

Philosophy of Religion and Religius Studies

Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116

УДК 09.00.14

Переводы
Translations

Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике].

Часть третья

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова² (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnata@mail.ru

Резюме: в настоящей части продолжающейся публикации представлен перевод шестой главы из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*). Данная глава посвящена происхождению мира от Единого / Бытийно-необходимого. Божье творение описывается как акт интеллекции. Космогоническая схема конструируется через синтез неоплатоновского эманационизма и аристотелевско-птолемеевской модели Вселенной.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбиҳат»; восточный перипатетизм; Бытийно-необходимое; Ибн-Сина (Авиценна); космогония; мусульманская философия; творение; «Указания и напоминания»; фальсафа; эманационизм

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(1):79–116. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116.

Ibn-Sina (Avicenna)

Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part three

T. Ibrahim¹, N. V. Efremova²

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnata@mail.ru

Abstract: it is a continuation of the translation into Russian of Ibn-Sina's treatise *al-Isharat wa-t-Tanbihat* ("Remarks and Admonitions"). The present chapter deals with the origination of the world from the One / Necessary Existent. Divine creation is



described as an act of intellection. The cosmogonic scheme is constructed through the synthesis of Neoplatonian emanationism with the Aristotelian-Ptolemy model of the Universe.

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; cosmogony; creation; emanationism; Falsafa; Ibn-Sina (Avicenna); metaphysics; Necessary Existent; peripatetism, islamic; philosophy, Islamic; “Remarks and Admonitions”

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(1):79–116. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-1-79-116.

Предисловие к переводу

В настоящей главе (шестой в разделе по физике и метафизике) Ибн-Сина приступает к конкретному описанию креационной деятельности Первоначала / Бога, о которой речь шла уже в предыдущей главе, где обосновывается мысль об извечном / атемпоральном творении (*убда*)¹ как наиболее подходящем модусе Его активности. Изложенная здесь схема космогенеза представляет собой синтез аристотелевской (точнее, аристотелевско-птолемеевской) космологии с концепцией эманации, которую традиционно связывают с античными неоплатониками – Плотинином (ум. 270) и его последователями.

Как гласит эта концепция, от Бога (Единого, Блага) эмануруется² универсальный Ум³, от которого, в свою очередь, эмануруется мировая Душа, а от нее – природа, материальный мир. Что касается аристотелевской картины Вселенной, то она сугубо геоцентрична: в середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля, а вокруг нее с разной скоростью вращаются вложенные друг в друга, наподобие слоев луковицы или матрешек, семь твердых хрустальных сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу – Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Далее следует замыкающая их сфера «неподвижных»⁴ звезд, которая, собственно, и совершает суточное вращение.

В надлунной области все тела образованы из элемента, который не имеет противоположности, – из эфира, а посему они вечны и неизменны,

¹ Здесь и ниже подчеркиванием выделяется подударная буква в арабских словах.

² То есть истекает; латинским *emanatio* передавалось греч. *proodos*; в арабо-мусульманской литературе это понятие чаще всего выражается словом *файд*; как эквиваленты Ибн-Сина и другие представители фальсафы обычно употребляют обозначения *судур* («исхождение») и *люзум* («следование»).

³ Здесь и ниже синонимично употребляются обозначения «ум», «разум» и «интеллект»; араб. *’акль*.

⁴ То есть не меняющих положения одна по отношению к другой; в этой сфере размещались все остальные известные тогдашним астрономам светила – немногим более тысячи.



разве только в отношении механического движения и положения в пространстве. Контрастом выступает подлунная сфера, чьи тела составлены из четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня)⁵, вследствие чего они тленны, «возникающие и уничтожающиеся»⁶.

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 планетами⁷, а о 55 сферах-орбитах. И у каждого из этих движений есть свое начало / принцип, «неподвижный двигатель». Таким двигателем для крайней сферы выступает Ум / Бог⁸.

Среди модификаций, внесенных Птолемеем (ум. ок. 170) в означенную модель, было введение девятой сферы (атласной, беззвездной), а также учение об «эпициклах». По этому учению, планета реально движется не по концентрическому с Землей кругу, а по вторичному кругу – «эпициклу», центр которого скользит по окружности гораздо большего круга, но концентрического – «деферента» («управляющего», уносящего).

Насколько это известно историко-философской науке, синтез неоплатоновского эманационизма с аристотелевско-птолемеевской системой мира впервые был осуществлен аль-Фараби (ум. 950), который таким образом заложил основы характерной для восточного перипатетизма (фальсафы) философской трактовки монотеистического, библейско-коранического учения о Божьем творении мира. В авиценновском творчестве эманационистская схема, у аль-Фараби фактически постулируемая, получает обстоятельное философское обоснование и дополняется новыми аспектами.

Согласно фарабийской схеме, Бог / Первое есть чистый разум. Поскольку Он умопостигает самого Себя, от него эмануруется другой разум. Далее, от этого разума, поскольку он умопостигает Бога, эмануруется третий разум, а поскольку он умопостигает самого себя, – атласная сфера, [для каковой предыдущий разум служит отделенным двигателем]. По данной схеме, 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 десятого разума эмануруются сфера Луны и разум, управляющий подлунным миром, – Деятельный разум (или Активный интеллект, араб. *аль-'акль аль-фа'аль*) [1, с. 129–131, 156].

⁵ И сама подлунная сфера структурирована в виде четырех концентрических сфер, соответствующих этим четырем элементам, так что последняя, огненная сфера, распространяется до орбиты Луны.

⁶ «Возникновение» – араб. *каун*; «уничтожение» – *фасад*.

⁷ В «планеты» включали Солнце и Луну. См. примечание 178.

⁸ Позиция Аристотеля по вопросу о единстве-множественности неподвижных двигателей и их иерархии нечетко сформулирована.



Развивая эту концепцию, Ибн-Сина в «Исцелении» [2, 9.2–5, с. 381–414; 3, с. 392–409], а затем в настоящей главе «Указаний и напоминаний» подкрепляет ее относительно подробной аргументацией. Прежде всего, это касается доказательства бытия отделенных [от материй] (ед. ч. *муфарики*) двигателей-разумов.

У Ибн-Сины ритм эманации становится триадичным, переоформляясь соответственно фундаментальному для авиценновской онтологии тезису, по которому Первое / Бог представляет Собой бытийно необходимое (*ваджиб*) само по себе, а всякое другое сущее – возможное (*мумкин*) само по себе, но необходимое благодаря Первому. Таким образом у каждого из эманлирующих разумов имеются три аспекта: умопостижение им Первого, умопостижение себя как необходимого благодаря другому и умопостижение себя как просто возможного. Согласно первому аспекту появляется следующий разум, согласно второму – форма / душа сферы, согласно третьему – телесность / материи этой сферы.

Если отделенный, имматериальный разум служит трансцендентным началом / принципом движения небесной сферы, то имманентным началом для этого движения выступает ее душа. В отличие от аль-Фараби, Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198) и других перипатетиков ислама, Ибн-Сина наделяет эту душу имагинативной силой. Отчасти это связано с ролью, которую философ отводит небесной душе как источнику присущей пророкам способности предсказать будущее⁹.

Существенно иной, более значимый статус в авиценновской космогонии приобретает Деятельный разум. Аль-Фараби преимущественно закрепляет за этим разумом функцию иллюминации человеческого разума, перевода его из возможности / потенции в действительность / акт¹⁰. Ибн-Сина же практически утверждает его в качестве творца вещей подлунного мира, ибо именно от него здешние тела получают формы, вследствие чего он характеризуется как «даритель форм» (*вахиб ас-сувар*)¹¹.

Эта эманационистская схема получила значительное распространение не только в мусульманской религиозно-философской мысли, но также в иудейской и христианской (западноевропейской). И хотя ее фактологический, 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.

⁹ Как у аль-Фараби, так и у Ибн-Сины разумы и души небесных сфер отождествляются с «ангелами».

¹⁰ А пророкам этот разум дарует религиозные истины, отсюда – его отождествление с архангелом Гавриилом, вестником Божьего откровения, согласно мусульманской ангелологии и профетологии.

¹¹ О других особенностях авиценновской схемы будет сказано ниже, в комментариях к переводу.



В настоящей главе «Указаний и напоминаний» обоснование означенной схемы начинается с установления положения, по которому совершенство Первого / Бога и других высших начал-разумов делает их свободными от стремления к какой-либо цели в нижестоящих сущих или ради таковых. Далее приводятся четыре типа аргументов в доказательство бытия космических интеллектов как принципов кругового движения небесных сфер, а потом излагается собственно схема эманационистской космогонии.

Касательно тезиса об отсутствии цели следует заметить, что в арабской теолого-философской литературе для обозначения «цели» обычно употребляются два слова – *ḡāya* и *ḡarad*. Первый термин носит более общий характер, и именно он употребляется у фалсафа / перипатетиков при обозначении цели как одной из четырех причин¹². Обозначение же *ḡarad*, каковое, собственно, и фигурирует в означенном тезисе, прилагается к такой цели / *ḡāya*, в которой заинтересован сам делатель, когда, например, даритель добра другому сам получает определенную выгоду (в частности, в виде похвалы). И в «Глоссах» Ибн-Сина указывает, что *ḡarad* влияет (глагол *ассара*) на имеющего ее (*зу-ль-ḡarad*), а тот претерпевает действие (глагол *инфа'алья*) от нее [4, с. 11].

Кроме того, *ḡarad* есть *ḡāya* для действия субъекта, обладающего свободным выбором (в том смысле, что он может совершить данное действие, но может и отказаться от его совершения), тогда как для Ибн-Сины и других представителей фалсафы действие Бога не допускает альтернативности [4, с. 15].

С авиценновской точки зрения, всесовершенное, бытийно-необходимое Начало самодостаточно, так что Оно не стремится к чему-либо, что доставляло бы некоторое дополнительное совершенство для Его самости. В Божьей самости имеется представление о наилучшем для мира благопорядке (*низам аль-хайр*), и вещи исходят от Него согласно такому Его извечному (точнее: атемпоральному) знанию. И именно в этом состоит Божья забота (провидение, промысел; араб. *'ин'айя*), о котором вкратце упоминается в параграфе 9 настоящей главы, но более подробно этот вопрос будет освещен в следующей главе.

Говоря о порядке появления небесных сфер с их разумами-двигателями, Ибн-Сина в «Исцелении» [2, 9.3, с. 401; 3, с. 400–401] воспроизводит аналогичную с фарабийской схему с десятью эманулирующимися от Первого разумами, которые следуют в порядке, соответствующем нисходящей последовательности расположения десяти (включая Землю) сфер. Однако тут же оговаривается, что число разумов / двигателей для сфер с планетами может братья не соответственно числу планет, а их движений, т.е. в количестве порядка 50, [а значит, возможна и иная эманационная иерархия].

¹² Наряду с производящей / действующей, формальной и материальной.



В еще большей степени отход от категоричности касательно означенной иерархии присущ «Указаниям и напоминаниям». Как справедливо замечает комментатор ат-Тусы, Ибн-Сина не утверждает, ни что первый интеллект служит причиной первой небесной сферы, ни что эманация интеллектов прекращается на последней небесной сфере, ни что последовательность интеллектов была бы параллельна последовательности сфер, ни что число интеллектов совпадает с числом сфер; он только говорит, что исхождение интеллектов происходит одновременно с исхождением сфер и что число интеллектов не может быть меньше числа сфер [5, т. 2, с. 825–826]. К этому добавим, что философ скорее отрицательно относится к гипотезе об атласной сфере, введенной Птолемеем.

Глава шестая

Цели, их начала и иерархия [бытия]¹³

[1. Совершенное не преследует цели]¹⁴

[1] Напоминание: [кто есть богатый]¹⁵

Знаешь ли ты, кто есть «богатый» (*гани*)? Совершенно (*тамм*) богатый – это тот, кто в трех аспектах – по своей самости (*зат*), по основательным (*мутамаккина*) для нее свойствам (ед. ч. *хайа*)¹⁶ и по ее соотносительным (*идафцыйа*) перфективным (*камалыйа*) свойствам не зависит от какой-либо внешней для него вещи¹⁷.

¹³ «Цели» – араб. *гайт* (ед. *гайа*); «начала / принципы» – *мабади'* (ед. *мабда'*); «иерархия» – *тартиб*. По ар-Рази, «цель» (*гайа*) вещи – это то, к чему она движется, остановившись по достижении его [6, т. 2, с. 433]. Ат-Тусы же замечает, что таковой служит только цель движения; в общем же смысле «целью» является то, ради чего причиненное (*ма'ляль*) исходит от его действующей/производящей причины (*'илля фа'илийа*) [5, т. 2, с. 707].

¹⁴ Под «совершенным» подразумеваются Первое / Первоначало (Бог) и космические разумы. При выделении подглав мы преимущественно следовали ар-Рази. Согласно этому комментатору, в относящихся к данной рубрике девяти параграфах обосновывается тезис о том, что всякое действующее по воле (*ирада*) / намерению (*касд*) непременно обретает некоторое совершенство / энтелехию (*камаль*) через данное действие [6, т. 2, с. 433]. С точки же зрения ат-Тусы, означенный тезис не является главным, а служит одной из посылок для заключения о свободе действий высших начал от [выгодных для себя] целей [5, т. 2, с. 726].

¹⁵ По ат-Тусы, положение о свободе совершенного от преследования какой-либо цели / *гарад* в своем действии Ибн-Сина иллюстрирует здесь, обращаясь к трем эпитетам Бога, которые общепризнанны и в которых не соучаствует никто другой, – «богатый (*гани*)», «владыка» (*малик*; *a* – огласовка) и «щедрый (*джавад*)» [5, т. 2, с. 726]. Первый термин включает в себе и смысл «самодовлеющий, обходящийся, не нуждающийся»; соответственно, его антоним *факыр* / «бедный» обозначает также «нуждающийся». Как *гани* Бог около 20 раз описывается в Коране (2: 263; 35: 15 и др.).

¹⁶ То есть безотносительным атрибутам.

¹⁷ Ибн-Сина не говорит о независимости в аспекте третьего разряда атрибутов – чисто соотносительных (например, «бытие-творцом»), ибо бытие таковых, естественно, зависит от бытия другого [5, т. 2, с. 710].



А кто нуждается в чем-либо внешнем ради совершенства в отношении своей самости, в отношении основательного свойства (например, фигура, красота) или в отношении свойства, связанного с определенной соотношенностью (например, знание и бытие-знающим¹⁸, могущество и бытие-могущим¹⁹), – тот есть бедный (*фақыр*), нуждающийся в стяжании [таких качеств].

[2] Напоминание: [делающее ради приличия – нуждающееся]²⁰

Знай, что вещь, которой пригоже (глагол *хасуна*)²¹, чтобы от нее исходило²² нечто другое, и исхождение этого было бы более подобающим и приличествующим сравнительно с его не-исхождением, ибо в случае его не-исхождения не появилось бы то, что в абсолютном смысле²³ ей более подобающе и пригоже, а также не появилось бы и то, что в относительном смысле²⁴ ей более подобающе и пригоже, – такая вещь лишена определенного совершенства (*камаль*)²⁵ и нуждается в обретении сего.

[3] Напоминание²⁶: [высшее не действует ради низшего; Первое не действует ради чего-либо]

Как дурно²⁷ сказать, что высшие существа (*аль-умур аль-‘алийа*) стараются делать что-то нижележащему (*тахта-ха*) постольку, поскольку это им более пригоже (*ахсан*) или дабы быть благодеющими (*фа‘аля ли-ль-джамцль*), ибо сие относится к хорошим вещам (*махасин*), которые приличествуют благородным (*шарифа*) существам!

И [тем более сказать], что истинно Первое (*аль-авваль аль-хакк*) делает нечто ради чего-либо, равно как и что у Его действия есть «почему» (*лиммцййа*).

¹⁸ Араб.: ‘ильм и ‘алимцййа.

¹⁹ Араб.: кудра и кадирицййа.

²⁰ Ибн-Сина полемизирует с теми из мутакаллимов-[мутазилитов], которые объясняют действия Бога соображениями пригожести / благообразности (*хусн*) и пристойности (*аулявцййа*): доставление пользы другому благообразно (*хасан*) само по себе, делание этого пристойнее (*ауля*) неделания его; посему Бог и создает творения [5, т. 2, с. 713].

²¹ Здесь и ниже Ибн-Сина употребляет типичную для каламской теологии терминологическую пару *хусн-кубх*, прилагат. *хасан-кабцх* (пригожее / благообразное и дурное).

²² То есть чтобы она сделала.

²³ Взято само по себе делание / действие.

²⁴ Делание / действие по сравнению с не-действием.

²⁵ Она лишена и абсолютного атрибута, и соотносительного, ибо их обретают благодаря действию, а таковое – иное, нежели ее самость [5, т. 2, с. 713–714].

²⁶ См. примечание 28.

²⁷ Араб.: *акбах*, превосх. степень от *кабцх*; см. примечание 21.



[4] Заключение²⁸: [кто есть владыка]

Знаешь ли ты, кто есть «владыка» (*мдлик*)²⁹? Истинно (*хакк*) владыка – это тот,

кто абсолютным образом (*мутлак*^{ан}) истинно богат, без кого не обходится ни одна вещь в чем-либо, кому принадлежит самость всякой вещи, так как сия самость [исходит] от него или от чего-то, которое [исходит] от него.

Следовательно, всякая иная вещь, нежели таковая, владима (*мамлюк*) им; сам же он ни в чем не имеет нужды (*факр*).

[5] Напоминание: [что такое щедрость]

Знаешь ли ты, что такое «щедрость» (*джуд*)³⁰? Это доставление пользы надлежащей³¹, без [расчета на] какую-то компенсацию³² (*цвад*). Вряд ли является щедрым человек, который дарует нож тому, кому не должно (*йанбаги*). А человек, который дарует [что-либо] с расчетом на компенсацию, скорее является участником сделки (*муамиль*), нежели щедрым (*джавад*).

Но не всякая компенсация является материальной, ибо ею выступают и другие вещи – даже такие, как восхваление, избежание порицания, достижение наилучшего или надлежащего [состояния]. Поэтому кто проявляет щедрость ради похвалы или ради подобающего, тот домогается компенсации, а вовсе не щедрый. Истинно же щедрый – тот, от которого исходят полезные дары (ед. *фа'ида*) без тяги (*шаук*) и намеренного стремления (*таляб касди*) с его стороны к чему-либо, что ему приносит [пользу] (глагол. *ада*)³³.

²⁸ По мнению ат-Тусы, данный параграф следовало бы озаглавить как «напоминание» (*танбх*), а предыдущий – как «заключение» (*тазнцб*); перемена мест произошла, по-видимому, по вине переписчиков [5, т. 2, с. 717].

²⁹ В данном слове *а* – огласовка. Как «владыка / царь» Бог описывается в 5 коранических стихах (20:114; 23:116; и др.).

³⁰ О Боге как щедром (*джавад*) говорится в хадисах, переданных у Ибн-Маджи [7, № 4247] и ат-Тирмизи [8, № 2495, 2799]. Близкий смысл имеет коранический эпитет *карим* (27:40; 82:6; и др.).

³¹ «Доставление пользы» – араб. *ифада*; «надлежащая» – *ма-йанбаги*. Ат-Тусы понимает «надлежащее» как «возжеланное [получателем]» [5, т. 2, с. 719]. Вместе с тем приведенный далее пример с ножом скорее свидетельствует, как нам представляется, в пользу толкования данного слова в смысле «надлежащего, должного»: дарованное будет использовано надлежащим / должным образом, как следует.

³² В смысле получения чего-то взамен.

³³ Ар-Рази возражает: если не включать стремление (*касд*) в определение щедрости, то абсолютно щедрым оказался бы камень, который, упав с потолка, поразил бы насмерть врага данного человека [6, т. 2, с. 438]. В своем ответе ат-Тусы замечает, что от щедрого действие должно исходить самостным образом, а не акцидентальным; от камня же самостоно изощло его естественное движение (падение ниц, к центру Земли) и этим он обрел соответствующее ему совершенство, а падение на голову человека (а тем более врага) произошло случайно, по совпадению [5, т. 2, с. 720].



Впрочем, если кто-то совершает такое действие, отказ от совершення которого считали бы дурным с его стороны или непригодным ему, то именно совершением сего действия он избавляется [от порицания]³⁴.

[6] Указание: [высшее не действует ради чего-то для низшего]

Высшее (*али*) не стремится (глагол *талаба*) к какой-либо вещи для низшего (*сафиль*), которая служила бы первому словно целью (*град*)³⁵. Ибо вещь, которая служит целью, такова, что при выборе выделяется сравнительно с ее противоположностью, являясь для выбирающего более предпочтительной и более подобающей. Если бы о ней можно было сказать, что сама по себе она пригожей и предпочтительнее, но для делателя стремление (*талаб*) к ней и восхотение (*ирда*) ее было бы и не предпочтительнее и не лучше, то таковая не выступала бы в качестве цели.

Следовательно, у щедрого, истинно владыки, нет цели (*град*). И [вообще], высшее не преследует какой-либо цели в низшем.

[7] Напоминание³⁶: [волительно движущееся³⁷ ищет совершенства]

Всякое, что постоянно движется волительным образом, уповает на одну из вышеупомянутых целей, приносящих ему [что-то полезное], пусть таковое и состоит только в том, чтобы [слыть] добродееющим (*мутафаддыл*) или заслуживающим восхваления (*мустахцик ли-ль-мадх*).

Посему, кто превыше этого, его действие превыше движения (*харакка*) и воления (*ирда*)³⁸.

[8] Заблуждение и напоминание: [совершенный действитель не ориентируется и на благость самого действия]

Знай также, что положение, по которому «Делание добра есть нечто надлежащее (*ваджиб*) и прекрасное (*хасан*) само по себе», [верно, но оно]

³⁴ Араб.: *мутахаллис*. Это избавление и есть компенсация.

³⁵ То есть целью с выгодой и для делателя.

³⁶ Араб. *танбих*, в некоторых рукописях фигурирует *таммим* – «прибавление».

³⁷ То есть движется по собственной воле / выбору, а не по природе или принуждению.

³⁸ То есть всякое волительно движущееся совершенствуется, а значит, не нуждающееся в совершенстве не движется волительным образом. Отсюда следует, что Бог и совершенные космические интеллекты не задействованы в движении, тогда как волительно движущие небосводами души совершенствуются движениями этих небосводов.



не имеет отношения к тому, что богатый выберет это³⁹. Ведь совершение сего прекрасного приводило бы к возвышению и восхвалению его⁴⁰, а отказ от него – к запятнанию и опорочиванию⁴¹.

Но все такие [мотивы] противоречат [понятию об истинном] богатстве.

[9] Указание: [о промысле]

Если ты искренне рассмотришь [гармонию в мире], то ты не сможешь не сказать, что от представления (*тамассуль*) в [Божьем] предвечном (*сабик*) знании о всеобщем порядке (*ан-низам аль-кулли*)⁴² и о надлежащем и подобающем (*ваджиб ля'ик*) для его [реализации] времени эмануруется этот порядок со всем своим строем и всеми своими деталями, притом сия его эманация умопостигаема [Им]. Таков промысел (*'ин'айа*).

Подробнее об этом тебе будет сказано ниже⁴³.

[2. Обоснование бытия начал/разумов:

2.1. Первый способ – от характера небесного движения как стремления к уподоблению]

[10] Замечание: [собственно движущее начало небесного движения – психическое, а не интеллектуальное]

Тебе уже известно, что небесные движения связаны с универсальной волей (*ирада кул'ийа*), и с партикулярной (*джуз'ийа*) волей⁴⁴.

³⁹ Ответ на утверждение [некоторых мутакаллимов-мутазилитов], что совершенный (*камиль*) делатель, хотя он и не действует ради какой-либо цели / выгоды (*зарад*) для себя или для кого-либо другого, но действует потому, что самó действие является надлежащим-прекрасным; [5, т. 2, с. 724].

⁴⁰ Араб. глаг. *наззахха*, *маджжада* и *закка*.

⁴¹ Араб. глаг. *анкаса* и *асляма*. Сторонники учения о рациональном характере (*'акли*) надлежащего / благообразного (*ваджуб / хусн*) и дурного (*кубх*) определяют первое как всякое действие, которое предполагает заслуживание похвалы или незаслуживание порицания [5, т. 2, с. 724].

⁴² То есть представления о порядке всех сущих, от извечного прошлого до векового будущего.

⁴³ В параграфе 22 седьмой главы.

⁴⁴ В параграфах 6 и 7 дополнения (*такмиля*) к третьей главе доказывается, что движение небосводов – круговое, а посему психическое (т.е. исходит от некоей души) – волевое; эта воля универсальна в одном отношении (поскольку она направлена на круговое движение как целое), так что началом ее служит некий разум, партикулярна – в другом (поскольку у данного движения имеются различные, чередующиеся между собой соотнесенности), и в таком плане она связана с некоей душой.



Ты также знаешь, что началом первичной абсолютной универсальной воли⁴⁵ должна быть им[материальная] (*муфари́ка*), интеллектуальная (*‘аклиййа*) самость (*зат*)⁴⁶. И если эта самость достигла совершенства своей субстанции благодаря собственному достоинству (*фады́ла*), то ей не причастна нужда (*факр*), а значит, данная воля сходна с указанным промыслом⁴⁷.

Ведомо тебе и то, что универсальное волимое (*мурад*) не принадлежит к вещам, которые обновляются и прекращаются, будь это прерывным или непрерывным образом, но оно таково, что его природа либо [перманентно] наличествует, либо [перманентно] отсутствует. И в отношении постоянных (*да’има*) вещей⁴⁸ нельзя сказать, что они не обладали чем-либо, потом таковое появилось у них, или что сие всегда существовало, а они к нему [постоянно] стремятся. Напротив, все их совершенства наличны (*хадыра*) и реальны (*хакыкыййа*), а не партикулярны-[изменяющиеся], предположительны (*занниййа*) или воображаемы (*тахайулуййа*)⁴⁹.

Отношение упомянутых нами [разумов] к небесным телам не сходно с отношением наших душ к нашим телам, чтобы из их [соединения] возникало бы единое живое существо, как это имеет место у нас. Ибо душа каждого из нас связана с нашим телом как совершенство (*там-мум*) его, и через него она ищет начала своего совершенствования (*камаль*), иначе они (душа и тело) были бы двумя различными субстанциями⁵⁰.

⁴⁵ То есть воли, которая не направлена на что-либо единичное, но благодаря которой от телесных сил исходят партикулярные акты воления.

⁴⁶ Поскольку представление универсалий недоступно телам и телесным силам.

⁴⁷ В плане свободы от цели (*зарад*), воления (*ирада*) и совершенствования (*истикмаль*). По ат-Тусы, поскольку [непосредственный] двигатель той или небесной сферы волеительно стремится к чему-то более подходящему для него (как это было показано в параграфе 8 дополнения к третьей главе), то данное выше (в основном тексте) рассуждение есть первое обоснование того, что означенным двигателем служит не разум, а душа [5, т. 2, с. 730].

⁴⁸ То есть абсолютно отрешенных от материи, как в случае с космическими интеллектами.

⁴⁹ Ибо предположительное и воображаемое обусловлено телесными связями, а указанные вещи свободны от них [5, т. 2, с. 731]. Таково, как отмечает ат-Тусы, второе обоснование того, что небесный двигатель – не разум, ибо воля его направлена на партикулярные вещи, которые постоянно возникают и исчезают.

⁵⁰ Таково третье обоснование того, что небесный двигатель – душа. Отсюда следует вывод: началом абсолютной универсальной воли служит не душа небесной сферы, а некий разум [5, т. 2, с. 731].



Что же касается души неба⁵¹, то она – или носитель⁵² партикулярной воли⁵³, или носитель универсальной воли, связанный с ним, дабы [через него] обрести определенное совершенство (*истикмаль*)⁵⁴, если такой носитель действительно имеется [у небесной сферы], ибо здесь кроется некоторая тайна (*сипр*)⁵⁵.

[11] Указание и напоминание: [цель небесного движения]⁵⁶

Нельзя сказать, что [небесная душа] движет небом согласно вожделяющему (*шахуани*) или гневливому (*гадаби*) мотиву⁵⁷, но скорее это движение подобно нашим движениям, исходящим от нашего практического (*амали*) разума⁵⁸.

Данное движение непременно направлено к чему-то возжеланному (*ма'шук*) и избранному (*мухтар*)⁵⁹ – дабы обрести его самость, определенное его свойство (*халь*) или им подобное⁶⁰. Совершилось бы движение ради обретения самости или свойства, оно бы прекратилось по обретении сего, иначе оно искало бы невозможного⁶¹. Так же обстояло бы дело, если бы это движение совершилось ради обретения подобия

⁵¹ Той или иной небесной сферы.

⁵² То есть обладатель; араб. *сахиб*.

⁵³ Носитель, запечатленный в соответствующем теле данной сферы, как сие полагают иные перипатетики.

⁵⁴ То есть отрешенный [от тела] носитель, который связан с небосводом через форму, исходящую от этого носителя и запечатленную в сем теле, наподобие того как посредством наших тел наши души получают совершенство от Деятельного разума.

⁵⁵ Оговорка «если такой носитель...» связана с тем, что Ибн-Сина не хотел категорически выступать против вышеупомянутого мнения других перипатетиков; в действительности же он склонен к утверждению подобной души (носителя универсальной воли), который был одним и тем же, что и носитель партикулярной души [5, т. 2, с. 731]. См. также примечание 85.

⁵⁶ Нижеследующее рассуждение содержит «указание» на цель движения – уподобление / подражание высшим началам, т.е. чистым разумам, и «напоминание» касательно существования этих начал [5, т. 2, с. 737].

⁵⁷ Волевое движение бывает либо телесно чувственным, либо интеллектуальным. Чувственное движение исходит от вождения, направленного на добывание подходящего, которое служит причиной продолжения существования; гнев же нацелен на отталкивание неподходящего, угрожающего гибелью; но небесные сферы не подвергаются гибели и убыванию, а значит, цель их движения – интеллектуальная.

⁵⁸ Практический разум ориентирует нас в том, что касается нравственного воспитания, ведения домашних / семейных дел и организации государства (политики). Он направлен на достижение блага, теоретический же разум – на достижение истины.

⁵⁹ К космическому разуму как к неподвижному двигателю.

⁶⁰ Движением обретают некое местонахождение / «где» (*айн*), расположение / положение (*вад'*), качество, количество или какое-то связанное с ними иное совершенство тел [5, т. 2, с. 733].

⁶¹ Перманентно ища его [5, т. 2, с. 733].



в плане неподвижности⁶². Стало быть, оно совершается ради неустойчивого подобия, достигая своего совершенства только посредством последовательного чередования (*та'акуб*), которое делает прекращающееся похожим на непрекращающееся. Это имеет место тогда, когда сменяющееся по числу сохраняется по виду (*нау'*) путем чередования и когда любое предполагаемое количество потенциального непременно имеет актуальное проявление, а его вид (*нау'*) или разряд (*сынф*) сохраняется чередованием.

В таком случае возжелающее⁶³ [первейшим образом] уподобляется актуально наличествующим вещам⁶⁴ в аспекте их свободы от потенциальности, и [вторичным образом] от него просачивается добро⁶⁵ в силу его уподобления высшему, а не в силу [собственной его] эманации добра на низшее⁶⁶. Принцип этого [уподобления совершенному] кроется в состояниях расположения⁶⁷, каковые суть эманлирующие модусы (ед. ч. *хай'а*)⁶⁸. Путем возможного чередования то потенциальное, что имеется в [небесном движении], оказывается схожим с актуальным⁶⁹.

[12] Напоминание: [множественность разумов]

Если бы уподобляемое было единым, то единым было бы и уподобление (*ташабух*) во всех небесных [телах]. Но оно различно (*мухталиф*)⁷⁰.

⁶² Например, какого-нибудь устойчивого (*карр*) совершенства.

⁶³ Душа / двигатель небесной сферы. «Возжелающее» – араб. *муташабвики*; в некоторых рукописях фигурирует *муташабвики*, «возжеланное», тогда речь идет о соответствующем данной сфере разуме.

⁶⁴ Возжеланному – отделенному разуму, соответствующему данной сфере.

⁶⁵ К расположенным ниже сущим.

⁶⁶ Метафора просачивания (глагол *рашаха*) очень тонкая: добро (*хайр*) эманлируется не от самой души / двигателя небесной сферы, но от разума данной сферы оно эманлируется на эту душу, а через него просачивается к нижележащим вещам [5, т. 2, с. 736].

⁶⁷ Каждая из небесных сфер актуально совершенна во всех четырех аспектах, в отношении которых возможно движение от потенциального к актуальному (количество, качество, местонахождение / «где» и расположение / *вад'*), разве только в аспекте расположения [5, т. 2, с. 737].

⁶⁸ Сами эти модусы не суть эманлирующие (*файйада*), но поскольку на нижележащие тела небесные светила эманлируют свет соответственно своим расположениям, то эти модусы подготавливают эманацию, а посему здесь они описаны как эманлирующие [5, т. 2, с. 737].

⁶⁹ И этим осуществляется уподобление постоянству (*сабатм*).

⁷⁰ Ибо небесные движения различаются по направлению, скорости и т.п. По ат-Тусы, такие различия в движениях не могут обуславливаться ни телесностью (ибо тело как таковое не требует движения именно в данную сторону, а не в другую), ни природой (*табца'а*) их (ибо у них нет природ, поскольку круговое движение не может быть природным, [а только волевым]), ни душами их, разве только по причине различия в целях, а значит – и в началах [5, т. 2, с. 738–739].



И было бы уподобление (*мушабаха*) одного [тела] другому, первое походило бы на второе по курсу (*минхадж*) [движения], а таковое имеет место лишь в немногих [аспектах]⁷¹.

[13] Заблуждение и напоминание: [различие в движениях не обуславливается пользой для низшего]

Некоторые⁷² говорят, что уподобляемое является одним, и только, а движения [небесных тел] могли быть подобными друг другу. Но поскольку для этих [тел] все равно, в какую сторону двигаться, лишь бы сим движением достичь своей цели (*гарад*), и поскольку для них возможно искать (глагол *таляба*) [такое] движение, каковое [одновременно] было бы с некоторым модусом (*хай'а*), приносящим пользу (*нафф'а*) нижележащим [сущим], хотя первичным образом (*фи асл*) само движение совершается не ради данной [цели]), то они сочетают движение к требуемой от них цели с приносящим пользу модусом⁷³.

[В возражение] мы говорим: [1] если допустить, чтобы модусом движения преследовалась цель принести пользу низшему (*сафиль*), то допустимо и преследовать ту же цель самим движением. Ведь кто-то был бы вправе сказать следующее. Поскольку этим телам все равно, двигаться или покоиться, так же как в отношении двух [противоположных друг

⁷¹ Текст второго абзаца допускает толкование в качестве разъяснения различия, о котором говорится в первом абзаце. Вместе с тем комментаторы полагают, что в двух абзацах речь идет о двух разных учениях. Как пишет ар-Рази, одни учат об уподоблении всех небесных сфер Богу, другие же полагают, что каждое тело уподобляется вышележащему, а последняя / наивысшая сфера – Богу, так что нет никакой необходимости в установлении множества начал / разумов [6, т. 2, с. 449]. Ат-Тусы указывает, что о едином подражаемом начале – Первопричине – порой говорит Аристотель, но в другой раз тот утверждает о наличии у каждой сферы своего возжеланного / подражаемого; о подражании нижележащего тела вышележащему учат некоторые «философствующие» (*мутафальсифа*) мусульмане [5, т. 2, с. 738–739]; среди последних, уточняет издатель, были аль-Кинди [ум. ок. 870], Абу-Бакр ар-Рази [ум. ок. 925] и Абу-ль-Баракат аль-Багдади [ум. 1164/1165]. В настоящем параграфе, продолжает ат-Тусы, Ибн-Сина упоминает о множественности соответствующих начал, а в последующем говорит об аспекте их единства.

Касательно мнения о подражании одного тела другому тот же комментатор замечает, что при таком подражании первое могло уступать второму по степени совершенства, но не так сильно расходиться, [например, по направлению].

⁷² Из аристотеликов: согласно версии «Исцеления», услышав о словах Александра Афродизийского касательно того, что различие в небесных движениях имеет место ради заботы (*'инайя*) о сущих подлунного мира, и поняв, что небесные движения не могут быть ради чего-либо помимо их самостей, некоторые [перипатетики] таким образом решили совместить эти два мнения [2, 9.3, с. 393–394].

⁷³ В «Исцелении» (см. предыдущее примечание) приводится такое сравнение: если бы перед благим человеком, вознамерившимся следовать к какому-то месту по определенному делу, возникли две дороги, одна из которых только приводит его к истинному месту, а другая прибавляет к этому доставление пользы некоему заслуживающему ее, то его благость обязала бы следовать по второй дороге, хотя его движение осуществляется не ради пользы другого, но ради самого себя [2, 9.3, с. 394].



другу] направлений, и поскольку движение более полезно низшим, то тела и выбрали его.

[2] И если основное правило (*асл*)⁷⁴ в отношении этих тел гласит, что они не действуют ради низшего, но добиваются чего-то более высокого, а сему [означенная] польза следует [вторичным образом], то таковым должен быть и сам модус движения⁷⁵.

Раз так⁷⁶, то различие здесь вызвано причиной (*сабаб*), предшествующей (*мутақаддим*) той пользе, которая происходит от него. Значит, уподобляемыми выступают вещи, каковые нумерически различны, хотя первое уподобляемое⁷⁷ может быть одним – именно благодаря таковому данные движения сходны в том, что они являются круговыми.

[14] Дополнительное разъяснение⁷⁸: [об исхождении движения от интеллектно представимого]

Поняв это уподобление в целом, тебе уже не следует утруждать себя постижением его сущности (*кунх*)⁷⁹. Ведь на чужбине⁸⁰ человеческие силы неспособны постичь сущность вещей, которые ниже⁸¹ него – что тогда сказать о сем?!⁸²

Допусти, что когда движущее желает такого уподобления, при котором движущее обретает какую-то вещь обновляющимся образом, то от этого в его теле происходит реакция⁸³, соответствующая сему уподобле-

⁷⁴ Доказанное выше.

⁷⁵ То есть данное правило прилагается и к манере движения.

⁷⁶ Раз различие в движениях небесных тел не обусловлено последующим за ним фактором – благопорядком в подлунной сфере.

⁷⁷ Отдаленное уподобляемое – Первопричина; такова интерпретация Авиценной упомянутого выше (см. примечание 71) учения Аристотеля [5, т. 2, с. 744].

⁷⁸ Араб.: *зийда́т табсыра*.

⁷⁹ То есть деталей; непостижение сущности этого различия не ущемляет сам факт его бытия [6, т. 2, с. 454].

⁸⁰ Араб.: *‘алям аль-гурба*; т.е. когда разумная душа находится в человеческом теле, от собственной / интеллектной деятельности отвлекаясь на управление им.

⁸¹ Менее сложные, более ясные.

⁸² Через движение двигатель небесной сферы выводит свойственные ей положения (ед. ч. *вад*) из потенциального бытия в актуальное, добиваясь подобающего ей совершенства / энтелехии (*камаль*); актуализирующиеся таким образом положения служат совершенствами, но для небесного тела, а не для его двигателя / [души], ибо подобающее двигателю совершенство состоит в подражании своему началу / [разуму], в аспекте становления свободным от потенциальности; значит, посредством движения реализуется нечто, каковое по отношению к двигателю / [душе] именуется совершенством, а по отношению к отделенному (*муфарик*) началу / [разуму] – уподоблением. Управляя телом, человеческие / [разумные] силы не способны постичь деталей даже близких к ним сущностей (ед. *махиййа*) – совершенств животной души [5, т. 2, с. 747–748].

⁸³ Араб.: *инфи’аль*; букв. «претерпевание [действия]».



нию (а именно стремление к перманентности), наподобие того как за реакцией в твоей душе возникают реакции в твоём организме⁸⁴.

Если ты старательно ищешь истину, то, возможно, тебе раскроется [доселе] скрытая тайна (*сипп*)⁸⁵. Так постарайся⁸⁶ и постигни, каким образом это возможно. Ведь эти [реакции] суть образы⁸⁷, которые схожи с представлениями (ед. ч. *хайаль*)⁸⁸, а не чисто интеллектны, хотя эти представления и происходят от чисто интеллектуального в соответствии с предрасположенностью данных телесных сил: когда в твоей душе появляются (глагол. *ляха*) интеллигибелии (*ма'кулят*)⁸⁹, ты имитируешь их в своём представлении соответственно твоему предрасположению, а порой они приводят к движениям⁹⁰ в твоём теле.

Если же ты пожелаешь другого типа разъяснения по поводу интересующего нас положения, то послушай [нижеследующее].

[2.2. Второй способ – от бесконечности небесного движения]

[15] Напоминание: [сила конечная и бесконечная]

Сила (*кува*) бывает способной произвести или конечные⁹¹ действия, как в случае с имеющейся в комке земли (*мадара*)⁹² силой движения, или бесконечные действия, как в случае с присущей небу двигательной силой. Первая сила именуется конечной (*мутанхийа*), вторая – бесконечной (*гайр мутанхийа*), хотя оба эти [названия] прилагаются и к иным понятиям, нежели означенные два.

⁸⁴ Когда, например, ученик захочет уподобиться учителю по некоторым его совершенствам (ед. ч. *камаль*). Посему нет ничего невероятного в том, что за стремлением небесной сферы уподобиться разуму следует некоторое движение в её теле [6, т. 2, с. 454].

⁸⁵ «Старательно» – араб. *би-ль-муджъахада*. Под «старанием» может подразумеваться или очищение души от телесных привязанностей, каковое служит причиной для запечатления в ней горних (*гайбийя*) истин [6, т. 2, с. 454]; или старание в аспекте самостоятельного размышления, свободного от подражательства (*таклид*) распространённому среди основной массы (*джумхур*) перипатетиков представлению, т.е. старание понять наличие у небесной сферы не только отделённого разума, но и пребывающей в его материи разумной души (наподобие пребывания разумной души в человеческом теле) [6, т. 2, с. 454; 5, т. 2, с. 748; см. также примечание 55]. Заметим, что у ат-Тусы слово *муджъахада* связывается с однокоренным богословским термином *иджтихад* («личное / самостоятельное усмотрение»).

⁸⁶ Араб.: *иджтахид*; соответ. имя действия – *иджтихад*. См. предыдущее примечание.

⁸⁷ В оригинале фигурирует форма ед. ч. – *хай'а*.

⁸⁸ То есть с образами в представляющей / репрезентативной силе души.

⁸⁹ Когда разумная душа созерцает интеллектуальные идеи.

⁹⁰ Волнение, удивление, успокоение и т.п.

⁹¹ Конечные либо по времени / продолжительности, либо по числу.

⁹² Или в нашем организме. В примере с комком земли речь скорее идет о поднятом в воздух комке и его движении / падении вниз.



[16] Указание: [движение, служащее причиной времени, – позиционное-круговое]⁹³

Движения, производящие границы и точки⁹⁴, суть таковые, посредством каковых осуществляется достижение [данного конца], прибытие [в него], притом благодаря доводящему (*мусыл*)⁹⁵ двигателю, который в момент (*ан*)⁹⁶ достижения является актуально доводящим⁹⁷; ибо доведение (*исал*)⁹⁸ – это не то, что разлучение (*муфарака*)⁹⁹, движение и прочее, каковое не может происходить в отдельный момент¹⁰⁰. Но потом, в течение всего времени разлучения с границей, двигатель перестает быть доводящим. А его становление не-доводящим происходит разом (*дуф'атан*)¹⁰¹, хотя его [статус в качестве «не-доводящего»] и сохраняется некоторое время, в отличие от бытия вещи разлучающейся [с данным пунктом] или движущейся. И тот момент, когда он сразу становится не-доводящим, – иной, нежели тот, в который он сразу становится доводящим¹⁰²: между этими двумя моментами имеется какой-то [промежу-

⁹³ Как разъясняет ар-Рази, тезис о круговом движении как поддерживающем (*хафиз*) время зиждется на следующих посылах: (1) время есть мера (*микдар*) движения (об этом было сказано в параграфе 5 главы 5); (2) время не имеет ни начала, ни конца; (3) для поддержания времени требуется такое же движение – без начала и без конца. Поскольку движение бывает или прямолинейным, или круговым, то указанный тезис утвердится, если будет установлено положение о том, что прямолинейное движение обязательно заканчивается покоем / небытием (а значит, не может поддержать время). Данное в настоящем параграфе доказательство этого положения опирается на доказанную выше [в параграфе 11 первой главы] невозможность наличия бесконечных измерений (ед. ч. *буд*), откуда следует, что прямолинейное движение не может следовать в одном направлении до бесконечности; а значит, оно должно возвратиться назад, таким образом создавая границу (*хадд*) или точку (*нуқта*) – пункт, где заканчивается движение в данном направлении и начинается возвращение. И Ибн-Сина ниже доказывает, что между таким прибытием и возвращением непременно имеется покой (*сукун*) [6, т. 2, с. 456–457].

⁹⁴ То есть прямолинейные-возвратные движения – см. предыдущее примечание. Точка является частным случаем границы.

⁹⁵ Арабский глаг. *всала* («прибывать; достигать / доходить [до чего-то]») имеет и переходную форму – *аусала* (имя действия: *исал*), которую мы передаем как «доводить». Под «достижением / прибытием» (*вусуль*) здесь подразумевается «соприкосновение» (*мамасса*) с данной точкой / границей.

⁹⁶ Как точка служит границей для двух частей линии и не обладает протяженностью / величиной, так и момент выступает в качестве границы между прошлым временем и будущим, но сам он лишен временной продолжительности.

⁹⁷ Движущая сила не перестает быть сущей в момент прибытия.

⁹⁸ См. примечание 95.

⁹⁹ Отход от данного пункта.

¹⁰⁰ Но только в течение некоторого времени (*заман*).

¹⁰¹ Моментально, не в продолжение некоторого времени.

¹⁰² Иначе в один и тот же момент вещь была бы и доводящей, и не-доводящей, что запрещается законом о не-противоречии.



ток] времени¹⁰³, когда двигатель был доводящим, а такое время непременно есть время покоя¹⁰⁴.

Отсюда следует, что всякое движение по некоторому [прямолинейному] расстоянию (*масадфа*), заканчивающееся у какой-то границы, завершается покоем на этой границе. Таковое не может служить тем движением, благодаря которому поддерживается (глагол *истахфаза*) непрерывное¹⁰⁵ время. Стало быть, непрерывное время поддерживается позиционным (*вад'цйа*)¹⁰⁶ движением, каковое является круговым (*даурцйа*)¹⁰⁷.

[17] Извлечение: [пригодность формулировки «стало не-доводящим», а не «стало разлучающимся»]

Подобает сказать: «стало не-доводящим», а не сказать на их манер: «стало разлучающимся»¹⁰⁸. Ибо движение и разлучение (каковое есть движение, взятое по отношению к тому [пункту], от которого движутся) не происходят разом, и в них нет «первого» (*авваль*) движения или «первого» разлучения¹⁰⁹, тогда как прекращение быть доводящим происходит разом.

¹⁰³ В противном случае было бы [дискретное] «соседство» моментов, что неприемлемо для фалясифа-перипатетиков, поскольку они учат о континуальности / непрерывности времени (см., например: [9, 2.12, с. 160–165]). Под «соседством» (*татали*) понимается такое расположение двух вещей, когда между ними нет ничего, что принадлежало бы к их роду, как в случае с соседними домами (см.: [9, 3.2, с. 178]).

¹⁰⁴ Как пишет ат-Тусы, перипатетики учат о таком покое, а платоники категорически отрицают его [5, т. 2, с. 753–754]. В «Исцелении» Ибн-Сина критикует как доводы отрицателей, так и традиционные у перипатетиков аргументы, приводя свою версию (с использованием понятия «стремление / *майль*») обоснования покоя [9, 4.8, с. 292–299].

¹⁰⁵ Или: континуальное, араб. *муттасыл*.

¹⁰⁶ Вращением на месте; таково, например, движение жернова; именно на сей манер представлялось движение небесных сфер.

¹⁰⁷ По ат-Тусы, признание такого покоя не обязательно для обоснования этого тезиса, ибо и отрицатели этого покоя также возводят время к круговому движению: поскольку время континуально, то должно поддерживаться чем-то, обладающим схожей с ним континуальностью; такая единообразная (*вахдани*) целостная континуальность присуща не прямолинейному-возвратному движению, а только круговому [5, т. 2, с. 762–763].

¹⁰⁸ Араб.: *сара гайр мусыл* и *сара муфарики*^{ан}, соответственно. В первой фразе подразумевается движущее, во второй – движущееся. Местоимение «их» представляет предшественников из числа сторонников учения о покое, чьи аргументы Ибн-Сина приводит в «Исцелении», показывая их слабость (см. примечание 104). В их главном доводе, чья отредактированная версия дана в предыдущем параграфе, говорится о двух «моментах» (ед. ч. *ан*) – (1) моменте прихода движущегося к данной границе и (2) моменте его возвратного движения от нее, «разлучения» (*муффарака*) с ней. Как указывается в настоящем параграфе, утверждение о втором моменте проблематично [6, т. 2, с. 466; 5, т. 2, с. 764].

¹⁰⁹ В параграфе 5 первой главы было установлено, что движение (вслед за телом / расстоянием) непрерывно / континуально, т.е. не состоит из неделимых частей. Посему у него нет «первого»: какую бы его часть ни взяли, она будет делима пополам, и первая ее половина будет предшествовать второй, т.е. эта часть происходит во времени, а не сразу / моментально.



[18] Заключение: [бесконечная сила присуща именно круговому движению]

Движение, в отношении которого требуется [выяснить] статус (*халь*) [способной] к нему силы, поскольку оно бесконечно, – круговое¹¹⁰.

[19] Указание: [телесная сила не способна на бесконечное принудительное движение]¹¹¹

Знай, что тело, имеющее бесконечную силу, не может двигать другое тело. Ибо тело бывает только конечным (*мутанхи*)¹¹². Если оно своей силой движет данное тело, начиная от некоторого предполагаемого начала, бесконечными по силе движениями и если, предположим, той же силой оно станет двигать меньшее тело, то должно двигать второе большим [движением] от означенного начала. Это добавление должно появиться у другой¹¹³ стороны¹¹⁴, и таковая становится конечной¹¹⁵, что абсурдно¹¹⁶.

[20] Посылка¹¹⁷: [большее и меньшее тела одинаково приемлют движение]

Если какая-то вещь приводит в движение тело, в котором нет сопротивления этому, то принятие движения (*тахрик*) большим [телом] будет такое же, как принятие его меньшим: раз нет вообще препятствия, ни одно из них не окажется более податливым или менее¹¹⁸.

[21] Другая посылка: [различие возможно со стороны природной силы]

Если природная сила¹¹⁹ какого-то тела приводит его в движение, и если в этом теле нет вообще сопротивления [движению]¹²⁰, то со сторо-

¹¹⁰ Вывод из установленного в параграфе 15 («бесконечная сила – та, что способна на бесконечные действия или движения») и параграфах 16–17 («бесконечное движение – это круговое движение») [5, т. 2, с. 766].

¹¹¹ Далее доказывается невозможность наличия бесконечной телесной силы: производимое таковой движение бывает либо принудительным (*касриййа*, *би-ль-каср*) – когда оно приводит другое тело в движение, либо естественным (*таб'иййа*, *би-т-таб'*) – в случае приведения в движение собственного тела; первая альтернатива обсуждается в настоящем параграфе, вторая – в последующих четырех.

¹¹² В параграфе 11 главы 1 была установлена конечность (*танхи*) измерений (ед. ч. *бу'д*).

¹¹³ По отношению к предполагаемому началу.

¹¹⁴ Поскольку начало (первая сторона) зафиксировано.

¹¹⁵ Добавление к вещи предполагает ее конечность.

¹¹⁶ Ибо полагалась бесконечной.

¹¹⁷ Араб.: *мукаддима*.

¹¹⁸ Тело как таковое нейтрально в этом отношении.

¹¹⁹ Или просто «природа» (внутренний принцип / источник самодвижения); например, по природе своей воздух и огонь движутся вверх, а земля и вода – вниз.

¹²⁰ Сопротивление в принципе невозможно, иначе данная сила не была бы «природной».



ны тела не может возникнуть различия в принятии [движения]¹²¹, но такое различие скорее может возникнуть по причине [различия в означенной] силе¹²².

[22] Третья посылка: [сила в телах одинаковой природы пропорциональна их величинам]

Если имеющаяся в большем теле сила схожа (*мушабиха*)¹²³ с соответствующей силой в меньшем (т.е. если взять в большем часть, одинаковую [по величине] с меньшим, эти две силы окажутся абсолютно схожими), то в большем теле она мощнее и больше, поскольку у нее есть подобие той [силы, которая в меньшем теле,] и еще кое-что.

[23] Указание: [природная сила не способна на бесконечное движение]

И мы говорим: ни в одном теле не может быть природной силы, которая двигала бы его бесконечно. Ибо сила такого тела будет больше и мощнее силы его части, если бы эта часть наличествовала отдельно¹²⁴: превосходство его тела по величине не имеет значения в плане сопротивления движению¹²⁵, когда отношение двух движущихся [к] двум движущим было бы одинаковым¹²⁶. Нет же, эти два движущихся не различаются по статусу, а два движущихся – различны¹²⁷.

Теперь, если от некоторого предполагаемого начала два двигателя возьмутся двигать свои два тела¹²⁸ бесконечными движениями, то получится упомянутое нами выше¹²⁹. И коли меньший [двигатель] дви-

¹²¹ Например, приведение всего тела в движение не труднее приведения в движение только его части.

¹²² То есть в природных движениях различие вызывается различием в действующем, а в принудительных – различием в принимающем.

¹²³ То есть такой же природы [6, т. 2, с. 472].

¹²⁴ Как это следует из третьей посылки.

¹²⁵ Согласно первой посылке.

¹²⁶ То есть превосходство по силе аннулировалось бы из-за превосходства по величине.

¹²⁷ Согласно второй посылке; см. также примечание 122.

¹²⁸ Речь, надо полагать, идет об одном и том же теле – целом. И именно о таком говорится в пересказе данного текста у ар-Рази [6, т. 2, с. 473]. Если бы большая сила двигала все тело, а меньшая – соответствующую ему часть этого тела, то эти два движения не отличались бы. Не исключено также, что *джисмай-хума* («свои два тела») – описка от *джисма-хума* («свое тело»). Ср. примечание 130.

¹²⁹ Вывод, аналогичный сделанному в параграфе 19, касательно конечности движений меньшего. По ат-Тусы, для обсуждаемой в параграфе 19 версии такой вывод был бы достаточным: действие силы, полагавшейся бесконечной, оказалось бы конечным, что является абсурдом в отношении единой силы. Здесь же этого вывода недостаточно, поскольку имеются две силы; так что последующее рассуждение – не дополнительное, а завершающее [5, т. 2, с. 776].



жет¹³⁰ конечными движениями, то и превосходство [движений большего двигателя] над движениями меньшего должно быть в конечной пропорции¹³¹. Значит, и [движение] целого¹³² конечно.

[24] Заключение: [бесконечная двигательная сила небесных сфер – интеллектна]

Стало быть, сила, движущая небо, является бесконечной и¹³³ не-телесной. Следовательно, она – им[материальна]¹³⁴ (*муфари́ка*) [и] интеллектна (*акцуй́а*)¹³⁵.

[25] Заблуждение и напоминание: [двигатель – интеллектный или психический?]

Возможно, ты скажешь: «Ты сделал небо движущим благодаря чему-то им[материальному], тогда как прежде¹³⁶ запрещал, чтобы [непосредственным] производителем (*мубашир*) движения (*тахри́к*) служило нечто чисто интеллектное, но [таковым должна быть] только телесная¹³⁷

¹³⁰ Араб.: *харрака аль-асгару*; так мы читаем вместо версии *хуррика аль-асгару*, которая дана в издании арабского оригинала, положенного в основу настоящего перевода (см.: [10, с. 306]), и которой соответствует перевод: «если меньшее [тело] будет движимо / двигаться». Такое толкование фигурирует и в английском переводе, опирающемся на другое издание (if the smaller body is moved – см.: [11, с. 154]). См. примечание 128.

¹³¹ Поскольку соотношение движений двух двигателей соответствуют соотношению конечным величинам их тел, как то следует из третьей посылки [5, т. 2, с. 776].

¹³² Араб.: *аль-джамц*. Другое толкование последней фразы: ...и [движение] всех (т.е. обоих двигателей) конечно.

¹³³ Араб.: *ва*; в одной рукописи – *фа-хуйа*, «следовательно, она».

¹³⁴ Или: отделена [от материи].

¹³⁵ Согласно приводимому у ар-Рази возражению, из не-телесности двигателя еще не следует его интеллектность, ибо он может оказаться психическим, наподобие человеческой души [6, т. 2, с. 474]. Как разъясняет ат-Тусы, выше [в конце пятой главы] было показано, что должно существовать некоторое бесконечное движение, а также [в параграфе 16 настоящей / шестой главы], что таковым может служить только круговое движение; во второй главе – что именно небесные тела движутся круговым движением; таким образом установлено, что сила, которая движет небо, бесконечна. А поскольку из предыдущих параграфов явствует, что от телесной силы не может исходить бесконечное движение, то двигательная сила неба не может быть телесной. Но не-телесное – им[материально], посему эта сила им[материальна]. Им[материальным] же выступает или душа, или разум. Им[материальная] душа движет данное тело именно путем выведения его совершенств / энтелехий (ед. ч. *камаль*) из потенциального состояния в актуальное, а для такой реализации психических совершенств эта душа нуждается в некотором существе, чьи совершенства актуально ему присущи, – в разуме [5, т. 2, с. 778].

¹³⁶ В параграфе 10 настоящей главы и в «дополнении» к третьей главе.

¹³⁷ В смысле психической силы, запечатленной (*мунтаби'а*) в теле.



сила», то вот тебе ответ: то, чье [бытие] установлено, – это первый двигатель (*мухаррик авваль*), но допустимо, чтобы примыкающим (*мулясык*) к движению [началом] выступала телесная сила¹³⁸.

[26] Заблуждение и напоминание: [психическое производит только конечное движение?]

Возможно, ты скажешь: «При таком допущении эта [психическая сила] производила бы конечное движение, а не постоянное, так что она [пригодна] не для означенного движения». Так слушай и знай: допустимо, чтобы был бесконечно двигающий двигатель, который движет нечто другое, от какового потом исходят бесконечные движения, но не таким образом, что они исходили бы от данного двигателя и в том случае, если бы он [действовал] самостоятельно; нет же, но постольку, поскольку он непрестанно действует, испытывая воздействие со стороны указанного первоначала. Знай, что принятие бесконечных претерпеваний (ед. ч. *инфи'аль*) отлично от бесконечного воздействия (*та'сир*), а бесконечное воздействие в качестве посредника отлично от бесконечного воздействия в качестве первоначала. Для тел невозможно только одно из этих трех¹³⁹.

[27] Указание: [как небесная душа движет бесконечно]

Итак, от им[материального] интеллектного начала непрестанно эманнируются (глаг. *фада*) на небесную душу психические¹⁴⁰ движения (ед. ч. *тахрик*)¹⁴¹ в виде побудительных (*шаукыййа*)¹⁴² психических модусов (ед. ч. *хай'а*), от которых исходят (глаг. *инба'аса*) небесные движения (ед. ч. *харака*) на вышеупомянутый манер¹⁴³ исхождения.

Поскольку воздействие им[материального] (начала) непрерывно, постольку непрерывно и последующее за ним [воздействие души]. Но им[материален] именно первый двигатель. Иначе не может быть.

¹³⁸ Душа – это ближнее начало / принцип (*мабда'*) движения, разум – отдаленное (*ба'ид*) начало; первое движет как действующая / производящая (*фа'или*) причина, второе – как целевая (*га'и*) [5, т. 2, с. 779].

¹³⁹ То есть последнее.

¹⁴⁰ В некоторых рукописях добавлено: побудительных (*шаукыййа*). См. примечание 142.

¹⁴¹ Более точно: *тахрик* – имя действия, соответствующее глаг. *харрака*, «двигать».

¹⁴² «Двигательная» (*мухаррика*) сила души имеет две ветви – собственно «действующую» (*фа'иля*) силу и «побудительную / стремящуюся» (*шаукыййа*, *нузу'иййа*), которой подчиняется действующая и которая в свою очередь подразделяется на «вождеющую / аффективную» (*шахуанциййа*) и «гневливую / яростную» (*гадабиййа*).

¹⁴³ В параграфах 11 и 14 настоящей главы.



[28]. Свидетельство¹⁴⁴: [несостоятельность мнения о небесных двигателях как об акцидентально движущихся]

Родоначальник (*сахиб*) перипатетиков¹⁴⁵ засвидетельствовал о том, что двигатель всякой [небесной] сферы (*кура*)¹⁴⁶ движет [ее] бесконечным движением (*тахрик*), что¹⁴⁷ его¹⁴⁸ сила бесконечна и что [такое бесконечное движение] не может [исходить] от телесной силы¹⁴⁹. Но многие его последователи упускали это из виду, доходя до предположения, что следующие после Первого двигатели могут акцидентально (*би-ль-град*) двигаться¹⁵⁰, поскольку они [находятся] в телах¹⁵¹.

Удивляет также¹⁵², что эти люди атрибутировали данным двигателям интеллектуальные представления (*масаввурат 'аклййа*)¹⁵³, забывая о том, что интеллектуальное представление невозможно ни для тела, ни для силы тела¹⁵⁴, а значит, – ни для самостно движущегося, ни для акцидентально движущегося (т.е. по причине чего-то самостно движущегося).

И ты сам¹⁵⁵, хорошо подумав, не позволишь себе сказать, что наша разумная душа акцидентально движущаяся¹⁵⁶, разве только метафорически¹⁵⁷. Ибо акцидентальное движение происходит, если у вещи окажется какое-то положение и местоположение¹⁵⁸ по причине того, в чем она

¹⁴⁴ Араб.: *истишхад*; более точно: приведение [чьего-либо] свидетельства (*шахда*) [в качестве доказательства].

¹⁴⁵ Аристотель.

¹⁴⁶ Поскольку ее движение не имеет ни начала, ни конца.

¹⁴⁷ Вследствие первого тезиса.

¹⁴⁸ Местоимение «его» может относиться и к движению.

¹⁴⁹ А значит, такой двигатель – не тело и не присущая телу сила. Такой вывод опровергает нижеследующее мнение об акцидентальном движении этих двигателей.

¹⁵⁰ Акцидентальное движение имеет место, когда тело, находящееся в другом теле (например, одежда в сундуке), движется вслед за этим телом.

¹⁵¹ По сему мнению, двигатели небесных сфер – это души данных сфер, запечатленные (*мунтаби'а*) в их телах; сторонники означенного мнения вынуждены признать двигателей акцидентально движущимися, ибо находящееся в самостно (*би-з-зат*) движущемся есть акцидентально движущееся [5, т. 2, с. 784].

¹⁵² Это второе (см. примечание 149) обоснование несостоятельности означенного мнения.

¹⁵³ Как начала / принципы стремления / побуждения (*ташаввук*) у них [5, т. 2, с. 784].

¹⁵⁴ Это было доказано в третьей главе.

¹⁵⁵ Третий контраргумент.

¹⁵⁶ Вследствие движения нашего тела.

¹⁵⁷ Тем более это справедливо в отношении душ небесных сфер.

¹⁵⁸ Араб.: *вад'* и *мауды'*. Термин *вад'* / «положение» здесь трактуется в смысле одной из десяти [аристотелевских] категорий, выражающей расположение частей тела по отношению друг к другу или к его месту (*макдн*); например, сидение, стояние; *мауды'* / «местоположение» – место, взято в аспекте отношения положения к нему.



[находится], потом таковое перестает быть у нее по причине расставания с тем, в чем она [находится], в чем она запечатлена¹⁵⁹.

[2.3. Третий способ]

[29] Указание: [первое причиненное – разум]

Первое (*аль-авваль*) таково, что Его единство не обладает двумя аспектами (ед. ч. *хайсыййа*)¹⁶⁰; откуда следует, как тебе известно¹⁶¹, что началом для более чем одного простого [сущего] Оно может служить только опосредованно¹⁶².

И всякое тело, как ты уже знаешь¹⁶³, состоит из материи (*хайуля*) и формы (*сура*). Отсюда тебе явствует, что ближайшим началом его бытия служат или два [начала] или одно начало с двумя аспектами, дабы стало возможным возникновение от него одновременно двух¹⁶⁴: ведь тебе известно¹⁶⁵, что ни одна из них – ни материя, ни форма – не служит абсолютной причиной для другой или абсолютным посредником, а обе нуждаются в таковом, каковое выступает причиной для каждой из них или для обеих вместе¹⁶⁶. Без посредства они не могут вместе возникнуть от чего-то неделимого¹⁶⁷. Стало быть, первое причиненное – это разум, а не тело¹⁶⁸.

Тебе доказано¹⁶⁹ также бытие множества разных¹⁷⁰ разумов¹⁷¹. Нет сомнения, что это первое [извечно] сотворенное (*мубда'*) принадлежит к их ряду (*сильсия*)¹⁷² или¹⁷³ их интеллектному ареалу (*хаййиз*)¹⁷⁴.

¹⁵⁹ То есть положение-местоположение вещи изменяется с изменением положения-местоположения ее вместилища (*махалль*). Но наша душа и вовсе не находится в нашем теле как во вместилище [6, т. 2, с. 478].

¹⁶⁰ Нет вообще множественности / составленности; см. параграфы 20–28 четвертой главы.

¹⁶¹ Из параграфа 11 пятой главы.

¹⁶² То есть Первое служит началом / причиной для одной вещи, а эта – для другой.

¹⁶³ Из параграфа 6 первой главы.

¹⁶⁴ Материи и формы.

¹⁶⁵ Это следует из первой главы.

¹⁶⁶ Из параграфа 19 и последующих параграфов первой главы.

¹⁶⁷ Значит, Первопричина / Бог не может служить непосредственной причиной материи и формы, а с ними и тела.

¹⁶⁸ И не материя, и не форма.

¹⁶⁹ В настоящей главе.

¹⁷⁰ По своим самостям (ед. ч. *зат*) [5, т. 2, с. 788].

¹⁷¹ Служащих началами движений небесных сфер.

¹⁷² По ат-Тусы [5, т. 2, с. 788], оно также служит двигателем одной из небесных сфер – первой [по творению].

¹⁷³ Если не является двигателем для какой-то сферы.

¹⁷⁴ То есть одинаково с ними в плане не-телесности [6, т. 2, с. 479–480]; по им[материальности] (*таджарруд*) и свободе от потенциальности (*кузва*) [5, т. 2, с. 788].



[30] Напоминание¹⁷⁵: [у всякого вращающегося вокруг себя сферического тела есть свой принцип кругового движения]¹⁷⁶

Возможно, ты знаешь, что высшие сферические / шарообразные¹⁷⁷ тела таковы, что и их орбиты (ед. ч. *фдляк*), и светила (ед. ч. *каукаб*)¹⁷⁸ – многочисленны¹⁷⁹.

И из [известных] тебе основоположений¹⁸⁰ следует знать, что у любого из этих тел – будь оно орбитой, которая окружает землю концентрически¹⁸¹ или эксцентрически¹⁸², либо орбитой, которая не окружает [ее], наподобие эпициклов (ед. ч. *тадуцр*), либо светилом – есть нечто, служащее началом вращательного движения вокруг себя, и что в этом отношении орбита не отличается от светила.

[Тебе также надлежит знать], что светила перемещаются вокруг земли по причине орбит, к которым они прикреплены, а не таким образом, что тела орбит прорезываются ими¹⁸³.

¹⁷⁵ По ат-Тусы, большинство выдвинутых здесь положений (см. следующее примечание) были рассмотрены выше, поэтому параграф обозначен как «напоминание» [5, т. 2, с. 789].

¹⁷⁶ Здесь отражено толкование ар-Рази [6, т. 2, с. 480]. По ат-Тусы, в данном параграфе разъясняются четыре положения, призванные обратить внимание на множественность разумов: (1) множественность высших тел (абзац 1); (2) множественность их двигателей – их душ (абзацы 2–4); (3) множественность возжеланных этими душами – их разумов (абзац 5); (4) имеющиеся между этими разумами, схожими в некоторых аспектах, самостоятельные различия (абзац 6) [5, т. 2, с. 789].

¹⁷⁷ Араб.: *курй* (более употребительно однокоренное – *куравй* от слова *кура*, одновременно обозначающее и «шар», и «сферу»; точно так же *да'ира* обозначает и «круг», и «окружность»).

¹⁷⁸ В современном арабском языке два типа небесного светила – «звезда» и «планета» – обозначаются словами *наджм* и *каукаб* соответственно. У Ибн-Сины же (как и вообще в средневековой литературе по астрономии) чаще всего употребляется единое обозначение *каукаб*.

¹⁷⁹ Эта многочисленность известна из раздела по астрономии математической науки, [не вошедшего в настоящую книгу], отсюда и оговорка: «возможно, ты знаешь» [5, т. 2, с. 789]. О количестве светил и орбит было сказано в предисловии к переводу.

¹⁸⁰ См. предыдущее примечание.

¹⁸¹ То есть с тем же центром, что и Земля, чей центр одновременно является и центром Вселенной.

¹⁸² Араб.: *мувафик аль-марказ* и *харидж аль-марказ* соответственно.

¹⁸³ Поскольку утверждение о таком начале базируется на утверждении о вращательном движении, то Ибн-Сина сначала опровергает мнение, по которому орбиты недвижны, а светила перемещаются по ним (версия: наподобие плаванью рыб в воде; при этом порой ссылаются на коранический стих 21:33 – «...Солнце и Луну; | Все они плывут по орбитам»). В настоящем абзаце дано замечание, относящееся ко всем орбитам: при таком перемещении имелось бы проникновение (*харк*) в орбиту, что, как было сказано в параграфе 16 второй главы, невозможно. Ниже дается замечание частного характера, касающееся Луны и Меркурия.



И ты еще больше убедишься в этом, если посмотришь на состояние Луны с ее удвоенным (*муда'афа*) движением и двумя апогеями (ед. ч. *аудж*) или на состояние Меркурия с двумя его апогеями: было бы здесь проникновение [в тело орбиты] в силу движения светила или движения эпицикла, дело не обстояло бы подобным образом¹⁸⁴.

Тебе также известно¹⁸⁵, что все [высшие сферические тела] одинаковы по отношению к причине побудительно-подражательного (*шаукыййа ташаббухыййа*) движения, и что нельзя говорить то, что порой говорят, а именно: собственно возжеланным для нижележащего из них [тела] служит вышележащее¹⁸⁶.

Ты также знаешь, что их расположения (ед. ч. *вад'*), движения и местоположения (ед. ч. *мауды'*) различаются по характеру (*таб'*) лишь потому, что сии [тела] не имеют единой природы (*табц'а*)¹⁸⁷: они относятся к разным природам, хотя по отношению к [четырем] элементарным природам¹⁸⁸ все они объединяются в пятую природу¹⁸⁹.

Тебе остается рассмотреть, могут ли одни из [небесных тел] служить ближней причиной для других в аспекте бытия¹⁹⁰ или же их причинами служат указанные им [материальные] субстанции. Касательно этого ты [вправе] ожидать от нас разъяснения¹⁹¹.

[2.4. Четвертый способ – от невозможности для телесного произвести телесное]

[31] Наставление: [небесное тело не может служить причиной ни для объемлемого им, ни для объемлющего его]¹⁹²

¹⁸⁴ Не было бы указанных апогеев, если бы двигались не орбиты, а сами светила.

¹⁸⁵ Возвращение к вопросу о начале для вращательного движения.

¹⁸⁶ Это было разъяснено в параграфе 12 настоящей главы.

¹⁸⁷ Об обусловленности указанных свойств тел их природой было сказано во второй главе.

¹⁸⁸ Араб.: *таба'у' унсурыййа*; природы четырех элементов / стихий подлунного мира – земли, воды, воздуха и огня.

¹⁸⁹ Араб.: *табац'а хамиса*; латин.: *quinta essentia*. Данная природа – родовая; притом каждый из видов этого рода представлен одним-единственным индивидом [5, т. 2, с. 802] – Солнцем, Луной и т.д. У Аристотеля в качестве материи для небесных тел указывается эфир (араб. *асир*); Ибн-Сина обычно умалчивает о таковом.

¹⁹⁰ То есть действующей / производящей (*фа'уля*) причиной.

¹⁹¹ Такое разъяснение дается в нижеследующих параграфах.

¹⁹² Ниже, в параграфе 36, будет дано более общее доказательство, по которому невозможно исхождение одного тела от другого тела или от чего-то телесного (т.е. субстрирующегося / *халль* в теле); данное же в настоящем параграфе доказательство апеллирует к частному случаю – к телам, которые объемлют другие тела, и предположение о причинении приводит к [абсурдному] заключению о наличии пустоты. Поскольку же следование по более частным путем больше нуждается в руководстве / наставлении (*худаыййа*), то этот параграф озаглавлен как «наставление» [5, т. 2, с. 804].



Если предположить, что от некоторого тела исходит (глаг. *садара*) определенное действие, то это действие исходит от него в том случае, если оно (тело) уже стало конкретным индивидом¹⁹³.

Теперь, если бы орбитное (*фаляки*) тело¹⁹⁴ выступало в качестве причины для объемлемого (*махуи*) им орбитного тела, то [вообще] статус причиненного, рассматриваемого относительно бытия причины, оказывается статусом [лишь] возможности (*имкан*), ибо бытие [причиненного] и [его] необходимость (*вуджуб*) имеют место лишь после [бытия] причины и ее необходимости. Но бытие объемлемого и отсутствие пустоты (*халъ*) в объемлющем [следуют] вместе (*ма^{ан}*)¹⁹⁵. Если же считать причиной индивидуацию (*ташаххус*) объемлющего (*хави*), то вместе с ней у объемлемого окажется возможность [бытия], поскольку в аспекте бытия и необходимости индивидуация причины предшествует (*мутакаддим*) индивидуации причиненного. Тогда отсутствие пустоты [внутри объемлющего] будет либо необходимым вместе с необходимостью [бытия объемлемого], либо не-необходимым. В первом случае необходимой будет и объемлемая полнота (*маля*), а было выяснено, что таковая должна быть [лишь] возможной при необходимости [бытия объемлемого]. Во втором случае это отсутствие будет невозможным (*мумтани*) само по себе и необходимым благодаря некоторой причине. Значит, пустота окажется невозможной не сама по себе, а по какой-то причине, тогда как было разъяснено¹⁹⁶, что она невозможна по своей самости¹⁹⁷.

Итак, ничто из небесных [тел] не служит причиной для нижележащего, для объемлемого им.

Что касается служения объемлемого в качестве причины для более достойного, сильного и великого, т.е. для объемлющего, то таковое и не приходит в воображение¹⁹⁸, и невозможно¹⁹⁹.

¹⁹³ Общая / видовая природа существует реально, ввне ума, только становясь конкретными индивидами; и по своей самости причина должна предшествовать причиненному.

¹⁹⁴ То есть сфера-орбита.

¹⁹⁵ Одно из них неразлучно с другим, ибо они не отличаются между собой в аспекте возможности или необходимости [5, т. 2, с. 805].

¹⁹⁶ В параграфах 30 и 31 первой главы.

¹⁹⁷ Араб.: *би-зати-х*; это не означает, что у пустоты есть некоторая самость (*зат*), каковая предполагает невозможность ее бытия; но само понятие (*тасафвур*) о ней предполагает это [5, т. 2, с. 804].

¹⁹⁸ Воображение / эстимация (*вахм*) склонно к представлению о более достойном как о причине для менее достойного, а не наоборот.

¹⁹⁹ В параграфе 36 будет показано, что вообще одно тело не может причинить бытие другого. См. примечание 215.



[32] Заблуждение и напоминание: [ответ на возражение касательно указанного обоснования невозможности причинения объемлющим объемлемого]

Быть может, [в возражение] ты скажешь: «Допустим, что причина небесного тела не является каким-то телом. Но ты все равно обязан признать, что от [такого] не-тела следует некоторое объемлющее и некоторое объемлемое, независимо от того, [следуют] ли [они]²⁰⁰ от одной [вещи] или от двух. И здесь получается то, что получилось там – возможность пустоты при наличии объемлющего, ибо ты атрибутируешь объемлющему бытие от причины, предшествующее бытию объемлемого²⁰¹».

Так слушай и знай: бытие объемлющего сопровождает возможность объемлемого только в том случае, если первое служит причиной [для второго], предшествующей ему. Тогда вместе с бытием объемлющего будет возможность [возникнуть] у объемлемого, и бытием объемлющего будет определяться поверхность²⁰², но заполняющее ее будет необходимым не вместе с [бытием объемлющего] (раз это [заполняющее] причинено), но [только] после него.

Однако если объемлющее не служит причиной [для объемлемого], а сосуществует вместе с этой причиной²⁰³, то необязательно, чтобы детерминация его внутренней поверхности предшествовала бытию заполняющего сию. Ибо там нет никакого временного предшествования; самостное же [предшествование] относится к причине, но не к тому, что не является причиной, а только [существует] вместе

²⁰⁰ Как указывает ат-Тусы, идентификация местоимения «они» проблематична. Если полагать, что речь идет о следовании объемлющего и объемлемого или же о следовании причины объемлющего и причины объемлемого, то возможно возражение: в случае следования первой пары от одного бытие объемлющего не будет предшествовать бытию объемлемого, также и в отношении второй пары бытие причины объемлющего не будет предшествовать бытию причины объемлемого, так что нельзя вообразить какого-нибудь первенства у бытия объемлющего, ибо здесь такое первенство имеет место лишь при предшествовании причины первого причине второго, но тогда это не будут две причины и не будет [следование] от одного! Как натяжку комментатор характеризует интерпретацию, по которой следование объемлющего и объемлемого от единой вещи происходит таким образом, что одно из них исходит посредством второго. По его мнению, речь должна идти об объемлющем и причине объемлемого, но такое толкование не вполне соответствует авиценновскому тексту [5, т. 2, с. 811].

²⁰¹ То есть ты полагаешь причину объемлющего самостно (*би-з-зат*) предшествующей причине объемлемого, так что исхождение первого от своей причины предшествует исхождению второго от своей [6, т. 2, с. 480; 5, т. 2, с. 811].

²⁰² Внутренняя его поверхность – место будущего объемлемого.

²⁰³ Вместе с разумом.



с ней²⁰⁴. Нет же, но мы говорим: объемлющее и объемлемое необходимо следуют вместе от двух вещей.

[33] Заблуждение и напоминание: [ответ на близкое возражение]

Быть может, ты добавишь, сказав: «Если из установленных [тобою] положений вытекает, что от одного не-тела может исходить некоторое объемлющее, а от другого не-тела – объемлемое, то необходимость объемлющего при необходимости второго не-тела будет самостной²⁰⁵. Однако объемлемое причинено вторым не-телом, посему при рассмотрении его совместно с этим вторым это объемлющее будет [лишь] возможным. Значит, когда объемлющее является необходимым, объемлемое оказывается просто [лишь] возможным».

Ответом тебе будет следующее: при внимательном рассмотрении это [возражение] – то же самое, что и первое, и ответ на него – тот же самый. Ведь объемлемое является возможным по отношению к тому второму [не-телу], которое служит причиной для него, а это отношение никак не предполагает возможность пустоты. Но такую возможность предполагает именно детерминация объемлющего в аспекте его внутренности²⁰⁶. А сама эта детерминация не предшествует объемлемому. Ибо не всякое, что «после» (*ба'д*) [вещи, которая] «вместе» (*ма'а*) [с другой], есть «после» [по отношению к той другой]²⁰⁷: если предшествование (*кабл'ийа*) и следование (*ба'д'ийа*) имеют место в аспекте причинения, то там, где нет причины и причиненного, не обязательно ни предшествование, ни следование. А поскольку вещь, каковая [наличествует] вместе с причиной²⁰⁸, не обязательно служит причиной, то и вещь, каковая [наличествует] вместе с каузально предшествующим, не обязательно

²⁰⁴ Как пишет ат-Тусы, здесь под «самостным» (*зати*) предшествованием подразумевается только один из двух разрядов первенства – по причине (*'илля*), [когда обе вещи вместе существуют и вместе устраняются, как в случае с первенством движения руки по отношению к движению ключа], а не по природе (*таб'*), [когда при устранении предыдущей вещи устраняется и последующая, но обратное не обязательно; на манер предшествования части целому]; ибо само по себе, вне соотнесенности (*идафа*) [с объемлемым], объемлющее не предполагает объемлемого [5, т. 2, с. 812]. Этим комментатор отвечает на замечание ар Рази, по которому объемлющее может быть предшествующим по природе, и тогда обсуждаемое возражение остается в силе [6, т. 2, с. 490–491].

²⁰⁵ То есть поскольку и объемлющее, и тот разум, который служит причиной объемлемого, исходят от единой причины, то совместной / одновременной будет и необходимость их [бытий].

²⁰⁶ Когда внутренняя сторона определяется в качестве поверхности-места для объемлемого.

²⁰⁷ Араб.: *ляйса кулло ма-хува ба'да ма'а фа-хува ба'да*; в частности, не всякое объемлемое, что «после» разума, который «вместе» с объемлющим, есть «после» по отношению к этому объемлющему.

²⁰⁸ Объемлющее, которое вместе с разумом.



но служит предшествующим, разве только [речь не идет о предшествовании] во времени.

[34] Заблуждение и напоминание: [ответ на еще одно возражение]

Быть может, ты скажешь: «И объемлющее, и объемлемое таковы, что если взять их самими по себе, они не являются бытийно-необходимыми, посему бытийно-необходимым не является и тот факт, что их места [окажутся] пустыми».

[В ответ] слушай: если оба они (объемлющее и объемлемое) берутся как возможные, то не будет никакой детерминации чего-либо²⁰⁹, никакого места, которое окажется пустым, если оно не заполнится. Означенное²¹⁰ произойдет, если будет детерминация: именно при таковой непременно следует, что граница будет или охватывающей полноту, или не охватывающей сию, т.е. возникнет пустота.

[35] Указание: [о невозможности для объемлющего служить причиной]

То самое рассуждение²¹¹ остается в силе независимо от того, отнесешь ты данное предшествование²¹² к форме объемлющего тела, к его душе, которая служит словно формой для него²¹³, или к его совокупности (джумля)²¹⁴.

[36] Заключение: [вывод из предыдущего и общее доказательство невозможности для одного тела причинить другое]

Отсюда явствует, что небесные тела не служат причинами друг для друга²¹⁵.

²⁰⁹ Речь идет о детерминации внутренней стороны объемлющего, ее становлении поверхностью-местом для объемлемого.

²¹⁰ Указанная в данном выше обосновании возможность пустоты.

²¹¹ Приведенное в параграфе 31 доказательство.

²¹² Статус причины, причинение.

²¹³ По ат-Тусы, душа небесного тела выступает либо началом / принципом (*мабда*) его формы, либо подобием (*ка-*) этой формы, либо тождественной ей [5, т. 2, с. 817]. В авиценновском «Исцелении» о душе небесного тела говорится как о его форме [2, 9.4, с. 406–407; 3, с. 406].

²¹⁴ К его материи и форме – вместе взятым [6, т. 2, с. 492]. В любом случае означенное рассуждение имеет место, ибо куда причина не будет полной (глаг. *тамма*), она не станет причиной; и какую бы вещь из названных ни полагали причиной, таковая будет полной причиной только при наличии всех остальных [Рази, т. 2, с. 492; 5, т. 2, с. 817].

²¹⁵ Как отмечает ат-Тусы, данное в параграфе 31 доказательство частично (в аспекте второго тезиса – о невозможности для объемлемого служить причиной объемлющего) не дотягивает до достоверного / аподиктического (*бурхан*), посему здесь дается доказательство, по которому телесное вообще не может причинить тело [5, т. 2, с. 819]. Из комментария ар-Рази следует, что первое доказательство принадлежит собственно Ибн-Сине, второе – традиционное для философов-перипатетиков (см.: [6, т. 2, с. 493]). Второе доказательство фигурирует в авиценновском «Исцелении» [2, 9.4, с. 407–408; 3, с. 407, в примечании].



Да и если поразмыслишь над самим собой²¹⁶, то ты постигнешь, что тела действуют именно благодаря (*би-*) своим формам²¹⁷. А формы, которые конституируются (*ка'има*) в телах и которые являются совершенствами (*камалиййа*) для них, таковы, что от них исходят их действия посредством того, в чем эти формы конституированы²¹⁸. Но у тела нет никакого посредства (*тавадсут*) между [полной] вещью и не-телом, будь то формой или материей (*хайуля*), дабы оно (тело) сначала произвело (глагол *дуджада*) эти две²¹⁹, а через них затем произвело бы тело²²⁰.

Стало быть, телесные формы не служат причинами ни для материй тел, ни для их форм²²¹. Но они могут подготовить другие тела для [принятия] обновляющихся в них форм или акциденций²²².

²¹⁶ Или: над своей душой (*нафс*).

²¹⁷ А не материям. По толкованию ар-Рази, материя – принимающая (*кабиля*), а одна и та же вещь не может быть принимающей и действующей одновременно [6, т. 2, с. 495]. Считая эту интерпретацию некорректной (в случае отличия принимаемого от произведенного такое совмещение возможно; например, душа принимает что-то от вышележащего и оказывает какое-то действие на нижележащее), ат-Тусы дает следующее объяснение: в аспекте материи вещь существует [лишь] потенциально, а в таком аспекте она не может быть действующей [5, т. 2, с. 819]. Заметим, что арабским *фи'ль* обозначается и «действие / делание», и «акт / актуальность» как противоположность «потенции» (*кувва*).

²¹⁸ Как пишет Ибн-Сина в «Исцелении», формы и совершенства / энтелехии тела бывают или (1) такими, [как форма телесности и видовые формы, т.е.] их конституция (*кывдм*) связана с материей данного тела, посему и исходящие от этой конституции исходят через означенную материю (вот почему теплотой своей огонь нагревает не любую попавшуюся вещь, но именно такую, которая соприкасается с его телом или как-то связана с этим телом; и солнце освещает не любую вещь, но именно противостоящее ему тело); или (2) формами, которые конституируются благодаря своим собственным самостям (а не через материй тел), наподобие душ; но всякая душа такова, что она принадлежит конкретно данному телу, потому что она действует через это тело и [находится] в нем – была бы она отделенной и по самости, и по действию, то служила бы душой для всякой вещи, а не только означенного тела [2, 9.4, с. 407–408]. Напомним, что для Ибн-Сины (как и для Аристотеля) душа есть первое совершенство (первая энтелехия) живого тела.

²¹⁹ В параграфе 7 четвертой главы отмечалось, что причина, производящая какую-то вещь, сначала должна произвести его части; для тела же частями служат материя и форма.

²²⁰ Поскольку, как было показано (см. примечание 218), телесная форма может действовать только через положение / *вад'* (т.е. через свое вместилище), то она не может действовать ни на материю будущего тела, ни на его форму, ибо таковые не имеют положения по отношению к ней [6, т. 2, с. 493–494; 5, т. 2, с. 821].

²²¹ А значит, и для самих тел; что и требовалось доказать.

²²² Например, огонь подготавливает (через нагревание) соседнее тело / воду для принятия (от «Дарителя форм» – Деятельного разума) формы воздуха; равным образом солнце подготавливает данное тело для обретения качества – теплоты (*сухуна*), которая остается у него и после сокрытия от него солнца [5, т. 2, с. 822].



[3. Эманационный порядок]

[37] Наставление и вывод: [возможность разумов; о модусе исхождения небесных тел и интеллектов]

Итак, тебе стало ясно,

– что имеется [множество] бестелесных субстанции²²³;

– что Бытийно-необходимое может быть только одним, не разделяя с чем-либо рода или вида²²⁴.

Поэтому множество этих субстанций должно быть причиненным²²⁵.

Тебе также уже известно²²⁶, что небесные тела причинены бестелесными причинами, а значит, они появляются из указанного множества [субстанций].

Ты знаешь²²⁷ и то, что Бытийно-необходимое не может служить началом для двух вещей одновременно, разве только для одной посредством другой, и что Оно не может служить началом для тела, иначе как опосредованно.

Следовательно, первое Его причиненное должно быть одной из этих интеллектуальных субстанций;

– остальные же интеллектуальные субстанции должны появиться при посредстве той единой [субстанции];

– а небесные [тела] – при посредстве интеллектуальных [субстанций]²²⁸.

[38] Дополнительный вывод²²⁹: [небеса исходят вместе с исхождением интеллектов]

Однако недопустимо, чтобы сначала упорядочивались интеллектуальные [субстанции], а затем небесное тело следовало бы от последней из них. Ведь у каждого небесного тела должно быть свое интеллектуальное начало, раз одно небесное тело не может появиться от другого. Поэтому небесные тела должны начинать свое существование вместе с интеллектуальными, нисходя одновременно с ними²³⁰.

²²³ По четырем изложенным в настоящей главе способам (параграфы 10–36).

²²⁴ Об этом было сказано в параграфе 24 четвертой главы.

²²⁵ Этому умозаключению из ранее установленных двух положений соответствует обозначение «наставление» в заглавии настоящего параграфа [5, т. 2, с. 823–824].

²²⁶ Из параграфов 31 и 36 настоящей главы.

²²⁷ Из параграфа 29 настоящей главы.

²²⁸ Этим трем выводам соответствует «вывод» в заглавии настоящего параграфа [5, т. 2, с. 824].

²²⁹ Араб.: *зийда́т тахсыл*.

²³⁰ Прекратилось бы исхождение разумов прежде завершения небес, остальные небеса остались без опор-причин, ибо они не могут опираться на не-разумы.



[39] Дополнительный вывод: [диадичный или триадичный ритм]

Итак, необходимо, чтобы была интеллектуальная субстанция²³¹, из которой следуют (глаг. *лязима*) интеллектуальная субстанция и небесное тело²³².

Но известно, что две вещи могут следовать от единой только в силу наличия у нее двух аспектов (ед. ч. *хайсыййа*)²³³. Там же²³⁴ нет пары различных аспектов, разве что каждое из [разумов] является бытийно-возможным (*имканый аль-вуджуд*) самим по себе, но бытийно-необходимым благодаря Первому (*аль-авваль*), и что он умопостигает самого себя и умопостигает Первое. В том аспекте, в коем [данный разум] умопостигает Первое, делающее его бытие необходимым, – в аспекте [такого] его состояния по отношению к Нему²³⁵ – он выступает началом (*мабда'*) для одной вещи. А в аспекте того, каковым он является сам по себе²³⁶, такой выступает началом для другой вещи²³⁷.

Поскольку сей²³⁸ причинен, то не исключается, чтобы он конституировался из разных [вещей]. Как же иначе – раз у него и возможная сущность (*махыййа*), и необходимое бытие благодаря другому?!

Далее, формальный (*сури*) фактор в нем должен служить началом для формального сущего, а схожий с материей фактор – началом для сущего, соответствующего материи²³⁹. Значит, в аспекте его умопостиже-

²³¹ Первый разум, о котором было сказано в параграфе 29 настоящей главы.

²³² Ибн-Сина, замечает ат-Тусы, не объявляет первый разум источником первой небесной сферы; а если в качестве таковой выступает небо неподвижных звезд (как сие полагают некоторые ранние мыслители), то скорее источником для нее не служит первый разум, ибо множественность в нем не достигает такого количества, с которым можно соотнести все неподвижные звезды [5, т. 2, с. 832–833].

²³³ В Первоначале (*аль-мабда' аль-авваль*) невозможно множество сторон и отношений, ибо Оно, как мы видели [в параграфе 11 пятой главы], едино во всех аспектах, превыше того, чтобы заключить в Себе различные отношения и множественные стороны, но сие не исключается для Его причиненных. Поэтому от Него не может исходить (глаг. *садара*) более одного, тогда как от его причиненных допустимо исхождение множественности [5, т. 2, с. 828].

²³⁴ У первого разума.

²³⁵ В плане и его умопостижения Первого, и необходимости его бытия благодаря Ему [5, т. 2, с. 833].

²³⁶ В аспекте возможности бытия.

²³⁷ Ат-Тусы [5, т. 2, с. 836–837] разъясняет: ни отдельно пара «необходимость и возможность» или пара «умопостижение Первого и умопостижение самого себя» не служат началами, как сие полагает в своем комментарии ар-Рази (см.: [6, т. 2, с. 498–499]), а необходимость вместе с умопостижением Первого выступает началом для другого интеллекта, и возможность вместе с умопостижением самого себя – двумя началами для последующей небесной сферы.

²³⁸ Первый разум.

²³⁹ Необходимость схожа с формой, а возможность – с материей.



ния Первого, делающего его необходимым, оно является началом для интеллектуальной субстанции, а во втором аспекте – началом для телесной субстанции.

Возможно и то, чтобы второй аспект был делим на два фактора, благодаря которым он служит причиной для телесной формы и телесной материи²⁴⁰.

[40] Заблуждение и напоминание: [конечность небесной эманации]

Если мы говорим, что различие [в исходящих] может быть только от различия [в аспектах], то это не означает, что обратное также верно – что различие, имеющееся в самости каждого разума, непременно предполагает появление различных сущих, и так до бесконечности. Ибо тебе известно, что [обще]утвердительное [суждение] не обращается в обще[утвердительное]²⁴¹.

[41] Напоминание²⁴²: [итоговое рассуждение об эманации надлунного мира]

Итак, Первое творит (глагол *абда'а*) [первую] интеллектуальную субстанцию, которая истинно сотворена²⁴³, а при посредстве ее – интеллектуальную субстанцию и небесное тело²⁴⁴. Так обстоит дело и с этой [второй] субстанцией, и [сей процесс продолжится], покуда не дойдет до интеллектуальной субстанции, от которой уже не следует небесное тело.

²⁴⁰ То есть для формы / души небесной сферы и для ее материи / тела.

²⁴¹ Араб.: *аль-муджиб ля йан'акис куллий*^{ан}. «Обращение» (*ин'икас*) суждения состоит в перемене в нем мест субъекта и предиката, но при сохранении качества (т.е. утверждения или отрицания). Общеутвердительное суждение (например, «Все люди – смертны») не обращается в общеутвердительное («Все смертные – люди»), а в частноутвердительное («Некоторые смертные – люди»).

Как отмечает ат-Тусы, в интересующем нас случае это означает следующее: из утверждения «Раз интеллект и сфера исходят вместе от некоего интеллекта, то этот разум заключает в себе множественность», еще не следует утверждение «От каждого интеллекта, заключающего в себе множественность, непременно исходят по интеллекту и сфере». И это потому, что сами интеллекты не принадлежат к одному и тому же виду, дабы были одинаковыми их импликации [5, т. 2, с. 841].

²⁴² Араб.: *тазкир*; «напоминание» в собственном смысле слова; русским термином мы обычно передаем арабское *танбих*, фигурирующее в названии настоящей книги.

²⁴³ Араб. *мубда' би-ль-хақыка*; т.е. явленное к бытию без какого-либо посредства – орудия, материи, времени и т.п. См.: [12, с. 465].

²⁴⁴ Ибн-Сина категорически не утверждает, что посредником между Первым и первым небесным телом является только один разум, но полагает это только как нечто возможное, вероятное [5, т. 2, с. 843].



[42] Указание: [эманация подлунного мира]

Материя (*хайуля*) элементного (*унсури*) мира²⁴⁵ должна исходить (*лязима*) от последнего разума²⁴⁶; притом не исключено, чтобы небесные тела оказывали в этом определенное содействие. Однако для устойчивого следования от него материи сего недостаточно²⁴⁷, но требуется еще сочетание с ней формы²⁴⁸.

Сами формы также эмануруются (глагол *фада*) от того разума. А различаются они со стороны [общей] своей материи сообразно ее различию в заслуживании этих форм, сообразно различию в ее предрасположениях²⁴⁹.

Началом (*мабда'*) же различий²⁵⁰ служат лишь небесные тела, благодаря чему дифференцируется близкое к центру от близкого к периферии²⁵¹, согласно состояниям, которые во всех своих подробностях недоступны нашему уму, но только в общем и целом²⁵². Так появляются формы [четырех] элементов.

²⁴⁵ То есть подлунного мира, тела которого состоят из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня.

²⁴⁶ Соответственно аспекту «возможности» в нем. Речь идет о Деятельном разуме – интеллекте, который исходит от разума, соответствующего последней образующейся небесной сферы, и от которого уже не исходит небесное тело. По ар-Рази, означенный разум – не тот, что управляет сферой Луны, а разум, причиненный им [6, т. 2, с. 507]. Заметим, однако, что сам Ибн-Сина не столь категоричен в определении того, какая небесная сфера (соответственно и разум) появляется последней.

²⁴⁷ Недостаточно наличия интеллекта и единой для горнего мира природы.

²⁴⁸ Как об этом сказано в первой главе раздела по физике и метафизике.

²⁴⁹ Когда воду сильно нагревают, то ее материя становится менее соответствующей форме водности, но более подходящей для формы воздушности, и это есть ее предрасположение, при котором она заслуживает, чтобы на нее эманировалась воздушная форма и чтобы с нее снялась водная форма.

²⁵⁰ Различий в формах четырех элементов.

²⁵¹ Как можно понять из комментариев ат-Тусы, указанная дифференциация (*тафсыл*) состоит в распределении сущих внутри сферы Луны по четырем сферам – земли, воды, воздуха и огня [5, т. 2, с. 849]. По ар-Рази, подлунные тела должны располагаться одни ближе к центру, другие – подальше; близкое к периферии более заслуживает [качества] мягкости (*латафа*) и [тепла (*харара*)], а близкое к центру – твердости (*касафа*) и холода (*бард*/[*буруда*]) [6, т. 2, с. 508].

²⁵² Подробнее о возникновении четырех элементов Ибн-Сина говорит в «Исцелении» [2, 9.5, с. 410–414; 3, с. 407–409]. Относительно самого определения количества элементов в четыре здесь высказывается предположение, что оно обусловлено или (1) воздействием каких-то четырех небесных тел, или (2) воздействием множества небесных тел, объединенных в четыре группы, или (3) воздействием одного небесного тела, впоследствии поделившимся на четыре разряда.



Благодаря соотношениям с небесными [телами] и исходящим (*мун-ба'уса*) от них вещам, в этих элементах происходят смешения²⁵³, различным образом предрасположенные к [принятию исходящих] сил²⁵⁴. Тогда от интеллектуальной субстанции, расположенной за сим [подлунным] миром, эмануруются растительные, животные и разумные²⁵⁵ души.

На разумной душе завершается [нисходящий] порядок интеллектуальных субстанций. [Но в отличие от небесных интеллектов] эта душа для обретения совершенства нуждается в телесных инструментах (ед. ч. *аля*), которые делают ее предрасположенной к горным эманациям (*ифа-дат 'алийа*).

Вся эта [схема], хотя и приведена нами декларативным способом, но если ты поразмыслишь над данными тебе основоположениями, то ты выйдешь на путь ее достоверного установления методом аподиктического доказательства (*бурхан*).

Литература

1. аль-Фараби. Совершенный град. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009: 106–206.

2. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960.

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

4. Ибн-Сина. *Ат-Та'ликат*. Кум: Марказ-и интишарат дафтар-и таблигат-и ислями; 1379/[2000]. (На араб. яз.)

5. Ат-Гусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2. Кум: Бустан-и китаб; 2007. (На араб. яз.)

²⁵³ Араб.: *имтизаджат*, ед. ч. *имтиздж*; термин скорее обозначает процесс, собственно результат обычно обозначается однокоренным словом *миздж*, мн. ч. *амзиджа*.

²⁵⁴ К принятию форм минералов, растений, животных и людей. Как указывает ат-Гусы, под соотношениями (ед. ч. *нисба*) подразумеваются, например, расположение Солнца ближе к определенному месту на Земле, что вызывает освещение данного места, а посредством освещения – нагревание этого места, посредством нагревания – разрежение или поднятие тела, по причине разрежения или поднятия – выведение тела из его естественного места.

Что же касается исходящих от небосводов вещей, то это такие, как модусы (ед. ч. *хай'а*), которые от форм / двигателей этих сфер эмануруются на природы (ед. ч. *таби'а*), формы и души и которые делают подлунные тела способными действовать на другие и сочетать их друг с другом. При этом следует иметь в виду, что от небосводов исходят только модусы, а не сами формы и души, ибо таковые эмануруются от Деятельного разума [5, т. 2, с. 852].

²⁵⁵ Араб.: *набатийа*, *хайаванцийа* и *натыйа* соответственно.



6. ар-Рази, Фахрaddin. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2. Тегеран: *Аджуман-и асар ва-мафхир-и фарханги*; 2005. 674 с. (На араб. яз.)
7. Суанан Ибн-Маджа. Т. 1–2. Каир: *Дар ихйа' аль-кутуб аль-'арабиййа*; б. г. (На араб. яз.)
8. ат-Тирмизи. *Аль-Джами' аль-кабир*. Т. 4. Бейрут: *Дар аль-гарб аль-ислями*; 1996. (На араб. яз.)
9. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': ат-Табу'иййат*. Т. 1. *Ас-Сам' ат-табу'и*. Каир: аль-Хай'а аль-'амма аль-мисриййа ли-ль-киتاب; 1983. (На араб. яз.)
10. Ибн-Сина. *Аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Кум: *Бустан-и китаб*; 2002. (На араб. яз.)
11. Ibn Sina's *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014.
12. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):461–486. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

References

1. al-Fārabi. On the Perfect State. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009:106–206. (In Russ.)
2. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)
3. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
4. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intisharat Daftar-i Tablighat-i Islami; 1379/ [2000]. (In Arabic)
5. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. (In Arabic)
6. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Vol. 2. Tehran: Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhangi; 2005. (In Arabic)
7. *Sunan Ibn-Māja*. Vol. 1–2. Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya; n.d. (In Arabic)
8. at-Tirmidhī. *Al-Jāmi' al-kabīr*. Vol. 4. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī; 1996. (In Arabic)
9. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'iyāt*. Vol. 1. *As-Samā' at-tabī'i*. Cairo: al-Hay'a al-'amma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. (In Arabic)
10. Ibn-Sīnā. *Al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2002. (In Arabic)
11. Ibn Sina's *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014.
12. Ibn-Sina (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbihāt [on metaphysics]*. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461–486. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.



Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, 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 Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.
Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.
Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-amining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advi-sor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: December 25, 2018
Reviewed: January 30, 2019
Accepted: February 27, 2019