль-‘арабӣ, 1985. 1064 с. (На араб. яз.)
179. аль-Марджани Ш. Китаб аль-х̣икмӓ аль-бӑлигӓ аль-джаниййа фӣ шарх̣ аль-‘ак̣а’ид аль-х̣анафиййа [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 ‘аля̈ ал-Джаля̈ль // аль-Марджани Ш. Сочинения. Т. 1. Стамбул: Дāр ат̲-тибā‘ä аль-‘Āмирä, 1317 / [1900]. С. 4–301. (На араб. яз.)

181. Марджани Ш. Ḥаḳḳ ал-байāн ва-т-таṣвīр ли-мас’аля̈т̄ ḫудӯс̲ ‘ālям 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-’иля̈хī ‘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-’Иля̈хиййāт мин китāб аш-Шифā’ [Комментарии к «Теологии» из книги «Исцеление»] / Ред. Ḥ. Н. ’Иṣфахāнī. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Кунгира-йи бузургдāшт-и муḥаḳḳыḳāн-и Нарāḳы, 2001. 829 с. (На араб. яз.)

184[a]. ан-Наракы, Махди. Шарḥ аль-’Иля̈хиййāт мин китāб аш-Шифā’ / Ред. М. Муḥаḳḳыḳ. 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-Наджā̈т [Комментарии к «Книге спасения»] / Ред. Ḥ. Н. ’Иṣфахāнī. Тегеран: ’Аджуман-и ’āсāр ва-мафāхир-и фархангī, 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-Мабāḥиṯ аль-машриḳыййā [Восточные дискуссии]. Т. 1–2. Хайдарабад: Дā’ират аль-Ма‘āриф ан-низāмиййā, 1343 / [1924]. 680 с.; 532 с. (На араб. яз.)
195. ар-Рази Фахраддин. Муḥаṣṣал ’афкāр аль-мутаḳаддимīн ва-ль-мута’ḫиррīн мин аль-‘улямā’ ва-ль-ḥукамā’ ва-ль-мутакаллимīн [Компендиум мыслей ранних и поздних из числа учёных, философов и мутакаллимов] / Ред. Ṭ.‘А. Са‘д. Каир: Мактабат аль-Куллиййāт аль-’азхариййā, [1978?]. 256 с. (На араб. яз.)
196. ар-Рази Фахраддин. Аль-Маṭāлиб аль-‘āлийā мин аль-‘ильм аль-’илāḫī [«Высшие вопросы теологии»]. Т. 1–9 / Ред. А. Ḫ. ас-Саққā. 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 ’āсāр ва-мафāḫир-и фархангī, 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. Ташйӣд аль-’аркӑн мин ляйса фӣ аль-’имкӑн ’абда‘ мимма̄ кӑн [Возведение основ (изречения) «Невозможно лучше, чем осуществлено»] // аль-Газали. ’Иḥйа̄’ ‘улӯм ад-дӣн [Воскрешение наук о вере]. Т. 5. Алеппо: Да̄р аль-Ва‘й, 1998. С. 471–504. (На араб. яз.)

205. ас-Сухраварди. Аль-Муḳа̄вама̄т [Противоборства] // Маджмӯ‘а-и муṣаннафа̄т-и Шайḫ ’ишра̄ḳ. Т. 1 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишка̄х-и ‘улюм-и ’инса̄нӣ ва-муṭаля‘а̄т-и фархангӣ, 2001. С. 123–192. (На араб. яз.)

206. ас-Сухраварди. Ḥикмат аль-’ишра̄ḳ [Философия озарения] // Маджмӯ‘а-и муṣаннафа̄т-и Шайḫ ’ишра̄ḳ. Т. 2 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишка̄х-и ‘улюм-и ’инса̄нӣ ва-муṭаля‘а̄т-и фархангӣ, 2001. С. 8–260. (На араб. яз.)

207. ас-Сухраварди. Рисӑля̄ фӣ и‘тиḳа̄д аль-ḥукама̄’ [Трактат о кредо философов] // Маджмӯ‘а-и муṣаннафа̄т-и Шайḫ ’ишра̄ḳ. Т. 2 / Ред. H. Corbin. Тегеран: пажухишка̄х-и ‘улюм-и ’инса̄нӣ ва-муṭаля‘а̄т-и фархангӣ, 2001. С. 262–272. (На араб. яз.)

208. ат-Табатбаи М. Х. Бида̄йат аль-ḥикмӑ [Начальный (курс) философии]. Кум: Му’ассасат аль-Ма‘а̄риф аль-’исля̄мийййа, 1997. 244 с. (На араб. яз.)

209. ат-Табатбаи М. Х. Ниха̄йат аль-ḥикмӑ [Заключительный (курс) философии]. Кум: Му’ассасат ан-нашр аль-’исля̄мӣ, 1417 / [1996–1997]. 393 с. (На араб. яз.)

210. ат-Тафтазани. Шарḥ аль-Маḳа̄ṣыд [Комментарии к (авторским) «Трактатам» (по каламу)]. Т. 1–5 / Ред. ‘А. ‘Умайра̄. Бейрут: ‘А̄лям аль-кутуб, 1998. 503 с.; 484 с.; 376 с.; 355 с.; 323 с. (На араб. яз.)

211. ат-Таханави. Кашша̄ф иṣтиля̄ха̄т аль-фунӯн ва-ль-‘улӯм. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Бейрут: Мактабат Любна̄н, 1996. 2134 с. (На араб. яз.)

212. [ат-Тирмизи]. Сунан ат-Тирми<u>з</u>ӣ [Свод (хадисов) ат-Тирмизи] / Ред. М. Н. аль-’Альба̄нӣ. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма‘а̄риф, б. г. 1106 с. (На араб. яз.)

213. ат-Туси, Насыраддин. Талḫӣṣ аль-Муḥаṣṣаль [Компендиум «Муḥаṣṣала» (ар-Рази)]. Ред. Бейрут: Да̄р аль-’Адва̄’, 1985. 550 с. (На араб. яз.)

214. ат-Туси, Насыраддин. Шарḥ аль-’Иша̄ра̄т ва-т-танбӣха̄т [Комментарий к «Указаниям и напоминаниям» (Ибн-Сины)] / Ред. Ḫ. ’А̄мулӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Буста̄н-и китаб, 2007. 1168 с. (На араб. яз.)

214[a]. Шарḥ аль-’Иша̄ра̄т ва-т-танбӣха̄т / Ред. С. Дунйа̄. Т. 1–4. Каир: Да̄р аль-Ма‘ариф, 1983. 518 с.; 430 с.; 331 с.; 176 с. (На араб. яз.)

215. ат-Туси, Аляддин. Таха̄фут аль-фаля̄сифа̄ [Несостоятельность (учений) философов] / Ред. Р. Са‘ада. Бейрут: ад-Да̄р аль-‘А̄лямийййа, 1983. 435 с. (На араб. яз.)

216. Убудиййат А. Ан-Ниẓāм аль-фальсафӣ ли-мадрасаṯ аль-ḥикмä аль-мута‘āлийä [«Философская система трансцендентальной мудрости]. Т. 1–4. Бейрут: Марказ аль-Ḥадарä ли-танмийаṯ аль-фикр аль-’ислāмӣ, 2010. 365 с.; 342 с.; 352 с. ; 500 с (Араб. перевод с перс.)

217. аль-Фараби. Китāб аль-ḥурӯф [Книга букв] / Ред. М. Махдӣ. Бейрут: Дāр аль-Машриқ, 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-Кāс̱ӯликиййä, 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 Қāṯагӯрйāс, ’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 арабо-мусульманская 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 С̱āмистӯс ли-ḥарф аль-Лāм [Комментарий Фемистия к (книге) Лямбда аристотелевской «Метафизики»] // ‘А. Бадавӣ (ред.). ’Арис̱тӯ ‘инда аль-‘араб [Аристотель у арабов]. Эль-Кувейт: Викāляṯ 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-Хāшийа ‘алā аш-Шифā’: аль-’Илāхиййāт [Комментарии к «Исцелению»: теология] / Ред. Ḥ. Н. ’Иṣфахāнӣ.

Кум: Дабӣрхана-и конгора-и ’Āқā Ҳусайн-и Хавансārӣ, 1999. 783 с. (На араб. яз.)

226. Ходжазаде. Тахāфут аль-фалāсифä [Несостоятельность (учений) философов]. Каир: аль-Маṭба‘ä аль-’И‘лāмиййä, 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-’илāхиййä… [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 ’ислāмӣ, 1422 / [2001]. 627 с. (На араб. яз.)
232. аш-Ширази Садраддин. Аль-Ҳикмä аль-мута‘āлиййä фӣ аль-’асфāр аль-‘ақлиййä аль-арба‘ä [Трансцендентная мудрость о четырех интеллектных путешествиях]. Т. 1–9. Бейрут: Дāр ’иḥйā’ ат-турāс аль-‘арабӣ, 1990. (На араб. яз.)
233. аш-Ширази Садраддин. Шарҳ ва-та‘лӣқāх-и Садр аль-Мута’ллихӣн бар ’Илāхиййāт-и Шифā-и [Глоссы на «Теологию» (авиценновской книги) «Исцеление»]. Ред. Н. Ҳабӣбӣ. Т. 1–2 (сквозная нумерация) Тегеран: Интишāрāт-и Бунйāд-и Ҳикмат-и ’Ислāмӣ-и Ṣадрā, 1382 / [2003]. 1241 с. (На араб. яз.)
234. аш-Ширази Садраддин. Давāбиṭ аль-ма‘рифä аль-мусаммат Шарҳ аль-Хидāйä аль-’асӣрийä [(Книга) Нормы знания, известная как Комментарий к «Руководству ’Асӣр(аддӣн аль-’Абхарӣ)»]. Т. 1–2 / Ред. ’А. ‘А. ас-Сāиḥ, Т. ‘А. Вахбä. Каир: Мактабат ас-Сақāфä ад-дӣнийä, 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 II

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. 37,5. Уч.-изд. л. 26. Заказ №3850

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 IOS RAS 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