

Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика?

Н. В. Ефремова

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>; e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в настоящей части статьи, первая часть которой была опубликована в предыдущем номере журнала, продолжается анализ деятельности Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) по переработке аристотелевской метафизики, ее науказации и монотеизации. В центре внимания – вводные главы к разделу «Теология» авиценновской энциклопедии «Исцеление», в которых излагается взгляд философа на сущность метафизики как науки, прежде всего на ее объект и предмет.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; метафизика; «Метафизика», аристотелевская; онто-теология; теология; «Теология» авиценновского «Исцеления»; фальсафа

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: что такое метафизика? *Ориенталистика*. 2019;2(4):927–953. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-927-953.

On Avicennian Reform of Aristotle's *Metaphysics*: what is metaphysics?

N. V. Efremova

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>; e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is the second part of the article (the first part see in *Orientalistica* [1]). It comprises the analysis of the approach made by Ibn Sina (Avicenna, 980–1037) to the «*Metaphysics*» by Aristotle. This approach was aimed to reconsider the work by Aristotle from the point of view of monotheism and shape the metaphysics as rigorous scientific discipline. The author focuses on the analysis of the introductory chapters to the «*Theology / Metaphysics*» (*al-Ilāhiyyāt*) of Avicennian encyclopedia «*The Healing*» (*ash-Shifā*), which sets out the philosopher's attitude on the essence of metaphysics as a science, primarily its subject matter and goal to achieve.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Keywords: Aristotle; Aristotle, *Metaphysics*; Aristotle, teaching of; Avicenna, metaphysics, *Ilahiyyat*; Islam, peripatetics, teaching of; Kitab ash-Shifa; ontotheology; Sina, ibn, Abu Ali (Avicenna)

For citation: Efremova N. V. On Avicennian Reform of Aristotle's *Metaphysics*: what is metaphysics? *Orientalistica*. 2019;2(4):927–953. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-927-953.

Изложенные в первой части данной статьи [1] базисные установки авиценновской редакции философии Аристотеля ярче всего прослеживаются в начальных главах «Теологии», в которых мыслитель раскрывает сущность метафизики, ориентируясь на традиционную прологическую схему, которая в культуре классического ислама первоначально была характерна для перипатетической школы (фальсафы), но впоследствии получила значительное распространение и за ее пределами.

1. Какая из наук

1.1. Введение: о прологической схеме

Согласно этой схеме, вводное пояснение к той или иной дисциплине / книге призвано освещать «восемь¹ главных [тем]» (*ар-ру'ус ас-самāнийя*): (1) цель (*гарад, гāйя*), иначе говоря, – предмет («вопросы / искомые» данной науки); (2) полезность (*манфа'а*); (3) название (*сима, унūāн*); (4) автор (*мусанниф, му'аллиф*); (5) к какой науке принадлежит (*мин айй 'ильм хўва*); (6) порядок (*мартаба*) ее изучения в соотношении с другими дисциплинами; (7) разделение (*кысма*) на части и главы, т.е. структура; (8) аспекты рассмотрения (*анхā' та'лīmийя*) в ней, т.е. какими из выявленных в логике методов исследования она оперирует².

Такого рода схема встречается в комментариях античных неоплатоников к аристотелевским сочинениям, у которых чаще всего отмечаются шесть (без № 5 и 8) или семь (без № 8) тем (см.: [2, с. 21–29; 3, с. 19–21])³. Об указанной выше восьмичленной схеме как устоявшейся в философско-комментаторской традиции упоминает глава багдадской перипатетической школы времен Ибн-Сины, арабо-христианский философ Ибн-ат-Таййиб (ум. 1043) в своем введении и к «Исагоге» Порфирия [8, с. 27], и к «Категориям» Аристотеля [9, с. 46–7].

О том, что автор «Теологии» следует означенной схеме, явствует из его слов в начале гл. 3, в связи с рассуждением о пользе данной дисциплины: «...при рассмотрении главных [вводных тем] того или иного трактата (*ру'ус аль-кутуб*) под “пользой” наук понимается...» [10, с. 17].

¹ А не только шесть-семь, как это можно понять из передачи И. Адо [2, с. 22] и А. Бертолаччи [4, с. 169].

² См., например: [5, с. 98–100; 6, с. 14–17].

³ Схожая восьмичленная схема фигурирует у Давида Анахта (ум. в первой половине VI в.), в его комментарии к «Исагоге» Порфирия [7, с. 103].



Правда, Ибн-Сина не определяет здесь число таких тем и не приводит их перечень. Обращает на себя внимание и тот факт, что таким прологом он фактически снабжает только раздел по метафизике, как бы в очередной раз подчеркивая ее особый, главенствующий статус.

Первая тема (о цели) и пятая (о месте среди наук) освещаются им в гл. 1–2, в рамках заявленного рассуждения об «объекте» (*маўдӯ*) данной науки, вторая (о пользе), шестая (о порядке изучения) и третья (о названии) – в гл. 3; седьмая (о структуре) – в гл. 4. На восьмой теме (об авторе) философ не останавливается, скорее, потому, что он излагает метафизику вообще, а не комментирует соответствующее сочинение Аристотеля. По мнению же Садрадина аш-Ширази (Муллы Садры, ум. 1640), этот вопрос не затрагивается, поскольку подлинным автором означенной науки выступает Бог, через откровение даровавший такое знание пророкам, от которых оно перешло к древним философам, а Аристотель придал ему наиболее полную и систематизированную форму [5, с. 99].

Что касается восьмой темы, то, как разъясняет тот же комментатор, под «асpekтами рассмотрения» преимущественно подразумеваются следующие четыре: 1) деление (*кысма*), т.е. умножение (*таксир*) сверху вниз [переход от более общего к менее общему], в частности деление рода на виды, виды – на типы (*аснāф*, ед. ч. *сынф*), или деление самостоятельного [признака] (*зātū*) на род, вид и дифференцию (видовое отличие), акцидентального (*арады*) – на собственное (*хāсса*) и общую акциденцию (*арад āмм*); 2) анализ (*тахлиль*) – умножение снизу вверх [например, деление понятия «Иван» на человека и животное, а «человека» – на животное и тело]; 3) [сущностное] определение, дефиниция (*тахдид*); 4) [силлогическое] доказательство, аподиктика (*бурхāн*). Эта тема не обсуждается Ибн-Синою, ибо подразумевается, что в данной науке используются все указанные методы исследования [5, с. 100].

1.2. И мудрость, и первофилософия, и теология

Первая из двух глав, посвященная установлению объекта и предмета метафизики, носит название «Начало поиска объекта (*маўдӯ*) первофилософии (*аль-фальсафа аль-ўля*) с целью выяснения ее специфики (*инниййа*) среди наук». В арабо-мусульманской философской литературе термин *инниййа* обычно употребляется в том же смысле, что и термин *вуджӯд* («бытие, существование»), но в случае с первым подразумевается не «бытие» вещи вообще (в смысле просто наличия), а ее собственное бытие, в котором отражается ее идентичность, посему мы передаем этот термин как «специфика». Но, как указывают комментаторы (см., например: [11, с. 11–12; 12, с. 3]), наряду с чтением *инниййа* имеется и другая версия – *аййиййа*, «каковость» (от вопросит. частицы *айй* – «какая?»), по которой речь скорее идет о пятой теме в прологической схеме.



Разъяснение места метафизики среди философских дисциплин Ибн-Сина начинает с напоминания о классификации наук, приведенной им в начале логической части «Исцеления» [13, с. 12–14], – о делении философии на теоретическую и практическую, с последующим делением теоретической философии на физическую, математическую и теологическую⁴ (*илъхиййа*), а практической – на политику, домохозяйство и этику. Развивая аристотелевский тезис [14, с. 181–182], автор «Теологии» указывает, что объектом для физики служат тела постольку, поскольку они движутся и покоятся. Для математики объект – это или количество (*камм*), само по себе свободное от материи, или [объект], имеющий количество, но в данной науке исследуются именно те его модусы, которые сопутствуют количеству как количеству, т.е. когда понятия / дефиниции (*худūd*) этих модусов не включают в себя чего-либо ни из рода материи, ни из рода способности к движению – покою⁵. Теология же изучает вещи, которые от материи отделены и по своему бытию / конституции (*кывām*), и по понятию / дефиниции. Об этой дисциплине было сказано также, что именно в ней исследуются первопричины (*асбāб улья*) естественного и математического бытия, а также Причина причин (*мусаббиб аль-асбāб*) и Принцип принципов (*мабда' аль-мабāди'*) – Бог (*Аллāх*) [10, с. 3–4].

Но наряду с теологией, пишет далее Ибн-Сина, упоминают также о некоей «подлинной философии» (*фальсафа би-ль-хакъика*), «первофилософии» (*фальсафа улья*), которая дает верификацию (*тасхйх*) принципов прочих наук и которая есть «подлинная мудрость» (*аль-хикма би-ль-хакъика*). Также «мудрость» (*хикма*) описывается как (1) наидостойнейшее (*афдал*) знание (*'ильм*) о наидостойнейшем познаваемом⁶, или (2) знание (*ма'рифа*), которое есть наиболее верное (*асахх*) и наиболее совершенное (*аткан*) постижение (*ма'рифа*), или (3) знание (*'ильм*) о первичных причинах всего.

Философ намерен ниже показать, во-первых, что означенные три описания не представляют собой различные дисциплины, каждая из которых именуется мудростью, а являются разными характеристиками одной-единственной дисциплины; во-вторых, что эта дисциплина, первофилософия, абсолютная (*мутлака*) мудрость и теология – одна и та же наука [10, с. 4–5]. Так Ибн-Сина фактически⁷ отвечает на пятый из восьми вопросов прологического перечня.

⁴ Об этом обозначении метафизики будет сказано ниже.

⁵ Первый разряд представляют объекты арифметики и геометрии, второй – астрономии и музыки.

⁶ О Боге, ангелах, пророках и т.п.

⁷ Данная оговорка связана, во-первых, с упомянутым выше двояким чтением соответствующего слова *инниййа* / *аййиййа*; во-вторых, с отсутствием уверенности в принадлежности наименований глав самому Ибн-Сине.



О трех указанных обозначениях метафизики, а также о других ее обозначениях (в частности «метафизика»), преимущественно восходящих к Аристотелю, будет сказано ниже, в рамках обсуждения вопроса о названии данной науки (§ 3.3). Здесь же отметим, что в аристотелевской «Метафизике» нечетко установлена связь между «мудростью», рассматриваемой в первой ее книге, и «первофилософией» и «теологией», обозначенных в четвертой и шестой книгах.

Более важным является следующее. В высказываниях о том, что мудрость «исследует» первые начала и причины [14, с. 67], [метафизика] – сущее как таковое, присущие ему [модусы] и его первые причины [14, с. 119, 180], первофилософия – неподвижное и имматериальное [14, с. 182], а теология – извечное / божественное [14, с. 182], Стагирит, словно игнорируя требования эпистемологии «Второй аналитики», никак не уточняет, изучаются ли эти вещи как объект данной науки, бытие которого постулируется в ней, или же как ее предмет, т.е. «искомые», доказуемые в ее рамках.

2. Объект метафизики

Поскольку из самого наименования метафизики как «теология» вытекает, что она изучает Бога, то прежде всего возникает вопрос о характере такого рассмотрения – в качестве объекта или предмета.

1.1. Бог – не объект, а предмет

По мнению Ибн-Сины, Бог не может выступать в качестве объекта для данной науки. Ибо объект всякой науки постулируется в ней как нечто сущее, а она призвана исследовать лишь модусы этого объекта. Если же предположить Бога объектом для метафизики, то Его бытие постулируется в ней, будучи (1) искомым / доказуемым в другой науке или (2) не искомым в какой-либо другой.

Но обе альтернативы несостоятельны. Первая – потому что Бог имматериален и недвижим, а значит, Его бытие не может исследоваться ни в физике, ни в математике, не говоря уже о логике и практических науках. Вторая альтернатива также абсурдна, поскольку бытие Бога не есть нечто, которое очевидно само по себе и не нуждается в доказательстве. В то же время оно и не таково, что не под силу человеческому разуму. Отсюда следует, что оно должно доказываться только в метафизике. Здесь же устанавливаются и Его свойства (*сыфāt*) [10, с. 5–6].

Как увидим ниже (в § 3.2), еще один довод в пользу тезиса о Боге как об искомом для метафизики Ибн-Сина выдвигает в рамках собственно рассуждения о предмете этой науки.

В этом вопросе Авиценна фундаментально расходится с Аристотелем, который в физике (кн. 7 и 8) обосновывает бытие Бога в качестве непод-



вижного перводвигателя. Да, говорит автор «Теологии», в физической части «Исцеления» было установлено некоторое знание о Боге – Его бестелесность и неподвижность, но такое знание на самом деле чуждо этой дисциплине и было дано там в педагогических целях, чтобы подготовить читателя к изучению метафизики [10, с. 6–7]⁸.

Более критически о доказательстве бытия Бога в физике Ибн-Сина высказывается в написанном позже (ок. 1030) толковании к двенадцатой книге (Λ) аристотелевской «Метафизики»⁹. Аристотеля и его комментаторов он упрекает в том, что они заключают о Боге как перводвигателе, т.е. начале / принципе (*мабда'*) движения сущих, тогда как Он должен выступать дарителем бытия (*вуджуд*) любой могущей двигаться субстанции, посему обоснование Его в качестве такого начала бытия не подобает искать в физике, но в метафизике [15, с. 23, 26]. В «Дискуссиях» (1027–1037) подобный упрек философ адресует современникам из числа перипатетиков-христиан багдадской школы [16, с. 84–85].

Примечательно, что автор «Исцеления», стремясь максимально следовать аристотелевскому учению, не излагает здесь свое оригинальное доказательство, которое исходит из введенного им знаменитого различения сущности / эссенции и существования / экзистенции, заключая о Боге как бытийно-самонеобходимом, к каковому восходит бытие всякого другого как просто возможного самого по себе. Это доказательство философ излагает, в частности, в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях» [17, с. 32–36], а в «Теологии» он приводит доказательство, опирающееся на положения аристотелевской «Метафизики» о четырех разрядах предельных причин (см. нижеследующий параграф) и о конечности каузальных / причинных регрессий (подробнее см.: [17, с. 36–44]).

Заметим, что изложенное Аристотелем во второй книге «Метафизики» обоснование конечности каузальных регрессий [14, с. 95–97] непосредственно не связано с доказательством бытия Бога. Более того, из текста «Метафизики» никак не следует, что обоснование бытия Бога входит в ее предмет, а не постулируется. А то рассуждение в двенадцатой книге, которое порой истолковывается как доказательство бытия Бога¹⁰, может

⁸ Ан-Нараки добавляет: через движение обосновывается бытие неподвижного перво-двигателя, но таковой еще не обязательно является Богом (Бытийно-необходимым, араб. *ва́джиб аль-вуджуд*), ибо этот перводвигатель может оказаться просто недвижимым телом или чем-то имматериальным, но [возможным, а] не необходимым [12, с. 18], например, космическим разумом.

⁹ Данный комментарий – фрагмент из несохранившегося сочинения Ибн-Сины «Правосудие» (*аль-Инсāф*).

¹⁰ «Существует нечто, вечно движущееся беспрестанным движением – [крайняя небесная сфера]... Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведенным в движение» [14, с. 309].



интерпретироваться в смысле доказательства бытия не *неподвижного двигателя*, а *неподвижного* двигателя. В частности, такую интерпретацию выдвигает Фемистий (IV в.) в своем комментарии к означенной книге [18, с. 12–14], сохранившемся лишь в арабском переводе.

1.2. Объектом не служат четыре предельные причины

Ибн-Сина конкретизирует и статус первых причин, о которых, как было сказано выше, неоднократно говорится в аристотелевской «Метафизике», но без уточнения, идет ли речь об объекте или о предмете.

Под предельными причинами (*асбāб кусūā*) Ибн-Сина, вслед за Аристотелем, понимает четыре разряда причин, к которым восходят все прочие причины: материальная (*мāддиййа*, *унсуриййа*), формальная (*сūриййа*), действующая / производящая (*фā'илиййа*) и целевая / конечная (*зā'иййа*)¹¹. Критикуя мнение об означенных причинах как об объекте для метафизики, философ отмечает четыре альтернативных способа рассмотрения этих причин и разбирает их один за другим.

1. Эти причины не могут рассматриваться в плане того, что они абсолютные (*мутлака*) причины, т.е. цель данной науки не может состоять в изучении акциденций, которые привходят к этим причинам как таковым. Во-первых, данная наука рассматривает понятия (*ма'āни*), которые не принадлежат к таким акциденциям¹²: например, универсальное и партикулярное, потенция (*кувва*) и акт (*фи'ль*), возможность (*имкāн*) и необходимость (*вуджūб*) и т.п.

Во-вторых, такие вещи сами по себе требуют изучения в плане установления их бытия, поскольку они не очевидны. Но они не являются акциденциями, свойственными объектам физики, математики и других частных наук. Значит, установление их бытия служит прерогативой данной науки, а посему они не могут выступать в качестве объекта для нее.

В-третьих, знание об абсолютных причинах обретается после знания, устанавливающего [бытие] причин для вещей, имеющих причины. Однако причинная связь между двумя вещами не может быть установлена посредством чувства, ибо оно свидетельствует лишь о сопутствии одной вещи – другой. Частая повторяемость такого сопутствия, [например, сопутствие жжения огню] дает вероятностное мнение, но не достоверное знание. Аподиктическое доказательство тезиса о наличии абсолютной причины не приводится в других науках, а должно вестись имен-

¹¹ Например, для дома материальной причиной является глина, формальной – облик, действующей – строитель, целевой – кров.

¹² Как разъясняет аш-Ширази, такие понятия хотя и могут выступать в качестве акциденций для предельных причин как причин, но вместе с тем они не свойственны только им, ибо могут прилагаться и к другим сущим, например – интеллигибелям и частным причинам [5, с. 27].



но в этой науке. Следовательно, она не может иметь их в качестве своего объекта.

2. Метафизика не может иметь своим объектом каждую из четырех причин в отдельности (т.е. в плане ее бытия материальной или формальной и т.д.). Это следует из того же соображения, что изложено / изложенного выше: такое частное бытие причины должно доказываться именно в данной науке.

3. Четыре причины не окажутся объектом для метафизики и в том случае, если их рассматривать как некую совокупность (*джумля*), некое целое (*куль*). Ибо рассмотрение частей совокупности предшествует рассмотрению самой совокупности, а рассмотрение частей не ведется в какой-либо другой науке – нет иной науки, которая включала бы в себя рассуждение о предельных причинах. Посему эти части должны изучаться в метафизике, не будучи объектом для нее.

4. Если же причины изучаются постольку, поскольку они сущие, притом изучаются именно привходящие к ним с этой стороны модусы, то отсюда следует, что собственно объектом данной науки должны быть не сами эти причины, а именно сущее как сущее [10, с. 7–9].

Ниже, при освещении предмета метафизики, будет обоснован тезис о вхождении в него и этих предельных причин.

1.3. Первейший объект метафизики – сущее как таковое

Переходя в следующей главе к «установлению объекта этой науки с целью выяснения ее цели (*зарад*)», Ибн-Сина показывает, что наряду с физикой, математикой и логикой должна существовать еще некоторая наука, призванная исследовать сущие, которые имматериальны или которым не обязательно сочетаться с материей. Такая мысль (но без упоминания о логике) восходит к Аристотелю [14, с. 181–182], однако в авиценновской «Теологии» она получает фундаментальное обоснование, исходящее из установок разработанной философом научной эпистемологии.

Ибн-Сина сначала указывает, что у всех трех наук – физической, математической и логической – объект имеет нечувственные аспекты, исследование которых не входит в ее компетенцию. Ведь для физики объектом выступает тело в плане его способности к движению-покою, но эта наука не исследует тело ни в качестве сущего или субстанции, ни в качестве составленного из двух своих начал / принципов – материи и формы.

Математические же науки таковы, что своими объектами имеют либо величину (*микдār*), ментально отделенную от материи (геометрия), либо величину, ментально воспринимаемую вместе с материей (астрономия), либо число (*адад*), отделенное от материи (арифметика), либо число в материи (гармоника / музыка). Здесь также исследование



направлено не на установление того, что этот объект есть, например, величина отделенная или находящаяся в материи, а на модусы, которые сопутствуют величине после принятия ее таковой.

Схожим образом дело обстоит и с логикой. Что касается логики, как было отмечено в первой части настоящей статьи, Ибн-Сина впервые в истории перипатетической традиции дает строго научное (соответственно эпистемологии «Второй аналитики») определение ее объекта – вторые умопостигаемые понятия¹³ (*ма'ānī ма'ақұля сāнийя*), как, например¹⁴, «субъект» и «предикат», «универсальное» и «партикулярное»¹⁵, «самостное» и «акцидентальное», «посылка» и «силлогизм». Эти понятия, возникающие в уме на основе первых (*ўля*) умопостигаемых понятий¹⁶, берутся в логике постольку, поскольку посредством их мы переходим от известного к неизвестному. Но логика не рассматривает их в аспекте того, что они умопостигаемы или что они имеют ментальное бытие¹⁷.

Поскольку во всех трех указанных науках объект выходит за пределы чувственного, то их объекты, говорит философ, подпадают под науку, которая занимается тем, бытие / конституция (*кывām*) чего не зависит от чувственных вещей. Но кроме сущего (*маўджўд*) у таковых не может быть иного общего объекта, для которого все они служили бы в качестве его свойств / акциденций. Ибо некоторые из них суть субстанции, другие – количества, третьи – входят в другие категории. И их не может

¹³ Наряду с термином «умопостигаемое / интеллигибельное понятие» употребляется и сокращенное – «интеллигибелья» (*ма'қўль*).

¹⁴ Эти примеры Ибн-Сина дает в логической части «Исцеления» [13, с. 15].

¹⁵ В уме понятие «человек» (как и любое другое понятие) – универсалия, представляющая собой первую интеллигибелью; но сама его квалификация универсальностью принадлежит к числу вторых интеллигибельей. При этом нельзя путать партикулярное (*джуз'ї*) как объект логики с единичным / индивидом как конкретным сущим во внешней реальности: в первом случае партикулярное – это *понятие*, которое (в противоположность универсальному) неприложимо ко многим вещам. Например, конкретный Иван не есть понятие.

¹⁶ То есть десять категорий; сами эти понятия возникают в уме на основе вещей, наличествующих во внешней реальности и [выражают их сущности (ед. ч. *мāхийя*)] : например, тело (представляющее категорию «субстанция»), белизна (из категории «качество»). Заметим, что понятия «субстанция» и «акциденция», равно как и общее для них понятие «сущность» (*мāхийя*), уже относятся ко вторым интеллигибельям.

¹⁷ В «Глоссах» Ибн-Сина разъясняет: установление [сущности] (*исбām*) универсалий и выяснение характера их бытия (наличествуют ли они во внешней реальности или только в уме) – это задача метафизики; последней принадлежит также и установление условия (*шар'їта*), при котором через эти понятия можно переходить от неизвестного к известному, а именно – установление того, что данная универсалия является родом, видом, дифференцией (видовым отличием), свойством (собственной акциденцией) или общей акциденцией; после установления родовой универсалии, видовой универсалии и т.д. универсалия становится объектом для логики, в которой устанавливаются приводящие к этому объекту самостные акциденции [19, с. 201].



охватывать никакое иное достоверное (*мухаккак*) понятие, кроме «бытия» [10, с. 10–12].

В обоснование необходимости существования еще одной науки, наряду с означенными тремя частными науками, Ибн-Сина приводит аргумент, апеллирующий к наличию множества других понятий, которые не исследуются в указанных науках. Таковы, например, единое (*vāhid*) как единое и множественное (*касīр*) как множественное, сходное (*муvāфик*) и различное (*мухāлиф*), противоположное (*дыдд*) и т.п. Эти понятия не служат собственными акциденталиями чего-либо из предметов этих частных наук и не принадлежат к числу свойств (*сыфāt*), наличествующих у всех вещей¹⁸. И им не быть собственными акциденталиями чего-либо иного, кроме сущего как сущего.

Отсюда явствует, что сущее как таковое есть нечто, общее для всех означенных понятий. Именно оно, заключает Ибн-Сина, должно служить объектом для данной дисциплины [10, с. 12–13].

В пользу тезиса о сущем как об объекте метафизики философ выдвигает и такой довод. Этот объект не нуждается в том, чтобы его сущность (*мāхийя*) была познана посредством исследования и чтобы его бытие было установлено. Был бы иной объект, потребовалась бы еще другая наука, которая взяла бы на себя раскрытие этого, поскольку невозможно, чтобы в той или иной науке было обосновано бытие ее объекта и установлена его сущность, но таковые она берет как постулаты. Выше же метафизики нет другой науки [10, с. 13].

Ниже, в рамках рассуждения о предмете / «искомых» метафизики будет сказано о четырех разрядах ее объекта в аспекте соотносительности с материей. А в четвертой главе, посвященной структуре данной науки, указывается, что единое (*vāhid*) обратимо (*мусāvик*) с сущим (*вуджуд*)¹⁹, а посему объектом метафизики выступает и единое [10, с. 26]. Вслед за Аристотелем²⁰ Ибн-Сина включает в объект данной науки и противоположащие сущему и единому – множественное и не-сущее [10, с. 25, 27].

Относительно приведенного выше тезиса о вторых интеллигибелиях как об объекте логики следует добавить, что ни в логической части

¹⁸ По разъяснению аш-Ширази [5, т. 1, с. 50], таковые не относятся к числу понятий, которые охватывают все вещи (например, понятия «вещь / *шай*», «общее возможное / *мумкин āмм*» и т.п.) и поэтому не нуждаются в науке, устанавливающей их бытие (*'исbāt*) и их определения / дефиниции (*та'рīф*, *тахдīд*) [5, с. 50]. «Общее возможное», будучи противоположным «невозможному» (*мумтани*), охватывает и просто «возможное», и «необходимое» (*vādжиб*).

¹⁹ Лат.: *ens et unum convertuntur*. Версия «Спасения» разъясняет: обо всем, о чем говорится как о сущем, можно сказывать как о едином [20, с. 493]. По Аристотелю, сущее и единое – одно и то же, они сопутствуют друг другу; выражение «один человек» тождественно выражению «существующий человек» [14, с. 120].

²⁰ В четвертой книге (Г) «Метафизики» [14, с. 121]. Но в этом контексте Стагирит упоминает только о множественном как противоположащем единому.



«Исцеления», где приводятся иллюстрирующие этот объект примеры таких понятий (субъект и предикат, универсальное и партикулярное и т.д.), ни в части «Теология» автор прямо не называет каких-либо других понятий в качестве вторых интеллигибелей. Но, судя по всему, к числу этих интеллигибелей следует отнести все прочие понятия, которыми оперирует метафизика (за исключением, естественно, первых понятий – десяти категорий), в том числе субстанцию и акциденцию²¹; единство и множество; необходимость, возможность и невозможность; причину и причиненное; и т.д.

В «Глоссах» философ говорит о двух типах вторых интеллигибелей – «абсолютных» (*мутлака*) и «обусловленных» (*машрұта*), т.е. взятых с некоторым условием (*шарт*), при котором они становятся объектом для частных наук. Применительно к логике такое условие заключается в рассмотрении интеллигибелей постольку, поскольку посредством их ум переходит от неизвестного к известному [19, с 201–203]. В последующей же – авиценнизирующей – философии популярным станет деление вторых интеллигибелей на «логические» (*мантыкыййа* – субъект, предикат и т.п.) и «философские» (*фальсафиййа* – субстанция, акциденция и т.п.). Те и другие возникают исключительно на основе наличествующих в уме понятий, но квалификация объекта философской интеллигибелей, в отличие от его квалификации интеллигибелей логической, имеет некоторый коррелят во внешней реальности²² (см.: [21, с. 110–141]).

3. Предмет метафизики

О предмете («искомых»; араб.: *матлұбāt*, *матāлиб*, ед. ч. *матлұб*) данной науки Ибн-Сина говорит дважды, сначала кратко – во второй главе, в связи с рассуждением о ее объекте, а потом более развернуто, в четвертой главе, повествуя о структуре этой дисциплины (седьмой в перечне тем прологической схемы). Здесь же мы объединяем оба рассуждения.

3.1. Два разряда самостоятельных модусов

Как во «Второй аналитике», так и в соответствующей ей в эпистемологическом плане (в аспекте выделения объекта данной науки и изучаемых в ней самостоятельных свойств) четвертой книге (Г) «Метафизики»

²¹ Эти два понятия нельзя путать с той или иной категорией из числа десяти категорий, которые суть первые интеллигибелии.

²² Например, вне ума нет вещи, о которой можно было бы говорить как о роде или виде; но об огне можно говорить как о причине, о горении – как о причиненном. Правда, реальность описания вещи в качестве причины – причиненного не схожа ни с самостоятельным бытием, вовне ума, такой субстанции, как камень, ни даже с зависимым бытием такой акциденции, как белизна.



Аристотель проявляет остающуюся загадочной скупость в освещении изучаемых в метафизике свойств ее объекта (сущего как такового, к которому присоединяется также единое). Составленный на основе книги Г перечень таких свойств, порой характеризующийся как «чуть ли не исчерпывающий», включает в себя тождественное и иное, подобное и неподобное, предшествующее и последующее, целое и часть, род и вид, противоположное, противлежащее, совершенное, «а также, вероятно, отрицание и лишенность» (см.: [22, с. 73]). Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что среди свойств сущего и единого как таковых сам Аристотель называет лишь первые две пары [14, с. 122]; а остальные свойства относит не к сущему или единому, а к сущности (субстанции, в противоположность акциденции), которая словно рядопологается сущему и единому (см.: [14, с. 122, 124]). Объяснение, по которому указанные самостные свойства сущности / субстанции как таковой служат самостными свойствами и для сущего как такового (см., например: [23, с. 335]), следует рассматривать лишь в качестве одной из возможных интерпретаций.

В авиценновской «Теологии» представлен гораздо обширнее список изучаемых в метафизике самостных свойств, по своей полноте не имеющих аналога в предшествующей философии. При этом, как было отмечено в первой части настоящей статьи, философ различает два разряда свойств сущего как сущего. К первому относятся те, что служат ему словно (*ка-*) видами (ед. ч. *наў*)²³. В качестве примеров во второй главе приводятся субстанция (*джаўхар*), количество (*камм*) и качество (*кайф*)²⁴ [10, с. 13]. Версия «Спасения» добавляет: и прочие из десяти категорий [20, с. 495]. И обо всех этих десяти категориях говорится во второй и третьей книгах «Теологии».

Второй разряд составляют свойства, для сущего как такового выступающие в качестве словно собственных акциденций (*авърид хасса*), например: потенциальное (*кувва*) и актуальное (*фи'ль*), универсальное (*куллӣ*; пять предикабелей) и партикулярное (*джуз'ӣ*), совершенное (*тамм*) и ущербное (*накыс*), предшествующее (*мутакаддим*) и последующее (*мута'ххир*), извечное (*кадым*) и возникшее (*хадис, мухдас*), причина (*илля*) и причиненное (*ма'лълъ*) [10, с. 13, 26; 20, с. 495]. На этих вопросах Ибн-Сина останавливается в книгах 4–6.

К данному второму разряду Ибн-Сина относит также возможное (*мумкин*) и необходимое (*ваджиб*). Рассмотрение же этой пары перенесено (по указанному в первой части статьи мотиву) в начало рассуждения о модусах сущего – в гл. 5–7 первой книги. В пятой главе этой книги гово-

²³ Напомним, что оговорка «словно» связана с тем фактом, что в действительности «сущее» не является родом.

²⁴ И прочие из десяти категорий (см.: [20, с. 495]).



рится также о не-сущем как противоположащем сущему; в седьмой – об истинном (*хакк*) и ложном (*бāтыл, сādык*), а в рамках этого – о принципе исключенного третьего (как об акциденции сущего как такового).

Данный во второй главе²⁵ список примеров разряда акцидентальных модусов сущего как такового включает в себя также пару «единое»–«множественное» (*vāхид* и *касīр*). Но, как это следует из изложенного далее философом (в частности – в начале первой главы четвертой книги), означенная пара первейшим образом параллельна паре «сущее» – «не-сущее». В отношении единого (соответственно и множественного) также различаются «словно видовые» и «словно собственные» модусы.

К словно видовым принадлежат освещаемые в гл. 3.2 «Теологии» такие понятия, как единое по роду, единое по виду, единое по акциденции, единое по соотношению, единое по субстрату и единое по числу [10, с. 163; 20, с. 495, 544]²⁶. Словно же собственными акциденциями для него выступают «тождественное» (*хува-ху*)²⁷, понимаемое в том смысле, что вещи, первичным образом взятые как множество, оказываются объединенными соответственно одному из указанных типов единства; таково, например, «однородное» (*муджāнис*), «одновидовое» (*мумāсиль* и т.д.)²⁸. В свою очередь, словно видами для множественного являются модусы, противоположащие указанным видам единого, как, например, множественное по роду, по виду и т.д.; словно акциденциями – противоположащие указанным акциденциям единого: «инаковое» (*гайр*)²⁹, в том числе «неоднородное», «неодновидовое» и т.д. [10, с. 27; 20, с. 495, 545]. Означенные акциденции единства и модусы множественного исследуются в первой главе седьмой книге «Теологии».

3.2. О принципах / причинах как о предмете

При полагании сущего объектом для метафизики возникает следующая апория: в этой науке нельзя будет доказывать бытие принципов

²⁵ А также в «Спасении» [20, с. 495].

²⁶ Ср.: «...сколько есть видов единого, столько же и видов сущего» [14, с. 121].

²⁷ Букв.: он – он.

²⁸ При единстве (т.е. неделимости), например, по акциденции «белизна» все белые вещи (в частности, хлопок и снег) суть одно. А при тождестве данные вещи первоначально рассматриваются как некоторое множество (т.е. нечто делимое) в определенном аспекте (хлопок и снег представляют разные роды), к которому потом привходит данное единство в аспекте белизны.

²⁹ В инаковость (*гайриййа*) входит различие (*хиляф*), в последнее – противоположение (*такāбуль*), с его четырьмя разновидностями – контрарностью (*тадāдд*), контрадикторностью (*танāкуд*), соотносенностью (*тадāйуф*) и «обладанием – лишенностью» (*маляка* и *адам*).



(*мабāди*) сущего (т.е. бытие четырех причин), раз всякая наука изучает модусы / сопутствующие (*лявāхик*) своего объекта, но не принципы его.

Отвечая на это возражение, Ибн-Сина указывает, что в данном случае изучение принципов объекта одновременно есть и изучение его модусов. Ведь бытие принципом не входит в сущность / природу сущего, а является чем-то акцидентальным для него, одним из собственных его модусов.

Более того, метафизика исследует принципы не всякого сущего (иначе принцип оказался бы принципом и для самого себя), но только причиненных сущих – сущих, следующих за Первопричиной. Сущее в целом не имеет принципа [10, с. 14].

Так философ эпистемологически, исходя из науковедческих установок «Второй аналитики», обосновывает включение причин / принципов в предмет метафизического исследования. О четырех предельных причинах автор «Теологии» говорит в шестой книге, а также во второй и третьей главах последующей книги, где критикуется платоновско-пифагорейское гипостазирование эйдосов и чисел.

В восьмой книге доказывается восхождение всех причин к первопричине, Бытийно-необходимому (гл. 1–3). Далее обосновываются Его единство (гл. 4–5) и главные атрибуты – совершенство (*тāмм*), истина (*хакк*) благо (*хайр*), щедрость / великодушие (*джуд*), знание (*ильм*), могущество (*кудра*), красота (*джамāl*), любовь (*ишк*) и блаженство (*лязза*). Последние две книги «Теологии» – девятая и десятая – посвящены описанию Великого круга бытия, исхождению тварей от Первоначала и их возвращению к Нему.

В связи с тезисом о принципах как о предмете метафизики Ибн-Сина выделяет в данной науке три части. (1) Первая изучает предельные (*кусӯā*) причины³⁰ (поскольку они причины всякого сущего, причиненного со стороны своего бытия) и Первопричину, от которой эмануруется всякое причиненное бытие как причиненное бытие (а не только как движущееся сущее или количественное сущее), [иначе это сущее служило бы, соответственно, объектом физики или математики, а не метафизики].

(2) Другая часть изучает [самостные] акциденции сущего.

(3) Третья изучает принципы частных наук. Ведь принципы всякой частной науки выступают в качестве вопросов / искомым в более общей науке: к примеру, принципы медицины – в физике, принципы землемерия – в геометрии. Посему в метафизике разъясняются принципы частных наук, исследующих модусы (ед. ч. *хāl*) частных сущих. Эта наука изучает модусы сущего, т.е. вещи, приходящиеся ему словно видами и [прочими] делениями, пока дело не дойдет до такого частного, которое

³⁰ Четыре причины – материальная, формальная, действующая и целевая.



служит объектом для физической науки³¹, и до такого частного, которое служит объектом для математической науки, и так в отношении остальных наук. Вещи, предшествующие означенной спецификации, выступают словно принципами для объектов частных наук; метафизика исследует таковые и устанавливает их статус³² [10, с. 14–15].

Как было сказано в первой части настоящей статьи, в своей фундаментальной книге «The Reception of Aristotle's *Metaphysics* in Avicenna's *Kitāb al-Šifā'*» А. Бертолаччи структурирует авиценновскую «Теологию» согласно эпистемологической триаде «виды – свойства – причины» (Species – Properties – Causes) и соответственно этому выделяет три раздела: *Ontology S* (онтологию видов), *Ontology P* (онтологию свойств) и *Ontology C* (онтологию причин, или собственно теологию). В этом ракурсе исследователь трактует и указанное выше деление метафизики на три части, отождествляя первую из них с онтологией причин, вторую – с онтологией свойств, а третью – с онтологией видов [4, р. 128, 156]. Такое отождествление нам представляется не вполне обоснованным: помимо уже отмеченной (в первой части статьи) некорректности в толковании самостных акциденций, с этим отождествлением не согласуется хотя бы тот факт, что вопрос о бытии объекта логики («вторые интеллигибелии») обсуждается Ибн-Синоу в пятой книге, посвященной универсальному и партикулярному – модусам, которые относятся к «свойствам». И вообще, автор «Теологии» выделяет указанные три части не в качестве горизонтально расположенных друг другу областей: это выражается, среди прочего, в том, что сами принципы, по приведенному выше разъяснению философа, являются модусами сущего как такового.

Следует отметить, что авиценновское учение об объектах частных наук и их принципах как о предмете метафизики является фундаментальной модификацией аристотелевской концепции. Да, у Стагирита говорится, что частные науки не доказывают бытия своих объектов [14, с. 180], но отсюда никак не следует, что сие доказательство призвана дать метафизика (см.: [22, с. 75]). Тем более это относится к обоснованию принципов частных наук.

Ясно поэтому, что в аристотелевской «Метафизике» нет и не могло быть параллели указанному тезису о трех частях метафизической науки. Правда, у Стагирита есть одно высказывание, которое можно интерпретировать в смысле учения о «частях» данной науки [14, с. 121], и о нем речь пойдет в нижеследующем параграфе.

³¹ Например, сущее делится на субстанцию и акциденцию, субстанция – на тело и нечто другое, тело – на движущееся и покоящееся.

³² Соответствующий текст («Ибо...») фигурирует в нескольких чтениях, допуская разные толкования.



3.3. Вывод о метафизике как о первофилософии, мудрости и теологии

На основе сказанного о предмете метафизической науки Ибн-Сина делает заключение, о котором было заявлено в первой главе, – о первофилософии (*аль-фальсафа аль-ўля*), мудрости (*хикма*) и божественной науке / теологии (*аль-ўильм аль-ильяхи*) как о характеристиках именно этой науки.

Метафизика есть первая философия, ибо выступает знанием о первой из вещей, притом первой как в плане бытия – о Первопричине, так и в плане общности – о бытии и единстве.

Эта наука является мудростью, понимаемой в смысле наилучшего знания о наилучшем познанном (она-то и дает наилучшее знание, т.е. достоверное знание о наилучшем познанном – о Боге и о следующих после Него причинах), а также знанием о предельных причинах всего.

К метафизике приложимо определение божественной науки, трактуемой как наука о вещах, которые отрешены от материи и по своему понятию (*хадд*), и по своему бытию (*вуджуд*). Ибо сущее как сущее, а также его принципы и акциденции таковы, что нет ничего из них, которое не было бы предшествующим материи по бытию и в своем бытии независимым от ее бытия. И если в этой науке изучается что-нибудь, что не предшествует материи, таковое изучается именно в том аспекте, в котором оно не нуждается в материи для своего бытия [10, с. 15].

Разъясняя последнее положение, философ выделяет четыре разряда объектов метафизики, различающихся по манере соотносительности с материей:

(1) абсолютно свободные от материи и материальных связей, [как, например, Бог и (космические) разумы]³³;

(2) сочетающиеся с материей, но наподобие сочетания предшествующей и конституирующей (*мукаввим*) причины – [например, формы], тогда как материя не служит ему конституэнтном;

(3) могущие существовать и в материи, и не в ней, например: причинность (*иллиййа*) и единство (*вахда*);

(4) материальные вещи, например движение и покой; но в данной науке изучаются не их состояния в материи, а каково имеющееся у них бытие.

Первые три разряда таковы, что для своей эссенциализации (*тахаккук*)³⁴ они не нуждаются в наличии материи; и свое бытие они не получают благодаря материи. А с четвертым разрядом их объединяет тот факт, что их изучение ведется в таком их аспекте, бытие которого не

³³ Здесь и ниже вставки с примерами взяты из параллельного рассуждения во «Введении / Исагоге» из логической части «Исцеления» [13, с. 12–14].

³⁴ То есть в аспекте своего понятия / дефиниции, сущности.



конституируется материей. Ведь в математических науках объект порой бывает соединенным с материей (как в случае с астрономией и музыкой), но исследуется в том аспекте, в каком он не соединен с материей, и такая соединенность с материей не мешает изучению быть математическим. Точно так же дело обстоит и здесь, в метафизике [10, с. 15–16].

Отдаленную параллель с авиценновской структуризацией можно усматривать в словах Аристотеля о том, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая – последующей»; и в этом смысле философия схожа с математикой, которая «имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие» [14, с. 121]. Как видно, текст достаточно туманен. У комментаторов различно трактуется и «философия» (философия вообще или первофилософия, метафизика), и «виды сущностей» (в частности, как разные сущности в качестве объектов физики, математики и метафизики; или как разные сущности в смысле чувственных и имматериальных сущностей, изучаемых в метафизической науке: первые – в седьмой и восьмой книгах аристотелевской «Метафизики», вторые – в двенадцатой); а некоторые исследователи вообще полагают этот фрагмент поздней чужеродной вставкой (см., например: [3; 24]).

1.5. О соотношении метафизики с диалектикой и софистикой

В заключительной части рассуждения об объекте – предмете метафизики Ибн-Сина останавливается на вопросе о соотношении этой науки (как аподиктики) с диалектикой и софистикой [10, с. 16] – вопросе, который он обсуждал и раньше, в разделе «Доказательство» из логической части «Исцеления» [25, с. 165–166].

Сам Аристотель о соотношении трех дисциплин говорит так: «...Диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика – это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем – сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная» [14, с. 123].

Ибн-Сина значительно дополняет указанную мысль о сходстве и различиях между тремя дисциплинами. Для него метафизику объединяет с диалектикой и софистикой то обстоятельство, что все они рассматривают вещи, которые не изучаются в какой-либо из частных наук [10, с. 16], а именно – сущее и единое [25, с. 165].



От обеих же эта наука отличается постольку, поскольку первофилософ как первофилософ не исследует вопросы частных наук, а те изучают таковые [10, с. 16]³⁵.

В отношении же собственно диалектики расхождение с ней метафизики связано с потенцией (*би-ль-кувва*): диалектический дискурс³⁶ способен привести лишь к вероятностному знанию, но не к достоверному [10, с. 16]³⁷.

Что касается софистики, то расхождение с ней метафизики обусловлено различием в намерениях (*ирāда*) – [первофилософ] ищет истину саму по себе, а софист добивается, чтобы о нем думали как о мудреце, который возглашает истину, хотя он (софист) и не является мудрецом [10, с. 16]³⁸.

3. Другие аспекты метафизики

Как было отмечено выше, четыре из восьми тем прологической схемы – о пользе данной науки, порядке ее изучения, названии и структуре Ибн-Сина освещает в третьей и четвертой главах. О структуре метафизики мы говорили в рамках рассуждения о ее предмете. Ниже речь пойдет об остальных трех темах, которые мы будем рассматривать в том же порядке, в котором они следуют в авиценновском изложении.

3.1. Полезность

Обсуждая вопрос о «пользе» (*манфа'а*) метафизики, философ напоминает сказанное им в предшествующих разделах «Исцеления»³⁹ о «полезном» (*нāфи*) как о средстве, с помощью которого доходят до желанного – блага / добра (*хайр*), [как в случае с лекарством, приводящим к выздоровлению]. По словам Ибн-Сины, все философские науки имеют одну общую пользу – «актуальное обретение человеческой души»

³⁵ Версия «Доказательства»: первофилософия отличается от них в аспекте объекта, ибо она исследует самостные акциденции и принципы сущего и единого, но не самостные акциденции чего-либо из объектов частных наук; а диалектика и софистика рассматривают акциденции всякого объекта (будь те самостными или нет); и ни та, ни другая не ограничивается акциденциями единого и сущего [25, с. 1166].

³⁶ Поскольку он исходит не из истинных посылок, а из принятых (у людей какого-либо града или у группы лиц, к которым обращено обучение или с которыми ведется спор).

³⁷ В «Доказательстве» добавлено: а софистика исходит из псевдопринятых или псевдоистинных посылок [25, с. 166].

³⁸ Как говорится в «Доказательстве», первофилософия отличается от диалектики и софистики по цели, которая у людей этой науки состоит в достижении достоверной истины в меру человеческих сил; у диалектика – в подготовке ума к аподиктике и в доставлении пользы граду [в плане утверждения соответствующих воззрений], а порой – в победе [при споре] по правилам; у софиста – в том, чтобы показаться мудрецом / философом и одержать победу, но посредством обмана [25, с. 166].

³⁹ По-видимому, речь идет о главе 2.2 трактата «Риторика»; см.: [26, с. 69–75].



совершенства (*камāl*), дабы она была подготовлена к потустороннему счастью (*ас-са'āда аль-ухравиййа*)» [10, с. 17], а метафизика, будучи высшей из этих наук, больше всех содействует такому совершенствованию души. О значении философии / метафизики для совершенствования интеллекта учит и Аристотель [14, с. 65–70], но у Стагирита это совершенство выступает в качестве самодовлеющей конечной цели (истина познается ради самого этого познания), никак не связанной с будущей судьбой души.

Как пишет далее Ибн-Сина, в эпистемологическом прологе к той или иной науке, при рассмотрении ее «[восьми] главных [вводных тем]», под «пользой» от наук понимается не указанное выше значение, а иное – «содействие наук друг другу в плане установления их сущности (*тахаккук*)» [10, с. 17], т.е. утверждения их основ. В рамках такого понимания термина подобает различать особенный (*мухассас*) смысл, при котором полагается более высокий ранг получающего пользу по сравнению с доставляющим ее, и общий / абсолютный (*мутлак*) смысл, когда такое не полагается. В случае первой трактовки от метафизики нет пользы, ибо она слишком возвышенна, чтобы другая наука пользовалась ею, – сама же она пользуется всеми прочими науками.

Но если «полезность» трактуется в абсолютном смысле, то у метафизики будет своя польза. Ибо можно различать три разряда такой пользы – соответственно тому, доставляется ли польза чему-то более возвышенному, равному по возвышенности или менее возвышенному (т.е. доставляется совершенство, каковое ниже самости доставляющего). Последнему разряду, замечает философ, более всего подходят такие названия, как «одаривание» (*ифāда*), «наделение» (*ифāда*)⁴⁰, «забота» (*инāйа*), «главенство» (*ри'āса*).

В своем особенном смысле «польза» близка к «служению» (*хидма*)⁴¹. Наделение же, которое исходит от более возвышенного к менее возвышенному, несхоже со служением: обслуживающий доставляет пользу обслуживаемому; и обслуживаемый также доставляет пользу обслуживающему, если «польза» берется в общем смысле (т.е. без уточнения – от обслуживающего или от обслуживаемого). Но каждая из этих полезностей по своему роду и направленности особая.

При таком понимании польза от метафизики состоит в вышеуказанном даровании достоверного [знания] (*йакын*) касательно принципов (*мабāди*) частных наук и установлении (*тахаккук*) сущности (*мāхиййа*) вещей, которые являются общими для этих наук⁴², не будучи принципами [в них]. Она выступает в качестве пользы главенствующего для подчинен-

⁴⁰ Буква *д* в этом слове – *дāль*; в предыдущем – *дāд*.

⁴¹ В смысле подчиненности как противоположности «главенству» (*ри'āса*).

⁴² Например, «единство», «причинность».



ного, обслуживаемого – для обслуживающего, «ибо отношение этой науки к частным наукам аналогично отношению вещи⁴³, которая постигается в этой науке, к вещам, постигаемым в тех науках: подобно тому как эта вещь является причиной (*мабда*) для бытия тех вещей, точно так же знание о ней служит причиной обретения знания о них самих» [10, с. 17–18].

У Аристотеля, как было сказано выше, нет каких-либо четких высказываний, указывающих на такую роль метафизики в качестве метанауки.

3.2. Порядок обучения

В «Метафизике» и других дошедших до нас сочинениях Аристотеля вопрос об этом порядке (*мартаба*) не обсуждается. По мнению Ибн-Сины, данная наука должна изучаться после физических и математических наук.

Она следует после физики, поскольку многие из положений, постулируемых (*мусалляма*) в метафизике, устанавливаются именно в физике: возникновение, уничтожение, изменение, место, время, зависимость всякого движущегося от какого-нибудь двигателя, восхождение всех движущихся к первому двигателю и т.д.

Эту дисциплину подобает изучать после математики⁴⁴, ибо высшая цель (*гарад*) метафизики состоит в познании Божьего управления (*тад-бйр аль-Бāрй*), духовных ангелов (*маля'ика рўхāниййа*) и их чинов, порядка в иерархии небесных сфер. К этому же знанию можно прийти лишь посредством астрономии, а сама астрономия постижима только через арифметику и геометрию.

Что касается музыки и частных разделов математики, а также этики и политики, то они полезны для метафизики, хотя не являются необходимыми [10, с. 19].

Но здесь возникает возражение: если принципы физики и математики доказываются именно в метафизике, а вопросы (*масā'иль*) обеих наук обосновываются с помощью этих принципов, и если вопросы двух наук становятся принципами для метафизики, то получается порочный круг – вещь обосновывается исходя из нее самой.

Отвечая на это возражение, философ сначала излагает следующую посылку. Принцип той или иной науки выступает в качестве принципа не в силу того, что в своих обоснованиях все вопросы опираются на него актуально или потенциально⁴⁵. Порой он берется в доказательствах лишь некоторых из этих вопросов⁴⁶.

⁴³ Бог, космические разумы и т.п.

⁴⁴ Напомним, что математика включает в себя астрономию, которая прежде всего и подразумевается здесь.

⁴⁵ Непосредственно или опосредованно.

⁴⁶ Поэтому некоторый вопрос в нижестоящей науке может служить принципом для вышестоящей, и наоборот [12, с. 138].



Также возможно, чтобы в данной науке были вопросы, чьи доказательства (т.е. принципы) никак не постулируются (т.е. со ссылкой на другую науку, в которой они доказываются); но для обоснования этих вопросов используются посылки, для которых нет доказательства, [поскольку очевидны].

Более того, принцип науки является подлинным принципом именно тогда, когда его принятие обеспечивает достоверность, полученную от причины (*илля*)⁴⁷. Если же он не доставляет причину, то его называют принципом науки в ином аспекте. Правильнее было бы называть его принципом на манер именованного чувства принципом – в том смысле, что чувство как таковое дает только знание о бытии вещи⁴⁸ [10, с. 19–20].

Собственно ответ на возражение звучит так. Данный принцип физики может быть очевидным сам по себе, посему не будет порочного круга в доказательстве.

Если допустить, что он не самоочевиден, а выступает вопросом для метафизики, то возможно также, чтобы в ней этот принцип обосновывался с помощью вещи, которая сама потом не обосновывается с его помощью (т.е. с помощью физической посылки, зависящей от него), а с его помощью обосновывались бы другие вопросы, так что вещь, которая в высшей науке (метафизике) служила посылкой для производства означенного принципа, не опиралась бы в своем обосновании на него, а исходила из другой посылки.

Кроме того, при указанном допущении возможен случай, когда для данного принципа сперва физика или математика дала бы доказательство *есть*, но не доказательство *почему*, а потом метафизика дала бы для него доказательство *почему*, особенно если такое доказательство строится исходя из отдаленных целевых причин, которые в силу своей имматериальности не могут быть установлены в физике или математике.

Отсюда явствует, что тот из вопросов физических наук, который в каком-то аспекте выступает принципом для метафизики, таков, что он:

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

(2) или доказывается исходя из принципов, которые суть вопросы в ней, но он потом не становится принципом для обоснования тех самых вопросов метафизики, а для других вопросов в ней;

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

⁴⁷ То есть с помощью «доказательства *почему*» (*бурхāн лиммий*), которое ведет от причины к следствию, в отличие от «доказательства *есть*» (*бурхāн инний*), ведущего от следствия к причине.

⁴⁸ Только «доказательство *есть*».



Раз так, то не будет никакого круга – не будет доказательства, при котором вещь берется в обоснование нее самой [10, с. 20].

В дополнение философ приводит еще один довод, в свете которого становится ясным акцидентальный характер указанной вторичности метафизики. На самом деле имеется путь, по которому цель этой науки, т.е. обсуждаемые в ней вопросы, постигается первичным образом, а не после изучения какой-либо другой науки – физики и математики. Ибо имеется указание (*ишāра*), по которому Первопринцип устанавливается не на основе чувственных вещей⁴⁹, но исходя из общих чисто интеллектуальных / рациональных (не эмпирических) посылок, приводящих к наличию у универсума (*аль-кулль*) такого Принципа [10, с. 21]. По аш-Ширази [5, т. 1, с. 85] и ан-Нараки [12, с. 156], речь идет о шестой главе данной первой книги «Теологии» – главе, в которой говорится о Бытийно-необходимом (*вāджиб аль-вуджūd*)⁵⁰.

Но в этой главе на сей счет дано только беглое «указание» (а не подробное обоснование), исходящее из анализа понятий «возможное – необходимое». Собственно же такое доказательство, как было сказано выше, изложено в «Спасении» и «Указаниях и напоминаниях», а представленное в самой «Теологии» (в восьмой книге) развернутое обоснование бытия Первопричины базируется на анализе четырех предельных причин и их восхождении к единому принципу. Относительно упомянутого «указания» сам Ибн-Сина замечает [10, с. 21], что следование по этому аподиктическому пути, т.е. переход от причины к причиненному, затруднительно, ибо такой переход можно проследивать только в отношении некоторых разрядов сущих⁵¹, притом без постижения всех частных деталей этого перехода.

Итак, заключает философ, «сама эта наука заслуживает места впереди всех наук. Но по отношению к нам, [в плане обучения], она следует после всех них» [10, с. 21].

3.3. Название

Следуя перипатетической традиции, Ибн-Сина именует данную науку «метафизикой» – *мā ба'д ат-табī'а*, букв.: «[наука о] том, что после природы»⁵² [10, с. 21]. Как известно, термин «метафизика» (греч. *meta ta*

⁴⁹ Как в традиционном для перипатетизма доказательстве бытия Бога на основе движения или в характерном для калама доказательстве Его бытия на основе возникновения [во времени] (*худус*).

⁵⁰ О разных идентификациях в исследовательской литературе главы / книги, где излагается упомянутое «указание», см.: [27].

⁵¹ В отношении космических разумов, душ и тел [12, с. 159].

⁵² Однокоренное с термином *табī'а* прилагательное *табī'ий* передает смысл также и «природное» / «естественное», и «физическое».



*physika*⁵³, «то, что после физики») отсутствует у самого Аристотеля, перипатетики стали применять вслед за Андроником Родосским (сер. I в. до н.э.), прилагая его и для обозначения соответствующих книг Аристотеля, объединенных в одно произведение, и для обозначения описываемой в них науки.

Относительно слова «природа» в названии данной науки Ибн-Сина уточняет, что оно понимается не в узком техническом смысле – как сила, служащая принципом для движения и покоя, а как совокупность вещей, возникающих из телесной материи, этой силы и акциденций. Выражение же «после природы» подразумевает следование по отношению к нам: при наблюдении бытия и знакомстве с его состояниями (*аху́аль*) первым предстает перед нами именно такое природное бытие. Но если данная наука рассматривается сама по себе, то она заслуживает называться наукой о том, что до (*кабль*) природы, так как постигаемые в ней вещи суть до природы (т.е. первее нее) по своей самости или общности [10, с. 21–22], например Бог и сущее соответственно.

В связи с этим может возникнуть такое возражение: эпитет «наука о том, что до природы» приложим и к математическим наукам, особенно к арифметике и геометрии, поскольку в своем бытии их объекты (число и величина) никак не зависят от природы, могут существовать и вне нее. На это возражение философ дает относительно подробный ответ [10, с. 22–25], он отмечает, в частности, что эти науки не изучают соответствующие объекты в том плане абстрактности и общности, в каковом их рассматривает метафизика.

В аристотелевской «Метафизике» данная наука фигурирует под тремя обозначениями, которым соответствуют указанные выше три ее характеристики у Ибн-Сины, – «мудрость», «первофилософия» и «теология». По всей видимости, обозначение «мудрость» (*хикма*) соответствует ее аристотелевскому описанию в качестве *sophia* [14, с. 65–70, 102, 272, 279, 318] и *philosophia* [14, с. 121–123, 278–279]. Но у Стагирита не встречается наименование «абсолютная мудрость» [10, с. 5], под которым Ибн-Сина, [судя по контексту], скорее подразумевает самодостаточность, в противоположность другим наукам, которые нуждаются в метафизике в деле обоснования своих принципов (см.: [5, с. 21]).

Помимо «первофилософии» (*аль-фальсафа аль-у́ля*) Ибн-Сина в том же «Исцелении» (но в разделе о психологии – см.: [30, с. 218]) и в сочинении «Основы мудрости» [31, с. 17], употребляет также обозначение «первомудрость» (*аль-хикма аль-у́ля*). Оба термина отражают аристотелевские *prote sophia* [14, с. 124] и *prote philosophia* [14, с. 181–182]. Однако

⁵³ Араб. транскрипция: *mātātāfūsikā*; такая форма фигурирует в авиценновской передаче наименования «Метафизики» Аристотеля [28, с. 114]. Наименование «*metaphysica*» (в одно слово) утвердилось в философии латинского Запада вслед за переводами трудов Ибн-Рушда / Аверроэса (см.: [29, р. 24]).



Ибн-Сина не следует фигурирующему у Аристотеля описанию физики как «второй философии» [14, с. 210], поскольку, возможно, такой эпитет более приложим к математике.

Обозначение «теология» (*аль-‘ильм аль-ильяхӣ*, «божественная наука», «наука о божественном»; сокр.: *аль-ильяхийāt*, «[наука о] божественных [объектах]») ⁵⁴ также восходит к аристотелевскому определению данной науки как *theologike* [14, с. 182, 285; см. также: с. 69–70]. У Стагирита описание «божественная» применительно к метафизике понимается в двух смыслах – как наука, которой «скорее всего мог бы обладать бог», и как «наука о божественном» [14, с. 69–70]. Ибн-Сина же трактует это описание только во втором смысле: первый смысл, надо полагать, был неприемлем для мусульманского философа, поскольку Божье знание несравнимо с человеческим.

Именно под последним обозначением – «теология» – данная дисциплина обычно фигурирует не только в «Исцелении», но и в других сочинениях Ибн-Сины. Вслед за ним именно такое название метафизики прочно утвердилось в авиценнизирующей теолого-философской мысли ислама.

Данный факт весьма символичен в плане авиценновской реформы философии Аристотеля, ее исламизации / монотеизации. Но благодаря отнесению «Бога» к предмету метафизики и закреплению за «сущим» статуса первейшего объекта метафизики, такая монотеизация, как мы видели, никак не ущемляла права онтологии; совсем наоборот – этот аспект метафизического дискурса только усилился. А вместе с эпистемизацией метафизика приобрела и третье измерение, став метанаукой. Так многогранная деятельность мусульманского философа по реформе аристотелизма ознаменовала собой качественно новый этап в истории метафизики.

Литература

1. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).
2. Hadot I. Commentaire I. In: *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I. Leiden: Brill; 1990. P. 21–47.
3. Mansion A. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1958;56(50):165–221. DOI: [10.3406/phlou.1958.4955](https://doi.org/10.3406/phlou.1958.4955).
4. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifa'*. Leiden; Boston: Brill; 2006.
5. аш-Ширази, Садраддин. *Шарх ва-та'лиќа бар Иляхиййāt-и Шифа*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Тегеран: Бунийад-и хикмат-и ислами-и Садр; 1382 [2003]. (На араб. яз.)

⁵⁴ В авиценновском сочинении «Исхождение и возвращение» [32, с. 1] как в смысле метафизики употребляется и термин *усульуджӣа* – араб. транскрипция греч. *theologia*.



6. ат-Тажанави. *Кашиф истиляхат аль-фунун ва-ль-улюм*. Бейрут: Мактабат Лубнан; 1996. (На араб. яз.)
7. Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия. В: *Сочинения*. М.: Мысль; 1975. С. 103–195.
8. Ибн-ат-Таййиб. *Тафсир китаб Исәгүджди ли-Фирфурйус*. Бейрут: Дар аль-Машрик; 1975. (На араб. яз.)
9. Ибн-ат-Таййиб. *Аш-Шарх аль-кабир ли-Мақүлят Аристү*. Дамаск: Дар ат-Такуйн; 2010. (На араб. яз.)
10. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхиййат*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. (На араб. яз.)
11. аль-Хавансарй. *Аль-Хайша 'аля аш-Шифа'* (аль-Иляхиййат). Кум: Дабйрхана-и конгора-и Акә Хусайн-и Хавансарй. (На араб. яз.)
12. [ан-Наракы]. *Шарх аль-Иляхиййат мин китаб аш-Шифа'*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1986. (На араб. яз.)
13. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мантык: аль-Мадхаль*. Каир: Визарат аль-ма'ариф аль-умумиййа; 1952. (На араб. яз.)
14. Аристотель. Метафизика. В: *Аристотель. Сочинения*. М.: Наука; 1976. Т. 1. С. 63–367.
15. [Ибн-Сйна]. *Шарх китаб харф аль-Лям*. В: *Аристү 'инд аль- 'араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978. С. 22–33. (На араб. яз.)
16. Ибн-Сйна. *аль-Мубахасат*. Кум: Интишарат-и Бидар; 1378 [1992]. (На араб. яз.)
17. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
18. [Фемистий]. Мин шарх Самистус ли-харф аль-Лям. В: *Аристү 'инд аль- 'араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978. С. 12–21. (На араб. яз.)
19. Ибн-Сйна. *Ат-Та'ликат*. Кум: Марказ-и интишарат дафтар-и таблигат-и ислями; 1379/[2000]. (На араб. яз.)
20. Ибн-Сйна. *Ан-Наджат*. Тегеран: Дәнишках Тихран; 1978. (На араб. яз.)
21. аль-Мутаххари М. *Шарх аль-Манзума*. Бейрут: Му'ассасат Умм-аль-Кура; 2009. (На араб. яз.)
22. Юнусов А. И. Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во «Второй Аналитике» и в IV книге «Метафизики». *Философский журнал*. 2016;9(2):66–82. DOI: [10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81](https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81).
23. Averroes. *Tafsir Mā-Ba'd at-Tabī'at*. Ed. M. Bouyges. Т. 1. Beirut: Imprimerie Catholique; 1938. (На араб. яз.)
24. Follon J. Le concept de philosophie première dans la “Métaphysique” d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1992;90(4):387–421. DOI: [10.2143/RPL.90.4.556184](https://doi.org/10.2143/RPL.90.4.556184).
25. Ибн-Сйна. *Аш-Шифа': аль-Мантык: 5) аль-Бурхан*. Каир: Визарат ат-тарбийа ва-т-та'алим; 1956. (На араб. яз.)
26. Ибн-Сйна. *Аш-Шифа': аль-Мантык: 8) аль-Хатоба*. Каир: Визарат аль-ма'ариф аль-умумиййа; 1954. (На араб. яз.)
27. De Haan D. Where does Avicenna demonstrate the existence of God? *Arabic Sciences and Philosophy*. 2016;26:97–128. DOI: [10.1017/S0957423915000132](https://doi.org/10.1017/S0957423915000132).
28. Ибн-Сйна. Фи аксам аль-улюм аль-аклиййа. В: [Ибн-Сйна]. *Тус' раса'ил*. Каир: Дар аль-араб; 1989. С. 104–119. (На араб. яз.)



29. Tricot J. Introduction. In: *Aristote. Métaphysique*. P.: Les Échos du Maquis; 2014. P. 17–42.

30. Ибн-Сйнā. *Аш-Шифā': ат-Табу'ам: б) ан-Нафс*. Каир: аль-Хай'а аль-ми-сриййа аль-'амма ли-ль-Китāб; 1975. (На араб.яз.)

31. Ибн-Сйнā. *Уйūн аль-хикма*. Эль-Кувейт: Викāлят аль-матбū'āt; Бейрут: Дār аль-калям; 1980. (На араб.яз.)

32. Ибн-Сйнā. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ād*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1984. (На араб.яз.)

References

1. Efremova N. V. On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes. *Orientalistica*. 2019;2(3):615–633. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633).

2. Hadot I. Commentaire I. In: *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I. Leiden: Brill; 1990, pp. 21–47.

3. Mansion A. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1958;56(50):165–221. DOI: [10.3406/phlou.1958.4955](https://doi.org/10.3406/phlou.1958.4955).

4. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifa'*. Leiden–Boston: Brill; 2006.

5. ash-Shīrāzī, Sadraddīn. *Sharh wa-ta'līqā bar Ilāhiyyāt-i Shifā'*. Vol. 1–2 (continuous numbering). Tehran: Bunīyad-i hikmat-i islāmi-i Sadra; 1382 [2003]. (In Arabic)

6. at-Tahānawī. *Kashshāf istilāhāt al-funūn wa-l-'ulūm*. Beirut: Maktabat Lubnān; 1996. (In Arabic)

7. David Anakht. The analysis of Porphyrius' "Isagoge". In: Porphyrius. *Collected Works*. Moscow: Mysl; 1975, pp. 103–195. (In Russ.)

8. Ibn-at-Tayyib. *Tafsīr kitāb Isāgūjī li-Firfurūs*. Beirut: Dar al-Mashrik; 1975. (In Arabic)

9. Ibn-at-Tayyib. *Ash-Sharh al-kabīr li-Maqūlāt Aristū*. Damascus: Dar at-Taquīn; 2010. (In Arabic)

10. Ibn-Sīna. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Vol. 1–2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)

11. al-Khawansārī. *Al-Hāshīya 'ala ash-Shifā' (al-Ilāhiyyāt)*. Qom: Dabīrkhana-i kongora-i Agā Husayn Khawansārī. (In Arabic)

12. [an-Narāqī]. *Sharh al-Ilāhiyyat min kitab as-Shifa'*. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1986. (In Arabic)

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

14. Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected Works*. Moscow: Nauka; 1976, vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)

15. [Ibn-Sīnā]. *Sharḥ Kitāb harf al-Lām*. In: *Aristū 'ind al-'arab*. Kuwait: Wikālat al-Matbū'at; 1978, pp. 22–33. (In Arabic)

16. Ibn-Sīnā. *Al-Mubāhathāt*. Qum: Intishārāt-e Bidār; 1371/[1992]. (In Arabic)

17. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

18. [Themistius]. *Min sharh Thāmistūs li-harf al-Lām*. In: *Aristū 'ind al-'arab*. Kuwait: Wikālat al-Matbū'at; 1978, pp. 12–21. (In Arabic)



19. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tablighāt-i Islāmī; 1379/[2000]. (In Arabic)
20. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. (In Arabic)
21. Al-Mutahhari M. *Sharh al-Manzūma*. Beirut: Mu'assasāt Umm-al-Qurā; 2009. (In Arabic)
22. Iunusov A. I. First philosophy as a science: Aristotle's theory of scientific knowledge in Posterior Analytics and in Metaphysics IV. *Filosofskii zhurnal = Philosophy Journal*. 2016;9(2):66–82. (In Russ.) DOI: [10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81](https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-2-66-81).
23. Averroes. *Tafsīr Mā-Ba'd at-Tabī'at*. Ed. M. Bouyges. Vol. 1. Beirut: Imprimerie Catholique; 1938. (In Arabic)
24. Follon J. Le concept de philosophie première dans la "Métaphysique" d'Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. 1992;90(4):387–421. DOI: [10.2143/RPL.90.4.556184](https://doi.org/10.2143/RPL.90.4.556184).
25. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 5) Al-Burhān*. Cairo: Wizārat at-tarbiyat wa-ta'līm; 1956. (In Arabic)
26. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 8) Al-Khatāba*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umumiyya; 1954. (In Arabic)
27. De Haan D. Where does Avicenna demonstrate the existence of God? *Arabic Sciences and Philosophy*. 2016;26:97–128. DOI: [10.1017/S0957423915000132](https://doi.org/10.1017/S0957423915000132).
28. Ibn-Sīnā. Fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya. In: [Ibn-Sīnā]. *Tis'a rasā'il*. Cairo: Dar al-'arab; 1989, pp. 104–118. (In Arabic)
29. Tricot J. Introduction. In: *Aristote. Métaphysique*. P.: Les Échos du Maquis; 2014, pp. 17–42.
30. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': At-Tabiyyāt: 8) An-Nafs*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'āmma li-l-Kitāb; 1975. (In Arabic)
31. Ibn-Sīnā. *Uyūn al-hikma*. Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; Beirut: Dar al-Qalām; 1980. (In Arabic)
32. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Inst. of Islamic Studies, McGill University – Tehran Branch; 1984. (In Arabic)

Информация об авторе

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Natalia V. Efremova, Ph. D., 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 author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 октября 2019 г.
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019 г.
Принята к публикации: 22 ноября 2019 г.

Article info

Received: October 15, 2019
Reviewed: November 20, 2019
Accepted: November 22, 2019