

Philosophy of Religion and Religious Studies

Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13+297.1

ВАК 09.00.14

«Указания и напоминания»

[Раздел по метафизике]

Ибн-Сина (Авиценна)

Перевод с арабского, предисловие и комментарии **Т. Ибрагима** (Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, nataufik@mail.ru), **Н. В. Ефремовой** (Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, salamnat@mail.ru)

Аннотация: в настоящей публикации предлагается перевод первой главы из раздела по метафизике/теологии книги «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*) крупнейшего мусульманского философа Ибн-Сины (Авиценны), служащей своего рода последней редакцией его философско-богословского учения. В данной главе излагается авиценновское различие «сущности» и «существования», его деление сущего на «возможное» и «необходимое», разработано оригинальное обоснование бытия Бога – «доказательство праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*).

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбиҳат»; возможное; восточный перипатетизм; доказательства бытия Бога; Ибн-Сина (Авиценна), метафизика; мусульманская философия, необходимое; существование; сущность; «Указания и напоминания»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.

Al-Isharat wa-t-tanbihat

[on metaphysics]

Ibn-Sina (Avicenna)

Transl., foreword and comm. by **Tawfik Ibrahim** (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, nataufik@mail.ru), **Natalia Efremova** (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, salamnat@mail.ru)

Abstract: the article comprises a translation into Russian of the first chapter from the section on metaphysics / theology from the treatise *al-Isharat wat-tanbihat* (*Remarks and Admonitions*) by the most eminent Islamic philosopher Abu Ali b. Sina (Avicenna) (d. 1037 AD). This chapter comprises the Avicenna's expression of his theological and philosophical teaching. In the books is offered Avicenna's distinction between the essence and existence, the subdivision of the essence into the "possible" and "necessary". The text also contains the Avicenna's proof of the existence of God, which is called the proof of the veracious (*burhan as-saddiqin*).



Keywords: “al-Isharat wa-t-tanbihat”; essence and existence; existence of Good, proof of; falsafa; Ibn-Sina (Avicenna); metaphysics; necessity, category of; philosophy, Islamic; possibility, category of

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). “Al-Isharat wa-t-tanbihat” [on metaphysics] (Trans., comm. by T. Ibrahim, V. N. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.

Предисловие к переводу

1. Книга «Указания и напоминания» [1] принадлежит перу Ибн-Сины (Авиценны, лат. Avicenna; 980–1037)¹, крупнейшего философа ислама, придавшего фальсафе² её классический вид. В его творчестве аристотелизм был реформирован не только в смысле обогащения многими новыми собственно философскими идеями, но также – что самое главное – в аспекте его соединения с исламской доктриной.

Результатом такой реформы явился фундаментальный труд «Исцеление» (*аш-Шифа'*) – двадцатидвухтомная энциклопедия, до сих пор самая большая по объёму философская книга, написанная одним автором. Этот труд примечателен ещё и тем, что в нём впервые было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. Более того, именно благодаря такой систематизации аристотелизм на латинском Западе снискал впоследствии столь большой успех.

Ибн-Сина составлял и относительно краткие философские «суммы», в том числе сокращённую версию означенного труда, известную как «Спасение» (*ан-Наджат*) [3], а также предлагаемую вниманию читателя книгу «Указания и напоминания». Являясь одним из последних сочинений философа, если не самым последним, данная книга служит своего рода итогом его интеллектуального поиска.

Как сказал Ибн-Сина в заключении к книге, изложенные здесь мысли ориентированы на узкий круг читателей – узкий даже в отношении философов, которые представляют образованную элиту [1, с. 395]. Об этом он пишет и в одном из своих писем, подчёркивая, что с «Указаниями и напоминаниями» подобает ознакомить только людей из самого близкого ему окружения, таких как его ученик Ибн-Зайля [4, с. 38].

Призывая оберегать данное сочинение от диких (*хамадж*) и заблудших (*мульхида*) из числа философствующих (*мутафальсифа*) [1, с. 395], автор «Указаний и напоминаний» не уточняет, кого он имеет в виду. Но, скорее всего, именно о таковых речь идёт в начале «Логики восточных» (*Мантык аль-машрикыййн*), где упоминаются «простолоудины» (*аммий-йун*) среди философствующих, которые увлечены перипатетиками (*машша'ун*), полагая, что только их Бог осенил милостью Своей и исключи-

¹ О его жизни и творчестве см.: [2].

² Эллинизирующая, или аристотелизирующая, философия ислама, известная также как восточный/мусульманский/арабоязычный перипатетизм.



тельно их Он наставил на верный путь. Этих аристотеликов философ упрекает в догматизме и эпигонстве, сравнивая их с представителями ханбалитской школы мусульманского богословия, известными своим буквалистско-традиционалистским ригоризмом: «глубокое рассмотрение они считают ересью (*бид'а*), а отход от распространённого [мнения] – заблуждением (*далала*)» [5, с. 2–3].

Таких представителей «массы» среди философов-перипатетиков он отсылает к «Исцелению», в котором изложено потребное для них и даже больше [5, с. 4]. Сам Ибн-Сина находит перипатетизм наиболее правильным течением философской мысли, относясь к Аристотелю с пиететом, но вместе с тем ему чужд любой догматизм. И эта интенция ярче всего проявляется в «Указаниях и напоминаниях».

С желанием оградить свою книгу от «простолюдинов» отчасти связан нарочно усложнённый её стиль, изобилующий эллиптическими выражениями. Бросается в глаза и явная (в целом не характерная для него) страсть автора, особенно в последних главах, к рифмованной прозе и другим риторическим изыщностям, которые порой не поддаются адекватному переводу.

2. Авиценновское сочинение состоит из двух разделов, каждый имеет свою нумерацию глав. Первый посвящён логике (в 10 главах), второй (также в 10 главах) – натурфилософии (главы 1–3) и метафизике (главы 4–10). Иногда последние три главы – «Блаженство» (*аль-бахджа ва-са'ада*), «Стадии гносиса» (*макамат аль-'арифин*) и «Таинства чудес» (*асрар аль-айат*) выделяют как «теософические» (или «суфийские», «гностические», «мистические»).

Главы первого раздела обозначены как *нахдж* (мн. ч. *анхадж*; словарное значение: путь, метод, способ), второго – как *намат* (мн. ч. *анмат*; словарное значение: манера, способ, образец). В своем комментарии к данному сочинению Фахраддин ар-Рази (ум. 1209) пишет, что первоначальный смысл термина *нахдж* – это явный путь (*тарик вадих*), а *намат* – разновидность ковров (*бусут*); первое обозначение отражает тот факт, что через логику продвигаются к прочим наукам, тогда как второе указывает на разделы натурфилософии и метафизики как самоцели [6, с. 3; см. также: 7, с. 2].

В свою очередь, главы подразделены на множество небольших пунктов, чаще всего обозначенных как «указания» (ед. ч. *ишара*) или «напоминания» (ед. ч. *танбих*), отсюда и название сочинения. По замечанию того же ар-Рази [6, с. 104], с которым, видимо, соглашается и комментатор Насыраддин ат-Тусы (ум. 1274) [8, т. 1, с. 200], из содержания можно заключить, что рассуждение с легко усваиваемым выводом, т. е. таким, который латентно находится в уме и для своей актуализации требует лишь своего рода напоминания (*тазкир*) о нём, Ибн-Сина называет «напоминанием», а более сложное рассуждение – «указанием».



В близком к термину *танбих* смысле философ использует обозначения *тазкир* и *тазкира*. Название типа «Заблуждение (*вахм*; мн. ч. *аухам*) и указание» подразумевает критику мнения, ошибочного с его точки зрения, или ответ на возможное возражение.

Помимо упомянутых употребляются также такие названия, как «разъяснение» (*табсира*), «объяснение» (*шарх*), «вывод» (*тахсыл*), «извлечение» (*фа'ида*), «дополнение» (*такмиля*), «прибавление» (*тат-мим*), «заклучение» (*тазниб*), «извещение» (*хикайа*), «замечание (*нукта*)», «наставление» (*хидайа*) и «совет» (*насиха*).

3. Первую главу раздела по натурфилософии/физике («науке о природе» – *ильм ат-таби'а*)³ Ибн-Сина посвящает вопросу о «субстанциализации тел» (*таджаухур аль-аджсам*) [1, с. 189–209]. Здесь критикуется атомистическое учение, которого придерживались некоторые античные мыслители (Демокрит, Лукреций, Эпикур) и многие мусульманские богословы-мутакаллимы. Одновременно обосновывается традиционный для аристотелевской традиции гилеморфизм – тезис о сложении физических тел из материи (греч. *ύλη*, араб. *хайуля*, *мадда*) и формы (греч. *μορφή*, араб. *сура*). Специфичным для авиценновской натурфилософии является концепция о «деятельном разуме» (или «активном интеллекте»; *аль-акль аль-фа'аль*), который управляет подлунной сферой, «миром возникновения и уничтожения» и от которого физические тела получают свои материальные, индивидуальные формы, а человеческие разумы – имматериальные, интеллигибельные (*ма'куля*) формы/понятия, вследствие чего этот космический разум называется также «дарителем форм» (*вахиб ас-сувар*).

В следующей главе, носящей название «Направления (*джихат*) и их первые и вторые тела» [1, с. 213–229], рассматриваются свойства физических тел. Вслед за Аристотелем, но с обусловленным учением о «деятельном разуме» модификациями, Ибн-Сина рассуждает о четырёх первоэлементах (воде, воздухе, земле и огне), из комбинации которых образуются прочие тела подлунного мира – минералов, растений, животных и людей.

Вопросам психологии и ноэтики, которые философ обычно включает в натурфилософию, в «Указаниях и напоминаниях» посвящена третья глава – «Душа земная и небесная» [1, с. 233–260]. Как и Аристотель, Ибн-Сина различает растительную душу (с её тремя силами – питания, роста и размножения), животную (с двумя силами – двигательной и воспринимающей) и человеческую, или разумную (*натыка*), наделяя животную душу также силами растительной души, а человеческую – силами как растительной, так и животной. И, подобно Аристотелю, воспринимающую

³ В других авиценновских сочинениях используются также обозначения «естественная наука» (*аль-ильм ат-таби'у*), «естественные [дисциплины]» (*ат-таби'иййат*).



щую силу он связывает с пятью органами чувств – зрением, слухом, обонянием, вкусом и осязанием. Но наряду с этими пятью «внешними чувствами» философ говорит о пяти «внутренних чувствах» (араб. *хавасс батына*; лат. *sensus interiores*): общем чувстве, представлении, воображении, эстимации и памяти.

«Общее чувство» (*аль-хисс аль-муштарак*) аккумулирует в одно целое данные, поступающие из внешних чувств, каждое из которых способно отражать лишь отдельное свойство предмета. «Представление» (*аль-мусаввира, аль-хайаль*) сохраняет полученные чувственные образы предметов, удерживая их и после исчезновения этих предметов из поля действия внешних чувств. «Воображение» (*аль-мутахаййля*) способно сочетать имеющиеся образы, создавая ирреальные комбинации, например рогатого коня. «Эстимация» (*аль-вахм*) такова, что в чувственных образах она может постичь нечувственные «понятия» (ед. *ма'на*): к примеру, овца постигает «вражду»⁴ в волке. «Память» (*аз-закира*) служит хранилищем для означенных понятий.

Заметим, что иногда у Ибн-Сины *вахм* фигурирует и в более общем смысле, включая воображение. Само же обозначение «эстимация», или «эстимативная сила», восходит к латинскому термину *aestimatio* (суждение, оценка), которым в переводах авиценновских сочинений передавалось арабское *вахм*.

В собственно человеческой душе философ выделяет три ступени потенции: материальный (*хайуляни*), умеющий (*би-ль-маляка*) и актуальный (*би-ль-фи'ль*) разум (ед. ч. *'акль*). В «Исцелении» эти три ступени сравниваются со способностью к письму (1) у младенца, (2) у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом, и (3) у искусного писца. На второй ступени у теоретической силы уже имеются первые интеллигибелии (к примеру, принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «целое больше части»), на третьей она располагает и последующими, приобретёнными интеллигибелиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально она этого не делает.

Когда теоретическая сила актуально созерцает таковые, осознавая и сам факт их умопостижения, то это будет «приобретённый» (*муста-фад*) разум. Сами интеллигибелии этот разум получает при соединении с упомянутым выше управителем подлунного мира – «деятельным разумом» [9, с. 333–335]. Особую разновидность умеющего разума составляет «святой разум» (*'акль кудси*), т. е. сильная интуиция, позволяющая соединиться с деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления [9, с. 379–381].

⁴ В отличие от образов, таких как цвета или фигуры, эти понятия сами по себе не являются материальными/чувственными, но ещё не вполне абстрактны, ибо сохраняют связь с индивидами: воспринимается не вражда как таковая, а вражда конкретно волка.



Эта присущая пророкам потенция в «Указаниях и напоминаниях» обозначена просто как «святая сила» (*кувва кудсиййа*). И здесь соотношение между различными степенями разума иллюстрируется с помощью метафоры из коранического «стиха о свете»: «Бог есть свет небес и земли; | Его свет – точно/словно ниша; | В ней – светильник; | Светильник – в стекле; | Стекло – точно жемчужная звезда; | Зажигается сей от древа благословенного – | Маслины, ни восточной, ни западной; | Масло её готово воспламениться, | Хотя бы оно и не коснулся огонь; | Свет на свете!» (24:35). По Ибн-Сине, «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» – умеющий разум; «светильник» – приобретённый 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 [1, с. 242–243].

4. Раздел по метафизике открывается главой о причинах бытия, точнее о Первопричине сущих: Бытийно-необходимом само по себе (или Бытийно-Самонеобходимое; араб. *ваджиб аль-вуджуд би-зати-х*; сокр. *ваджиб аль-вуджуд*/Бытийно-необходимое или просто *аль-ваджиб*/Необходимое), Боге (на языке религии). Помимо собственно доказательства бытия такого Первоначала здесь обосновываются некоторые Его свойства, прежде всего единство, что обычно считается необходимым дополнением такого доказательства.

При этом «единство» (*вахда*) понимается в смысле отсутствия всякой множественности (*касра*): как внешней, количественной (*каммиййа*), так и внутренней, качественной (*кайфиййа*), или ментальной (*ма'навиййа*). В первом случае речь идёт о нумерическом единстве, отсутствии «равного, подобного» (*надд, мисль, назыр, шабих*), к которому представители фальсафы обычно добавляют и отсутствие «противоположного» (*дыдд*). Второй аспект единства выражает простоту (*басата*), свободу от всякой составленности. А в фальсафе такая составленность сводится к пяти типам: (1) из материи (*мадда*) и формы (*сура*); (2) из рода (*джинс*) и вида (*нау*); (3) из сущности (*махиййа*) и существования (*вуджуд*); (4) из субстанции (*джаухар*) и акциденций (ед. ч. *'арад*); (5) из самости (*зат*) и атрибутов (ед. ч. *сыфа*).

Следует отметить, что знаменитое аристотелевское доказательство бытия Бога заключает о Нём как о причине движения (недвижном перво двигателе), причём это доказательство изложено им в сочинении «Физика», а не в «Метафизике» [см.: 10, с. 44–49]. В своем комментарии к XII книге «Метафизики» Ибн-Сина замечает, что раз Бог выступает причиной бытия, то доказательство Его существования не дело физики, которая изучает природные тела в аспекте их движения и изменения, а метафизики, которая исследует бытие как бытие, его высшие, неизменные причины [11, с. 23].



В разделе по метафизике из энциклопедии «Исцеление» существование Бытийно-необходимого обосновывается исходя из понятия «причины» (*'илля*). Вслед за Аристотелем он различает четыре разряда причин: материальную (*маддиййа*), формальную (*суриййа*), действующую, или производящую (*фа'илиййа*); целевую, или конечную (*га'иййа*, *тамамиййа*), – к примеру, для дома таковыми служат соответственно глина, образ, строитель и кров. Бытие же Бога следует из необходимой конечности каузального/причинного ряда при любом разряде [12, с. 443–451]. Заметим, что само доказательство конечности причинного ряда фигурирует в аристотелевской «Метафизике» [13, с. 95–97], но здесь оно никак не связано с вопросом об установлении бытия Перводвигателя/Бога.

Иного рода обоснование бытия Бога Ибн-Сина выдвигает в «Спасении» и особенно в «Указаниях и напоминаниях». Оно исходит из введённого философом как фундаментального для метафизики тезиса о различении «сущности» и «существования». Соответственно этому тезису сущие делятся на «возможное» (*мумкин*), у которого сущность не предполагает его существования, и на «необходимое» (*вад-жиб*), чьей сущности непременно сопутствует бытие. Цепь возможных вещей, бытие каждой из которых обусловлено другой, не может простираться до бесконечности, но должна остановиться на чем-то бытийно-необходимом.

Данное рассуждение, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского (1225–1274) воспроизведённое в качестве третьего из пяти «путей» доказательства существования Бога [14, с. 25], обычно обозначается как доказательство «от понятий “возможное” – “необходимое”» или «от возможного/контингентного». Вслед за замечанием Ибн-Сины⁵, в мусульманской культуре оно часто называется «доказательством праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*). Имеется несколько его модификаций, наиболее известной из которых является версия, выдвинутая Садррадином аш-Ширази (Мулла Садра, ум. 1640) [15, с. 13–26; 16].

* * *

Перевод сделан по изданию М. Аз-Зари'и [1]⁶. В примечаниях к переводу широко используется комментарий ат-Тусы [7; 8]⁷, толкование которого считается наиболее адекватным.

⁵ См. примечание 110 и соответствующий основной текст.

⁶ Имеется русский перевод (под названием «Указания и наставления»), выполненный М. Диноршоевым и Н. Рахматуллаевым [17].

⁷ По первому изданию цитируются комментарий к разделу по логике, по второму – к разделам по физике и метафизике.



Глава четвертая

Бытие и его причины⁸

[1. Несостоятельность сведения сущего к чувственному; нечувственное бытие Начала бытия]

[1] Напоминание: [первое обоснование несостоятельности]

Воображению⁹ (*вахм*)¹⁰ людей может представиться, будто сущее (*мауджуд*) – это чувственное (*махсус*), будто нельзя полагать бытие вещи, чья субстанция (*джаухар*)¹¹ не доступна чувству (*хисс*), будто не имеет доли бытия та вещь, которая не специфицируется определённым местом (*айн*) и положением (*вад*)¹² – или сама по себе, наподобие тела, или по причине того, в чём она пребывает, как в случае с модусами (*аху-аль*) тела. Но если ты вступишь в сами чувственные [предметы], ты поймёшь несостоятельность такого утверждения.

Ведь и ты, и всякий заслуживающий обращения к себе знаете, что эти чувственные [предметы] могут называться одним именем не чисто омонимически, а в силу обладания единым понятием (*ма'на*). Вы же не сомневаетесь, например, что наименование «человек» прилагается к Зайду и Амру¹³ согласно одному и тому же сущему [вне ума] понятию. И это сущее понятие может быть или чувственно постижимым, или нет. Если оно недоступно чувствам, то таким рассмотрением из чувственного выводится [наличие] чего-то нечувственного, что ещё более странно¹⁴. А если это понятие является чувственно воспринимаемым, то оно непременно обладает определённым положением, местом, величиной и качеством, иначе оно недоступно ни чувствам, ни воображению, поскольку всякое чувственное или воображаемое обязательно специфицируется чем-то из этих модусов. Но коли данное понятие оказывается таковым, то оно уже неприменимо к тому, что не обладает данным модусом, а значит, не прилагается ко многим [людям], различающимся по этому модусу¹⁵.

⁸ «Бытие» – араб. *вуджуд*; «причина» – *‘илля*.

⁹ В некоторых рукописях вначале фигурирует: «Знай, что...».

¹⁰ В широком смысле слова, т. е. включая эстимативную силу.

¹¹ В смысле самости (*зат*); Ибн-Сина говорит здесь о субстанции/самости, поскольку оппоненты не допускают наличия вещи, которая была бы чувственно воспринимаемой в аспекте её действий (ед. ч. *фи'ль*), но не в аспекте её самости [7, т. 1, с. 541].

¹² Термином *айн* передаётся «где» (например, на рынке) как одна из десяти аристотелевских категорий; «положение» также представляет собой одну из этих категорий (например, сидящий, стоящий).

¹³ *Зайд* и *Амр* – абстрактные персонажи, ср. Иван и Петров в русском языке.

¹⁴ Нежели полагание сущего, которое не чувственно.

¹⁵ А это противоречит предположению об одинаковой приложимости данного понятия к соответствующим вещам.



Стало быть, «человек» как единая сущность (*вахид аль-хакыка*), «человек», взятый в аспекте своей подлинной (*аслиййа*) сущности, по которой не различается множество [людей]¹⁶, не есть нечто чувственное, а чисто умопостигаемое¹⁷. И так обстоит дело со всякой универсалией (*кулли*)¹⁸.

[2] Заблуждение и напоминание: [ответ на одно возражение]

Кто-то может сказать: человек, например, потому есть человек, что у него имеются органы – рука, глаз, бровь и тому подобное; но в этом аспекте он – чувственное¹⁹.

Внимание такового мы обращаем на следующее: по отношению к каждому универсальному из упомянутых или не упомянутых тобой органов дело обстоит точно так же, как по отношению к самому человеку²⁰.

[3] Напоминание: [второе обоснование несостоятельности]

Если бы всякое сущее подпадало под чувство или воображение (*вахм*), то само чувство или воображение подпадало бы под чувство или воображение. Да и разум, который есть подлинный судья, подпадал бы под воображение²¹.

Кроме этих принципов, [мы находим, что] ни любовь, ни стыд, ни боязнь, ни гнев, ни хитрость, ни трусость не подпадают под чувство и воображение, [хотя] они и принадлежат к связям чувственных вещей²². Что тогда сказать о сущих, самости которых возвышаются над ступенью чувственных [вещей] и их связей?!

¹⁶ Человек как единая сущность (*хакыка*) есть нечто иное, нежели единый человек (*аль-инсан аль-вахид*), ибо первое понятие указывает на человека как единую природу (*таби'а*), а не в качестве животного, или разумного, или единого и т. п.; второе же понятие указывает на человека в сочетании с единством; поэтому в первом понятии могут соучаствовать многие люди, а во втором – нет [7, т. 1, с. 542–543].

¹⁷ Т. е. существует вне ума, но постигается только умом.

¹⁸ Точнее: со всякой «естественной» (*таби'у*) универсалией. Таковая обозначает природу/сущность, но взятую саму по себе, в отличие и от «логической» (*мантыкы*) универсалии, т. е. универсалии, взятой в аспекте одинаковой приложимости ко многим индивидам, и от «интеллектной/ментальной» (*'акли*) универсалии, когда соединяются вместе оба предыдущих аспекта. Вторая и третья разновидность универсалии существуют только в уме, первая же существует и вовне [18, с. 65–69; 19, с. 195–212].

¹⁹ Смысл возражения состоит в следующем: ваше [понятие] об умопостигаемом человеке предполагает абстрагирование его от положения и качества. Но человек может мыслиться только имеющим органы, у которых разная величина и положение, как мы его обычно воображаем и чувствуем [7, т. 1, с. 544].

²⁰ Т. е. каждый универсальный орган также представляет собой нечувственную, умопостигаемую природу.

²¹ Ни чувство, ни воображение не постигаются ни чувством, ни воображением. Под воображение, и тем более под чувство, не подпадает разум, который различает чувство и чувствуемое, воображение и воображаемое [7, т. 1, с. 545].

²² Такие [универсальные] природы не доступны ни чувству, ни воображению; воображение же (эстимативная сила) постигает только их индивиды (ед. ч. *шахс*).



[4] Заключение: [Первоначало тем более должно быть нечувственным]
Всякое сущее (*хакк*)²³ таково, что со стороны своей самостной сущности (*хакыка затиййа*)²⁴, делающей его [таким] сущим, оно есть [нечто] общее (*муттафик*)²⁵, которое едино (*вахид*) и на которое невозможно указать [как на «вот это»]²⁶. Каким тогда должно быть То, от Коего всякое сущее (*хакк*) получает свое бытие (*вуджуд*)!

[2. Четыре причины]

[5] Напоминание: [причины сущности и причины бытия]

Вещь (*шай'*) бывает причинённой (*ма'люль*) либо в аспекте своей сущности (*махиййа, хакыка*), либо в своём бытии (*вуджуд*). Ты можешь представить себе это на примере треугольника²⁷: его сущность (*хакыка*) связана с плоскостью и с образующей его стороны линией, которые оба конституируют²⁸ его как треугольник, как имеющий сущность треугольности, словно служа для него материальной (*маддиййа*) и формальной (*суриййа*) причинами (*'илля*)²⁹.

Что же касается его бытия, то оно может зависеть от другой причины, нежели той, что конституирует его треугольность и служит частью его определения (*хадд*)³⁰. Такова производящая/действующая (*фа'улиййа*) или конечная/целевая (*га'иййа*) причина, которая [фактически] выступает действующей причиной для причинности³¹, производящей причины³².

[6] Напоминание: [различие между сущностью и существованием]

Знай, что ты сможешь постичь понятие (*ма'на*) треугольника, но останешься в сомнении, описывается ли он бытием (*вуджуд*) в качестве

²³ Сущее вне ума (в качестве конкретно сущего), рассматриваемое как имеющее сущность (*хакыка*).

²⁴ Сущности, отвлечённой от внешних, индивидуальных и привходящих признаков.

²⁵ Между индивидуальными сущими, имеющими данную сущность.

²⁶ Т. е. не поддаётся чувству или воображению.

²⁷ В арабском языке треугольник обозначается как мусалляс («тройной»), под которым подразумеваются не три угла, а три стороны.

²⁸ Глагол *кавама*; отсюда *кывам* («конституция») и *мукаввим* («конституент»).

²⁹ Оговорка «словно» связана с тем, что треугольник не имеет ни материи, ни формы, ибо он – количество (*камм*). А материя и форма бывают только у составных тел [7, т. 1, с. 550].

³⁰ Здесь слово *хадд*, под которым Ибн-Сина обычно понимает сущностное определение, дефиницию (см. примечание 93), употреблено в смысле просто «понятие».

³¹ Араб. *'иллиййа*; т. е. для выступления в качестве причины.

³² Целевая причина порождает не само существование причинённого, а действительность производителя, поэтому она служит действующей причиной по отношению к этой характеристике производителя и целевой причиной по отношению к причинённому [7, т. 1, с. 551].



одного из конкретно сущих (*фи аль-а'йан*)³³ или нет, – он уже представим тобой [как состоящий] из линии и плоскости, вместе с тем он ещё не представляется тебе как сущее среди конкретно сущих³⁴.

[7] Указание: [о производителе и цели как причинах бытия]

Если причина являет к бытию (*муджида*) нечто, имеющее конституирующие сущность причины³⁵, то такова служит причиной для некоторых из таких причин (например, для формы) или для всех них в плане бытия, а также причиной соединения их³⁶.

А целевая причина, т. е. та, ради которой [существует] вещь, служит по своей сущности (*махиййа*) и понятию (*ма'на*) причиной для причинности действующей причины, будучи вместе с тем причинённой ею в плане своего бытия, ибо действующая причина представляет собой определённую причину бытия причины целевой (если последняя принадлежит к числу целей, которые возникают актуально), но не причину её причинности или понятия³⁷.

³³ Выражение *фи аль-а'йан* буквально означает: «на глазах»; в отличие от *фи аль-азхан/фи ан-нафс* («в умах»/«в душе»); т. е. речь идёт о вещах, существующих вне ума, в качестве конкретных/единичных сущих.

³⁴ У вещи имеются причины, в которых она нуждается для своего конкретного бытия – такие, как производитель и цель; и имеются причины, в которых она нуждается для реализации (*тахаккук*) её самости вне ума и в нём – такие, как материя и форма; поэтому Ибн-Сина упомянул линию и плоскость, схожие с последними двумя факторами [7, т. 1, с. 552].

³⁵ Это причинённое, составленное из материи и формы. У причинённого, которое не имеет ни материи, ни формы, нет причин сущности. Таковое или находится в субстрате, [т. е. является акциденцией], или не находится в таковом, [т. е. является имматериальным]: первое нуждается и в причине, являющей его к бытию, и в субстрате, принимающем его; второе – только в причине, являющей к бытию [7, т. 1, с. 553].

³⁶ Первый случай – это, к примеру, столяр, выступающий причиной для формы кровати, но не его материи; второй случай – это деятельный разум, служащий причиной и формы тела, и его материи. Под «соединением» подразумевается соединение материи и формы [7, т. 1, с. 554].

³⁷ Причинённые делятся на [безпосредственно] сотворённые (*мубда'*) и созданные (*мухдаса*), как будет разъяснено в следующей главе. В первом разряде цель – как по своей сущности, так и по своему бытию – сосуществует вместе с причинённым. Во втором же она по своему бытию выступает последующей относительно причинённого, хотя и первее его по своей сущности. Причина не может быть последующей относительно причинённого, поэтому бытие цели во втором разряде не может быть причиной, но порой в каком-то аспекте выступает причинённым для своего причинённого; причиной здесь служит её сущность, которая первее причинённого, и её причинность состоит в том, чтобы делать производителя актуально производящим; значит, она – причина действительности производителя, а производитель выступает причиной для становления этой сущности сущей. Следовательно, сущность цели выступает причиной для причины своего бытия, но не в абсолютном смысле, а в некоторых аспектах. Поэтому здесь не возникает замкнутого круга. Авиценновская оговорка «если последняя... актуально» сделана для того, чтобы рассуждение могло быть отнесено ко второму разряду [7, т. 1, с. 554–555].



[8] Указание: [Первопричина служит действующей причиной всякого сущего]

Если есть первая причина (*‘илля уля*), то она выступает причиной и для всякого бытия, и для причины сущности (*хакыка*) всякого бытия в [мире] бытия³⁸.

[3. Доказательство существования бытийно-необходимого]

[9] Напоминание: [необходимое, возможное и невозможное]

Всякое сущее (*мауджуд*), взятое само по себе, вне связи с чем-либо другим, или таково, что ему самому по себе обязательно (*йаджиб*) быть, или нет. Если обязательно, то это есть сущее (*аль-хакк*)³⁹ само по себе, бытийно-необходимое (*ваджиб аль-вуджуд*) благодаря самому себе, самосущее (*аль-кай’ум*)⁴⁰.

А если необязательно, то нельзя сказать, что это сущее само по себе невозможно (*мумтани*), раз оно предполагалось сущим.

Да, если к рассмотрению такого сущего самого по себе присоединить такое условие, как отсутствие его причины, то оно становится невозможным. С присоединением же условия о наличии его причины оно становится необходимым. Но коли не присовокупить ни условие о наличии причины, ни об её отсутствии, то ему самому по себе останется третье состояние – возможность (*имкан*), т. е. взятое само по себе таковое будет чем-то, которое и ни необходимо, и ни невозможно.

Значит, всякое сущее есть либо бытийно-необходимое само по себе⁴¹ (*ваджиб аль-вуджуд би-зати-х*), либо бытийно-возможное само по себе (*мумкин аль-вуджуд би-зати-х*).

[10] Указание: [возможное существует только благодаря иной причине]

Вещь, которая сама по себе возможна, не становится сущей благодаря своей самости, ибо по своей самости, поскольку она возможна, эта вещь такова, что её бытие не предпочтительней её небытия. И если одно из этих двух состояний становится предпочтительней, то сие происходит в силу наличия или отсутствия чего-то другого.

Значит, бытие всякого бытийно-возможного обусловлено другим.

³⁸ Первопричина должна служить действующей причиной для всякого причиненного бытия и для всякой материи или формы, служащих причинами реализации (*тахаккук*) любого причиненного, являющегося к бытию. Первопричина не может быть ни формой, ибо таковой должен абсолютно предшествовать производитель; ни материи, ибо производитель первее её – либо абсолютно, либо в плане её становления актуальной материей; ни целью, ибо по бытию она позднее всех остальных причин [7, т. 1, с. 556].

³⁹ Версия: первосущее (*аль-хакк аль-авваль*).

⁴⁰ Это кораническое описание Бога (2:255; 3:2; 20:111) истолковывают также в смысле «перманентный», «опекающий», «промышляющий».

⁴¹ Или: бытийно-самонепосредственное.



[11] Напоминание⁴²: [среди сущих есть самонеобходимое]⁴³

Цепь таких бытийно-возможных не может образовывать бесконечную регрессию, в которой каждый член сам по себе является только возможным⁴⁴. Ибо совокупность этих членов следует им, поэтому и она должна быть не необходимой, становясь необходимой через иное.

Разъясним это подробней.

[12] Объяснение⁴⁵: [совокупность причинённых требует внешней причины]

Всякая совокупность (*джумля*), каждая единица (*вахид*) которой причинена, нуждается в причине, находящейся вне этих членов.

В самом деле, таковая или (1) никак не нуждается в причине, а значит, совокупность необходима, а не возможна, – но как этому быть, если она будет необходимой именно благодаря своим членам?

Или (2.1) совокупность нуждается в причине, каковой служат все её (*би-асриха*) единицы. Тогда она оказывается причинённой для самой себя⁴⁶, ибо та «совокупность» (*джумля*)⁴⁷ и «все» (*куль*) суть одно и то же⁴⁸. Если брать «все» (*куль*) в смысле «каждое» (*куль вахид*), то оно не есть то, благодаря чему совокупность обретёт необходимость⁴⁹.

⁴² В некоторых рукописях отсутствует заглавие.

⁴³ Раз возможное нуждается в чём-то другом, то это другое есть или необходимое, или возможное; если возможное, то тот же вопрос ставится относительно него, – тогда либо (1) оно восходит к необходимому, либо (2) цепочка таких возможных образует круг, либо (3) она уходит в бесконечность. О первой альтернативе автор не упоминает, поскольку это и есть то, что требуется доказать; вторая не рассматривается ввиду очевидности её несостоятельности и ещё по одной причине, о которой будет сказано ниже [в комментариях к параграфу 15] [7, т. 1, с. 560].

⁴⁴ Т. е. цепь должна завершиться бытийно-необходимым.

⁴⁵ Версия: указание.

⁴⁶ Что абсурдно, поскольку вещь не может служить причиной для самой себя.

⁴⁷ Версия: те единицы, совокупность.

⁴⁸ Совокупность (*джумля*) слагается из частей (ед. ч. *джуз*) тремя способами: (1) при соединении частей не возникает ничего помимо самого соединения, как в случае с десяткой, образованной из своих единиц; (2) при таком соединении появляется нечто иное – типа фигуры или положения (*вад*), зависящего от этого соединения, например конфигурация дома, возникающая из соединения стен и крыши; (3) при таком соединении появляется нечто иное – вроде некоторого начала/принципа действия (*мабда' фи'ль*) или некоторой предрасположенности (*исти'дад*), например, смесь (*мизадж*), возникающая при соединении первоэлементов. При первом способе образующееся есть что-то вместе (*ма'а*) с чем-то, и только; при втором – что-то (конфигурация) для чего-то (дома) при (*ма'а*) чём-то (стенах и крыше); при третьем – что-то (смесь) из (мин) чего-то (соединения первоэлементов) при (*ма'а*) чём-то (действии и предрасположенности). В данном случае мы имеем совокупность согласно первому способу, поэтому Ибн-Сина считает единицы, совокупность и «все» одним и тем же [7, т. 1, с. 562–563]. О версии, включающей слово «единицы», см. предыдущее примечание.

⁴⁹ Ибо причина вещи должна предполагать её, тогда как бытие каждого из членов совокупности не предполагает бытие совокупности [7, т. 1, с. 562].



Или (2.2) совокупность нуждается в причине, которая есть некоторая часть её единиц. Но ведь часть единиц не более заслуживает такого статуса, нежели другая, раз каждая из единиц совокупности причинена.

Или (2.3) совокупность нуждается во внешней причине, лежащей вне всех её единиц [что и требуется доказать].

[13] Указание: [внешняя причина выступает причиной каждого из членов совокупности]

Причина всякой совокупности, отличная от любых её единиц, сначала выступает причиной для [каждой из] единиц, и лишь потом причиной для самой совокупности.

Иначе либо [все] единицы не нуждались бы в этой причине, тогда не нуждалась бы в ней и образующаяся из таких единиц совокупность.

Либо некая вещь может оказаться причиной некоторых единиц помимо других. Но таковую нельзя назвать причиной для совокупностей в целом.

[14] Указание: [если совокупность содержит непричинённый член, то он – крайний]

Всякая совокупность, которая сложена из упорядоченных друг за другом причин и причинённых и в которой оказывается непричинённая причина, такова, что эта причина непременно является крайним [членом]⁵⁰. Будь она срединной, то была бы причинённой⁵¹.

[15] Указание⁵²: [вывод о завершении всякой цепи возможных чем-то необходимым]

Из сказанного явствует, что всякая – конечная или бесконечная – цепь, сложенная из причин и причинённых, такова, что если в ней имеется только причинённое, то она нуждается во внешней по отношению к ней причине, каковая, однако, связана с ней как крайняя⁵³. Выяснилось также, что если в этой цепи оказывается нечто непричинённое, то оно служит крайним.

Следовательно, всякая цепь заканчивается бытийно-необходимым самым по себе.

[4) *Его нумерическое единство*]

[16] Указание⁵⁴: [первая посылка доказательства нумерического единства]

⁵⁰ Т. е. является необходимой, а не возможной.

⁵¹ Таково «доказательство от середины и крайностей» (бурхан аль-васат ва-атраф)». См.: [10, с. 37–39].

⁵² Версия: замечание.

⁵³ Отсюда следует, что не может быть круга в цепи возможных: он состоял бы из конечного числа членов, каждый из которых причинён; вот почему автор не остановился [в параграфе 11] на обосновании несостоятельности круга [7, т. 1, с. 567]. См. примечание 43.

⁵⁴ Версия: замечание.



Если есть вещи, которые различаются между собой как конкретные особи (*би-а'йяни-ха*)⁵⁵, но сходятся в чём-то конституирующем (*мукаввим*) их⁵⁶, то: или (1) это общее нечто выступает одним из конкомитантов⁵⁷ (ед. ч. *лязим*) того, в чём они различаются, и у различающихся оказывается один конкомитант. Такое положение не является неприемлемым⁵⁸.

Или (2) то, в чём они различаются, служит конкомитантом того, в чём они сходятся; тогда у одного и того же сущего будут различные, противоположащие (*мутакабиль*) друг другу конкомитанты. Но таковое неприемлемо⁵⁹.

Или (3) то, в чём они сходятся, представляет собой акциденцию, приводящую к тому, в чём они различаются. И таковое не является неприемлемым⁶⁰.

Или (4) то, в чём они различаются, служит акциденцией для того, в чём они сходятся. Это также не является неприемлемым⁶¹.

[17] Указание: [вторая посылка]

Допустимо, чтобы сущность (*махиййа*) вещи служила причиной одного из атрибутов (*сыфа*) этой вещи⁶² и чтобы один из её атрибутов служил причиной для другого ее атрибута – например, дифференция в отношении к собственному⁶³.

⁵⁵ К примеру, этот человек и тот человек; другой тип различения – условное (*у'тиба-ри*), например умопостигающее и умопостигаемое [7, т. 1, с. 568].

⁵⁶ Наподобие человечности для Зайда и Амра; пример акцидентальной общности – бытие для данной субстанции и данной акциденции [7, т. 1, с. 568].

⁵⁷ Непременно сопутствующее.

⁵⁸ Например, «животное» по отношению к говорящему/разумному человеку и бессловесным/неразумным животным.

⁵⁹ Невозможно, например, чтобы животное было одновременно говорящим и бессловесным.

⁶⁰ Таковы, к примеру, конкретная субстанция и конкретная акциденция в плане бытия (т. е. когда мы их называем сущими): бытие выступает конституентом для них в том аспекте, в каком они сущие, но служит акциденцией для их самостей, которые совершенно различны.

⁶¹ Наподобие человечности, прилагаемой к тому и другому человеку: она служит конституентом для них, но акциденцией для индивидуальности, по которой они различаются.

⁶² Такова, например, двоичность, выступающая причиной чётности двойки.

⁶³ Род, вид и дифференция (или видовое отличие; *фасл*) суть самостные, сущностные признаки предмета, в отличие от собственного (или свойства; *хасса*) и общей акциденции (*'арад 'амм*; сокр.: акциденция). Дифференция выделяет вид (например, «разумное») в рамках рода («животное» – в смысле живого существа); собственное (*хасса*) обозначает специфическую для данного вида характеристику (например, «смех», т. е. чувство юмора), общая акциденция – характеристику, который данный вид может разделить с другими (например «движущееся», относящееся не только к человеку).

Ибн-Сина имеет в виду, что разумность, к примеру, выступает причиной для чувства удивления. Также возможно, чтобы одно собственное выступало причиной для другого, например, чувство удивления – для чувства юмора; или одна акциденция – для другой, например, цвет тела служит причиной бытия тела видимым.



Но нельзя, чтобы такой атрибут вещи, как её бытие, был причинённым для сущности, которая [ещё] не существует, или для другого [ещё не сущего] атрибута. Ибо причина предшествует [причинённому] по бытию, а самому бытию ничего не предшествует⁶⁴.

[18] Указание: [собственно доказательство]

Что касается конкретного (*мута'аййин*)⁶⁵ бытийно-необходимого, то или (1) эта его конкретизация (*та'аййун*) обусловлена [только] тем, что оно бытийно-необходимо, – тогда нет иного бытийно-необходимого. Или (2) его конкретизация обусловлена не этим, а другим фактором, – тогда оно причинено.

(2.1) Было бы [понятие] «бытийно-необходимое» конкомитантом его [причинённой иным] конкретизации, [его необходимое] бытие служило бы конкомитантом для иной сущности⁶⁶ или атрибутом [для этой сущности], что нелепо⁶⁷.

(2.2) Было бы таковое⁶⁸ акциденцией [для конкретизации], тем более ему подобало бы быть обусловленным какой-то причиной⁶⁹.

(2.3) А если его⁷⁰ конкретизация является акциденцией для такового, то это [имеет место] по какой-то причине⁷¹.

И [таковое абсурдно ещё потому, что] данная конкретизация привходит к бытийно-необходимому не как к некоей общей (*'амм*) вещи, но частной (*хасс*). Значит, будучи вещью, которая сама по себе не есть ни общая, ни частная, оно специфицировалось бы той самой конкретизацией или же сначала была бы другая конкретизация, благодаря которой оно специфицировалось, после чего в него пришла данная конкретизация. В первом случае, т. е. если бы та [конкретизация] и эта конкретизация составляли единую сущность, то данная причина была бы причиной спецификации (*хусусыййа*) того, что по своей самости должно существовать; а это нелепо. А [во втором случае, т. е.] если бы конкретизация

⁶⁴ Разница между «бытием» и всеми прочими атрибутами в данном отношении состоит в том, что 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 невозможно исхождение «бытия» от чего-либо из них [7, т. 1, с. 570–571].

⁶⁵ Индивидуального.

⁶⁶ Т. е. для этой конкретизации.

⁶⁷ Как то было показано во второй посылке (параграф 17): бытие оказалось бы причинённым для сущности или для какого-то её атрибута.

⁶⁸ Необходимое бытие.

⁶⁹ Ибо привхождение этого бытия к конкретизации предполагает потребность в причине, обуславливающей таковое. Значит, сама конкретизация причинена иным – и потребность в ином умножается [7, т. 1, с. 581].

⁷⁰ Бытийно-необходимого.

⁷¹ Причинено по отношению к тому конкретизирующему фактору.



привходила после какой-то прежней конкретизации⁷², то [это также абсурдно, ибо] в отношении такой предшествующей конкретизации применимо то же рассуждение, что и касательно последующей.

[2.4] Оставшаяся альтернатива⁷³ также несостоятельна⁷⁴.

[19] Извлечение: [если конкретизация служит конкомитантом вида, то он представлен одним индивидом]⁷⁵

Понятно поэтому, что вещи, у которых единое видовое определение (*хадд нау'и*), различаются⁷⁶ по иным причинам (ед. ч. *'илля*). И если у кого-либо из них не окажется той потенции (*кувва*), которая способна принимать воздействие причин, т. е. нет материи (*мадда*), то такая вещь конкретизируется только в том случае, когда природа её вида такова, что ему подобает наличествовать лишь в качестве одной-единственной особи/индивида (*шахс*), ибо в случае предидирования природы вида многим [вещам] конкретизация каждой из них должна быть обусловлена определённой причиной. Иначе не будет, [например], двух чернот как таковых или двух белизн как таковых, поскольку нет различия между ними со стороны субстрата (*мауду'*)⁷⁷ и ему подобного.

[20] Заключение: [бытийно-необходимое может быть только одним]

Из сказанного вытекает, что Бытийно-необходимое едино в аспекте конкретизации Его самости, что [понятие] «бытийно-необходимое» совершенно не сказывается о многом.

⁷² Спецификации.

⁷³ Когда конкретизация выступает конкомитантом для бытийно-необходимого, одновременно будучи причинённой чем-то другим, нежели им.

В оригинале: оставшиеся альтернативы.

⁷⁴ Ибо бытийно-необходимое оказывается причинённым для чего-то другого.

Мы следовали интерпретации ат-Тусы, который выделяет пять альтернатив: (1) конкретизация – конкомитант необходимости бытия; (2.1) необходимость – конкомитант конкретизации; (2.2) необходимость – акциденция конкретизации; (2.3) конкретизация – акциденция необходимости; (2.4) конкретизация – конкомитант акциденции.

Ар-Рази же [6, т. 2, с. 363–364, 369–370] отмечает следующие четыре альтернативы: (а) конкретизация – конкомитант необходимости (текст, соответствующий альтернативе № 1 согласно ат-Тусы); (б) конкретизация – акциденция необходимости (текст альтернативы № 2); (в) необходимость – конкомитант конкретизации (текст альтернативы № 2.1); (г) необходимость – акциденция конкретизации (текст альтернативы № 2.2). Часть же текста, соответствующую альтернативе № 2.3 согласно ат-Тусы, он считает повтором альтернативы (б).

По ар-Рази, три последние альтернативы абсурдны, откуда следует истинность первой. При таком выделении альтернатив, возражает ат-Тусы, излишними будут слова Ибн-Сины о несостоятельности оставшихся альтернатив [7, т. 1, с. 584].

⁷⁵ В нижеследующем параграфе ар-Рази [6, т. 2, с. 372], а вслед за ним и ат-Тусы [7, т. 1, с. 587–588], видит отдельное обоснование того, что «бытийно-необходимое» не может служить видом для различных индивидов, ибо оно нематериально.

⁷⁶ В качестве индивидов.

⁷⁷ Версия: *мауды'* («местопребывание»). Возможно, слово *мауды'* – описка от слова *мауду'*.



[5. Его понятийное единство]

[21] Указание: [Оно – не составное]

Если бы самость Бытийно-необходимого складывалась из двух или многих вещей, то Оно было бы необходимым благодаря им, и одна из таких или все они предшествовали (*кабль*) бы Ему⁷⁸ и служили бы конституентом (*мукаввим*) для Него.

Поэтому Бытийно-необходимое неделимо ни по понятию (*ма'на*), ни по количеству (*камм*)⁷⁹.

[22] Указание: [Его бытие тождественно Его сущности]

Всё, в понятие (*мафхум*) о самости чего не входит бытие так, как мы разъяснили выше⁸⁰, таково, что бытие не служит конституентом для его сущности (*махиййа*)⁸¹. Невозможно также, чтобы бытие выступало конкомитантом его самости, как было разъяснено⁸².

Это [бытие], значит, исходит от чего-то иного⁸³.

[23] Напоминание: [не тело и не связано с телом]

Всё, бытие чего связано (*мута'аллик*) с⁸⁴ чувственным телом, может стать необходимым не само по себе, а благодаря этому телу⁸⁵.

⁷⁸ Вещь может состоять либо из частей, которые все предшествуют составленному (например, элементы по отношению к составленным из них телам), либо из основной части, которая предшествует составному (например, доски по отношению к кровати), и другой части, которая присоединяется позже, дабы вместе образовывать составное (например, форма кровати). Во втором случае бытие последующей части не будет предшествовать бытию кровати.

⁷⁹ Делимость по количеству – это, например, делимость данной воды на несколько вод; по понятию – делимость тела на материю и форму, по сущности (*махиййа*) – делимость вида на род и [видовое] отличие.

⁸⁰ В разделе по логике (1.11). Входящее в понятие о вещи служит или частью её сущности по отношению к сущности, или завершённой (*тамам*) её сущности по отношению к соответствующим индивидам [7, т. 1, с. 593].

⁸¹ Но приводящее к ней извне, акциденция.

⁸² В параграфе 17, где было показано, что бытие не может быть причинено самостью/сущностью такой вещи.

⁸³ Согласно ат-Тусы, этим подразумевается, что бытие входит в понятие самости Бытийно-необходимого, но это не то общее (муштарак) бытие, которое существует только в уме, а частное (хасс) бытие, служащее первопричиной для всех сущих. Поскольку же у Бытийно-необходимого нет частей, то это [частное бытие] тождественно с Его самостью. Поэтому философы и говорят: «Его сущность (*махиййа*) – это и есть Его [специфическое] бытие (*инниййа*)» [7, т. 1, с. 59; 12, с. 453–456].

⁸⁴ Или: зависимо от.

⁸⁵ Вещь, чьё бытие связано с чувственным телом, зависит либо только от него (таковы, например, вторичные совершенства тела, которые причинены им), либо от него и чего-то другого (наподобие прочих телесных акциденций). В первом случае вещь необходимо предполагается одним чувственным телом, во втором – им и чем-то другим.



А всякое чувственное тело множественно и в плане количественной (*каммийа*) делимости, и в плане делимости понятийной (*ма'навийа*) – [например] на материю и форму⁸⁶.

Кроме того, у всякого чувственного тела найдётся другое тело, вместе с которым они принадлежат к единому виду – единому хотя бы по телесности⁸⁷ или по какому-то ещё иному виду⁸⁸.

Поэтому любое чувственное тело и всё связанное⁸⁹ (*мута'аллик*) с таковым – причинено⁹⁰.

[24] Указание: [у Него нет ментальных частей]

Бытийно-необходимое не разделяет с какой-либо вещью её сущность (*махийа*). Ибо у любой сущности, кроме Его сущности, предполагается [только] возможность бытия. Что же касается самого бытия, то оно не является ни сущностью чего-либо, ни частью сущности чего-либо (я подразумеваю вещи, у которых имеется сущность, в понятие коей не входит бытие), но приводящим (*тапу'*) к нему.

Бытийно-необходимое, следовательно, не соучаствует с чем-либо из вещей в родовом или видовом понятии. Поэтому Оно не нуждается, дабы отделяться от них, в дифференции или акцидентальном признаке, но отделимо от них самостью Своей.

[У Него нет определения]

Значит, у Его самости нет дефиниции (*хадд*), так как для неё нет ни рода, ни дифференции.

[25] Заблуждение и напоминание: [выступает ли «субстанция» родом по отношению к Нему]

Можно подумать, будто понятие «сущее вне субстрата» (*аль-мауд-жуд ля-фи мауду'*) охватывает Первое и другие вещи⁹¹ наподобие охвата родом, так что Оно оказывается подчинённым роду «субстанция»⁹².

⁸⁶ Так было доказано, что всякое тело – возможное (*мумкин*).

⁸⁷ В первом случае подразумеваются тела, состоящие из элементов (вода, воздух и т. д.), и небесные тела, вид которых представлен одним индивидом.

⁸⁸ Это второе доказательство того, что тело – возможное [7, т. 1, с. 596].

⁸⁹ В одной версии добавлено: по бытию.

⁹⁰ Значит, Бытийно-необходимое не является телом и не связано с таковым.

⁹¹ Ибн-Сина выделяет пять разрядов субстанции: материю, форму, тело (составленное из материи и формы), душу и разум.

⁹² Об этом более подробно говорится в конце четвёртой главы восьмой книги раздела «Теология/Метафизика» (Иляхийят) в «Исцелении». См.: [12, с. 457–458].



Но это ошибочно. Ведь под [понятием] «сущее вне субстрата», которое служит словно дескрипцией⁹³ для субстанции, подразумевается не актуально сущее, чьё существование вне субстрата: когда [например] познавший, что Зайд сам по себе является субстанцией, сперва познал бы о нём, что он актуально существует и, кроме того, познал бы, каково данное бытие. Нет, это такое понятие, которое прилагается к субстанции словно как описание и в котором видовые субстанции потенциально соучаствуют наподобие их соучастия в роде, а именно – сущность (*махиййа, хаькька*), бытие которой не в субстрате⁹⁴. Такое сказуемое прилагается к Зайду или Амру по их самости⁹⁵, а не по какой-либо причине. Факт же актуального бытия Зайда, которое есть часть его актуального бытия вне субстрата, может быть обусловлен причиной. Что тогда сказать о составленном из этого [факта] и из дополнительного понятия?! Поэтому то, что можно предиктировать Зайду как роду, совершенно не предиктируется Бытийно-необходимому, ибо у Него нет сущности, которой сопутствовал бы данный модус (*хукм*), но необходимое бытие в отношении Него есть словно сущность в отношении другого.

Да будет тебе также известно, что [понятие] «актуально сущее» (*аль-мауджуд би-лт-фи'ль*) не прилагается к известным [десяти] категориям как род, поэтому и при добавлении к нему отрицательного понятия⁹⁶ оно не становится родом для чего-либо. И сущее, поскольку оно является не одним из конституентов сущности, а одним из ее конкомитантов, не станет благодаря нахождению не в субстрате частью конституента, не сделается конституентом. Иначе при добавлении к нему положительного понятия⁹⁷ оно стало бы родом для акциденций, которые суть сущие в субстрате.

[6. У Него нет противоположного или равного]

[26] Напоминание⁹⁸

У широкой публики (*джумхур*) под «противоположным» (*дыдд*) понимается нечто равносильное-препятствующее⁹⁹. Однако всё, кроме

⁹³ Философ различает подлинное, сущностное определение вещи – «дефиницию» (*хадд*), в котором фигурирует ближайший род и дифференция (см. примечание 63), к примеру, «Человек есть разумное животное», и «дескрипцию» (или описание; *расм*), где берётся род (необязательно ближайший) и несамостные признаки, т. е. собственные и акциденции. Оговорка «словно» обусловлена тем, что у субстанций и прочих категорий (количество, качество и остальные из девяти разрядов акциденции) нет более общего рода; так что «бытие»/«сущее» не служит родом для них.

⁹⁴ Т. е. не находится в субстрате.

⁹⁵ А не посредством чего-либо.

⁹⁶ Т. е. характеристики «вне субстрата».

⁹⁷ Т. е. характеристики как находящегося в субстрате.

⁹⁸ Версия: указание.

⁹⁹ Араб. *мусави фи аль-кувва мумани'*.



Первого, – причинено, а причинённое не может равняться необходимому началу. Посему в этом отношении у Первого нет противоположного.

[Учёная] же элита (*хасса*) под «противоположной» вещью подразумевает такую, которая соучаствует вместе с данной вещью в некоем субстрате, чередуясь с ней без совмещения, и которая по своей природе предельно далека от второй¹⁰⁰. Самость же Первого не связана с чем-либо, не говоря уже о субстрате. Стало быть, у Него нет никакого противоположного.

[27] Напоминание

У Первого нет равного/подобия (*надд*)¹⁰¹ или противоположного (*дыдд*)¹⁰².

Не имеет Оно ни рода, ни дифференции, поэтому у Него нет и дефиниции (*хадд*).

На Него нельзя указать (*ишара*), кроме как при чисто интеллектуальном гносисе (*би-сарих аль-'ирфан аль-'акли*)¹⁰³.

[7. Оно – умопостигающее и умопостигаемое]¹⁰⁴

[28] Указание

Самость Первого умопостигаема (*ма'куль аз-зат*) и самостоятельна (*ка'иму-ха*). Будучи самосущим (*каййум*), Оно свободно от связей [с другими] вещами, от материи¹⁰⁵, несовершенств и всего прочего, что присоединяет к Нему дополнительное состояние¹⁰⁶. А как уже известно¹⁰⁷, таковое есть и умопостигающее (*'акыль*) по Своей самости, и умопостигаемое (*ма'куль*) по Своей самости¹⁰⁸.

¹⁰⁰ Например, белизна и чернота.

¹⁰¹ Обозначение *надд* шесть раз встречается в Коране, прилагаясь к языческим божествам, почитаемым как соучастники Богу/Аллаху в божественности (2:22, 165; 14:30; и др.). Это обозначение философ употребляет и в «Исцелении» [12, с. 459], но в сокращённой версии последнего – «Спасении» вместо него присутствует синонимичное *мисль* [3, с. 556], также кораническое: «Нет ничего, подобного (*ка-мисль*) Ему» (42:11).

¹⁰² Слово *дыдд* единожды фигурирует в Коране (19:82), но в несколько ином контексте. Данный термин характерен для фальсафской теологии, но не для каламской.

¹⁰³ Этот интеллектуальный *'ирфан* (гносис) порой обозначают как *шухуд* (свидетельствование).

О других аспектах единства Первого см.: 10, с. 67–68.

¹⁰⁴ О Божьем знании творений будет сказано в седьмой главе.

¹⁰⁵ По разъяснению ат-Тусы [7, т. 1, с. 605], свободно от первоматерии (*аль-хайуля аль-уля*) и последующих существующих [вне ума] материй (*мавадд*), а также от интеллектуальных материй – например существей (*махиййат*).

¹⁰⁶ Т. е. свободно от всех тех приводящих вещей, из-за которых умопостигаемое становится чувственным, воображаемым или эстимативным.

¹⁰⁷ В параграфе 3.19

¹⁰⁸ О Божьем знании творений будет сказано в седьмой главе.



[8. «Доказательство праведных»]

[28] Напоминание

Поразмысли над тем, как при установлении [бытия] (*байан субут*) Первого, Его единства и отрешённости от [акцидентальных] свойств (*сыфат*) мы не нуждались в размышлении над чем-либо, кроме самого бытия. Здесь не потребовалось рассмотрения Его созданий и деяний, хотя оно и даёт некоторое доказательство (*далиль*) о Нём. Но наш подход надёжней и возвышенней: если рассматривать само бытие, то бытие как таковое свидетельствует о Первом, после чего Оно свидетельствует обо всём, что следует за Ним в бытии.

На оба [подхода] указывается в Божьем Писании. «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих» [41:53] – это касательно одних людей¹⁰⁹. И далее сказано: «Разве недостаточно, что Господь есть всему свидетель?!» – это о праведных (*сыддыкын*)¹¹⁰, которые не ищут свидетельства о [Первом], но берут Его в свидетели всему¹¹¹.

Литература

1. Ибн-Сина. *Аль-Ишарат ва-танбихат*. Ред. М. Аз-Зари'и. Кум: Бустан-и китаб; 2002. 448 с. (на араб. яз.).
2. Сагадеев А. В. *Ибн Сина*. 2-е изд. М.: Мысль; 1985. 222 с.
3. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишках Тихран; 1978. 783 с. (на араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аль-Мубахасат*. Кум: Бидар; 1992. 400 с. (на араб. яз.).
5. Ибн-Сина. *Мантык аль-машрикыйн*. Каир: аль-Мактаба ас-саляфиййа; 1910. 83 с. (на араб. яз.).
6. Ар-Рази, Фахраддин; Наджафзада 'А. (ред.). *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2. Тегеран: Анджуман-и асар ва-мафакхир фарханги; 2005. 431, 674 с. (на араб. яз.).
7. Ат-Тусы, Насыраддин; Амули Х. (ред.). *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустан-и китаб; 2007. 1169 с. (на араб. яз.).

¹⁰⁹ Тех, кто в творениях видит свидетельства о Боге.

¹¹⁰ Отсюда наименование данного обоснования как «доказательство праведных» (*бурхан ас-сыддыкын*). В Коране слово *сыддыкун* обозначает «праведных/святых», которые обычно упоминаются после пророков (напр.: 4:69). По ат-Тусы, данный метод – более достоверный (*асдак*) сравнительно с другим, посему приверженцы его описаны как *сыддыкун* [7, т. 1, с. 607–608].

¹¹¹ Как разъясняет ат-Тусы, это доказательство, основанное на анализе бытия как такового (что оно бывает либо возможным, либо необходимым), философ противопоставляет и методу мутакалимов, которые из становления тел и акциденций выводят существование Самонеобходимого, а из рассмотрения свойств творений заключают о Его атрибутах, и методу «натурфилософов» (*хукама' таби'ийун*), которые из движения выводят существование первопричины – неподвижного Двигателя. Авиценновский метод более надёжен, ибо идёт от причины к причинённому, тогда как доказательства мутакалимов и натурфилософов следуют в обратном порядке [7, т. 1, с. 607–608].



8. [ат-Тусы, Насыраддин]. Аль-Ишарат ва-т-танбихат ли-Аби-'Али ибн Сина ма'а шарх Насыраддин ат-Тусы. Ред. С. Дунья. Т. 1–4. Каир: Дар аль-ма'ариф; 1983–1994. 518, 467, 331, 176 с. (на араб. яз.).

9. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.

10. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.

11. Ибн-Сина. Шарх харф ал-лям. В: 'А. Бадави (ред.) *Аристу 'инда аль-'араб. – Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978:22–33.*

12. Ибн-Сина. Исцеление (аш-Шифа'): Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Восточная литература; 2016:438–481.

13. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1976;1:63–367.

14. Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Ч. I. Киев: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК; 2002. 560 с.

15. аш-Ширази, Садраддин. *Аль-Хикма аль-мута'алийа фи аль-асфар аль-'аклийа аль-арба'а*. Т. 6. Бейрут: Дар ихйа ат-турас аль-'араби; 1990. 430 с.

16. аль-Лявати М. Р. *Бурхан ас-сыддыкын*. Бейрут-Касабланка: аль-Маркас ас-сакафи аль-'араби; 2001. 396 с.

17. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980:229–382.

18. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мадхаль*. Каир: Визарат аль-ма'ариф аль-'умумийа; 1952. 159 с.

19. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхиййат*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. 478 с.

References

1. Ibn-Sina. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Qom: *Bustān-i kitāb*; 2002. (In Arabic)
2. Sagadeev A. V. *Ibn-Sina*. 2nd ed. Moscow: Mysl; 1985. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. *An-Naja:t*. Tehran: Daneshga:h-e Tehra:n; 1978. (In Arabic)
4. Ibn-Sina. *Al-Mubāhathāt*. Qom: *Bydār*; 1992. 400 с. (In Arabic)
5. Ibn-Sina. *Mantiq al-mashriqiyyīn*. Cairo: Al-Maktaba as-salafiyya; 1910. (In Arabic)
6. Ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*; 2005;1–2. (In Arabic)
7. At-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Qom: *Bustān-i kitāb*; 2007. (In Arabic)
8. [At-Tūsī, Nasīraddīn]. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt li-Abi-'Alī ibn Sīna ma'a sharh Nasīraddīn at-Tūsī*. Cairo: Dār al-ma'ārif; 1983–1994;1–4. (In Arabic)
9. Ibn-Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)
10. Ibrahim T., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)



11. Ibn-Sina. Sharh harf al-lām. In: 'A. Badawī: (ed.) *Aristū 'inda al-'arab*. Al Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; 1978:22–33. (In Arabic)

12. Ibn-Sina. The Healing (ash-Shifa'). A chapter from the book "Theology" regarding the Existence of God and His Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:438–481. (In Russ.)

13. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1976;1:63–367. (In Russ.)

14. Foma Akvinskii. *Summa theologiae*. Kiev: Nika-Tsentr, Elga; Moscow: Elkor-MK; 2002;1. (In Russ.)

15. As-Shirāzī, Sadraddīn. *Al-Hikma al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliya al-arba'a*. Beirut: Dār ihyā' at-turāth al-'arabī; 1990;6. (In Arabic)

16. Al-lawātī M. R. *Burhān as-siddiqīn*. Beirut-Casablanca: Al-Markaz ath-thaqāfi al-'arabī; 2001. (In Arabic)

17. Ibn-Sina. Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt. In: Ibn-Sina. *Remarks and Admonitions*. Moscow: Nauka; 1980:230–382. (In Russ.)

18. Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Madkhal*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmiyya; 1952. (In Arabic)

19. Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qa-wmī; 1960. (In Arabic)

Информация об авторах

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*

Ефремова Наталья Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*

About the authors

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci (Philos.), Professor, is the Head Research fellow at the Institute of Islamic studies at the Institute of Oriental Studies, a Deputy Chairman (Theology) of the Examining Body at the Higher Examining Council (Ministry of Education and Science, RF), a International Board of Advisors Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies*

Nataliya V. Efremova, Cand. Sci (Philos.), Senior research fellow at the Oriental Philosophy Division of the Institute of Philosophy of the Russian Academy, an Editorial board Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies*