



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

Научная статья / Research Article

## Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины

Н.В. Ефремова

Институт философии РАН  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Российская Федерация, 109240

## The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina

N.V. Efremova

Institute of Philosophy RAS  
Goncharnaya Str., 12, build. 1, Moscow, Russian Federation, 109240

В статье анализируется деятельность крупнейшего классика мусульманской философии Ибн-Сины (Авиценны, 980—1037) по редакции аристотелизма, прежде всего в плане его синтеза с исламским монотеизмом. Преимущественное внимание уделяется метафизическому разделу авиценновской многотомной энциклопедии «Исцеление» (ок. 1020—1027). На место аристотелевского Бога/Перводвигателя как целевой причины, служащего источником движения мира, приходит Бог/Бытийно-самонеобходимое, выступающий в качестве дарителя бытия. Разрабатывая онтологическое обоснование креационизма, сотворенности всякой вещи в мире, философ вводит различие сущности и существования (*māxīyya-vudjūd*, лат. *essentia-existentia*), которое пройдет через всю последующую историю философии. Существенно перерабатывается аристотелевское учение о единстве Бога и Его самостных катафатических атрибутах. Интеллектуальный нарциссизм Бога, который у Стагирита познает лишь Самого Себя, сменяется концепцией о всеведении Бога и Его промысле о сущих. Ибн-Сина преобразует аристотелевский этернализм в этерналистский креационизм, модифицируя выдвинутую аль-Фараби (ум. 950) эманационистскую схему космогенеза, в которой процесс исхождения сущих от Первоначала предстает как мыслительный акт. Аристотелевскую космологию мусульманский философ дополняет учением об ангелах, с которыми он отождествляет космические разумы и души как заведующие небесными сферами. Радикальной инновацией является теория об Активном интеллекте (*аль-‘акль аль-фа‘аль*, лат. *intellectus agens*), который не только управляет подлунным миром, но фактически является его демиургом; за этим интеллектом закрепляется функция иллюминации человеческого

© Ефремова Н.В., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

разума, а также роль архангела Гавриила — передатчика Божественного откровения в мусульманской традиции. Философски разрабатывается чуждая аристотелизму тематика, связанная с пророчеством и откровением, бессмертием души и ее потусторонней судьбой.

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

### История статьи:

Статья поступила 28.08.2019

Статья принята к публикации 17.10.2019

**Для цитирования:** Ефремова Н.В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. No 1. С. 39—54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

**Abstract.** The article analyzes the activity of the greatest classic of the Islamic philosophy — Ibn Sina (Avicenna, 980—1037), aimed at the revision of Aristotelianism, mainly in terms of its synthesis with Islamic monotheism. Preferential attention is paid to the metaphysical section of Avicennian multivolume encyclopedia “The Healing” (c. 1020—1027). Instead of Aristotelian God / the Prime Mover as the final cause, which serves as the source of the movement of the world, Avicenna establishes God / Necessary Being, who acts as the Giver of being. Developing the ontological foundation of creationism, i.e. the creation of every thing in the world, the philosopher introduces a distinction between essence and existence (*māhiyya-wujūd*, lat. *essentia-existentia*), which will pass through the subsequent history of philosophy. Ibn Sina thoroughly modifies the Aristotelian doctrine of the unity of God and His essential cataphatic attributes. The intellectual narcissism of God, Who only knows Himself in Stagirite, he changes with the concept of Divine Omniscience and His providence of all existents. Ibn Sina transforms Aristotelian eternalism into eternalistic creationism, modifying the emanationist scheme of cosmogenesis advanced by al-Farabi (d. 950), in which the process of proceeding of the existents from the First Principle appears as an intellectual act. The Muslim philosopher complements Aristotelian cosmology with the doctrine of angels, whom he identifies with cosmic intellects and souls as the governors of the celestial spheres. Avicennian radical innovation is in the doctrine of Active Intellect (*al-‘akl al-fa‘‘al*, lat. *intellectus agens*), who is not only the ruler of the sublunar world, but actually is its demiurge. This intellect is assigned with the function of the illumination of the human intellect, as well as with the role of the archangel Gabriel - the transmitter of divine revelation according to Muslim tradition. From the philosophical perspective, Avicenna develops alien to Aristotelianism topics related to the prophecy and revelation, the immortality of the soul and its otherworldly fate.

**Keywords:** Avicenna; Aristotle, Ibn Sina, “Metaphysics”, Aristotle, Islamic peripatetism, ontotheology, theology, Avicennas’ “The Healing”, Avicennas’ theology, falsafa

### Article history:

The article was submitted on 28.08.2019

The article was accepted on 17.10.2019

**For citation:** Efremova N.V. The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 39—54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54

Каждой эпохе и культуре соответствуют свои знаковые, «формативные» фигуры. Если брать философию, то для античности это были Платон и Аристотель, для немецкой классической философии — Иммануил Кант. В отношении классической мусульманской философии такой знаковой фигурой стал Ибн-Сина. По замечанию выдающегося советского и российского философа-арабиста и исламоведа Артура Владимировича Сагадеева (1931—1997), если дух научной и философской культуры античности на высшем уровне ее развития нашел свое воплощение в творчестве Аристотеля, то именно Ибн-Синою средневековая арабо-мусульманской наука «во всей широте своей была философски обобщена, систематизирована, развита и в энциклопедической форме изложена» [1. С. 155].

Ибн-Сину по праву называют не только мусульманским Аристотелем, но и мусульманским Гиппократом или Галеном. Его фундаментальный «Канон врачебной науки» (*«аль-Кānūn fī at-тыбб»*) служил в Европе настольной книгой для медиков вплоть до второй половины XVII века. Для его творчества как собственно философа такой же фундаментальной энциклопедией явилась и книга «Исцеление» (*«аш-Шифā'»*).

## 1. О главных аспектах авиценновской редакции аристотелизма

В «Исцелении» свое наиболее полное воплощение нашла характерная для фальсафы (мусульманского перипатетизма) ориентация на философизацию ислама и исламизацию философии. Благодаря учителям фальсафы (*фалъсифа*) впервые в истории был осуществлен синтез прежде относительно изолированных друг от друга двух глобальных культурных традиций, а именно античного/языческого интеллектуализма и авраамического, иудейско-христианско-мусульманского ревелативизма (богооткровенной религиозности): речь здесь идет о жизнеспособном, перспективном синтезе, получившем дальнейшее развитие и сыгравшем значительную роль во всемирно-историческом масштабе. Именно этот синтез вдохновлял на создание известных классических синтезов — в иудаизме предпринятого Моисеем Маймонидом (ум. 1204), а в христианстве/католицизме — Фомой Аквинским (ум. 1274).

Разрабатывая данный синтез преимущественно в разделе по психологии и особенно в разделе по метафизике, Ибн-Сина выдвигает рациональное, философское обоснование главных принципов религии. Монотеистический Бог обретает философский, онтологический статус, а собственно философия, метафизика, становится теологией, наукой о Боге. В этом смысле можно сказать, что современная трактовка метафизики как онто-теологии, с которой русскоязычная аудитория знакома благодаря переводу знаменитой книги М. Хайдеггера «Что такое метафизика?», берет свое начало в этом авиценновском синтезе.

Другое важное направление деятельности Ибн-Сины по реформе аристотелевской философии связано со следующим. Для мусульманского философа,

как и для Аристотеля, философия, в широком смысле слова, являлась всеохватывающим знанием, наукой наук, а в собственном смысле отождествлялась с метафизикой. Философская сумма «Исцеление» — гигантский по своему объему труд, достойный занесения в Книгу рекордов Гиннеса как самое большое произведение в истории философии, написанное одним автором. Модифицируя аристотелевский взгляд на философию, Ибн-Сина включает в нее логику. В результате его сочинение структурируется по четырем делениям, посвященным основным дисциплинам: логике (в девяти томах); физике, включая психологию, ботанику и зоологию (в восьми томах); математике — геометрии, арифметике, астрономии и музыке (в четырех томах); метафизике, охватывающей также политику, домоводство и этику (в одном томе). Так с единых теоретико-методологических позиций Авиценной было систематизировано не только аристотелевское наследие, но и античная научная-философская мысль в целом. Во многом эта авиценновская систематизация и предопределила успех аристотелизма в христианской Европе.

Следует подчеркнуть, что в отношении как метафизики, так и философии вообще Ибн-Сина выступает в качестве систематизатора и редактора, но не комментатора. Данная в «Исцелении» систематизация философского знания примечательна тем, что она построена в соответствии с науковедческой эпистемологией, изложенной в аристотелевском трактате «Вторая Аналитика». Аристотель неоднократно высказывался в смысле необходимости построения единой системы философских наук, базирующейся на принципах указанной эпистемологии. Но ни у самого Стагирита, ни у его последователей этот замысел не был реализован. Впервые в истории перипатетической традиции такую систему разработал Ибн-Сина.

«Наукизацию» философии выделяет в качестве характерной черты «авиценновского проекта» один из ведущих в мировом авиценноведении исследователей, профессор Йельского университета Димитри Гутас (см.: [2]). Что касается собственно аристотелевской «Метафизики» Аристотеля, то ее переработку в «Исцелении» подробно освещает ученик Д. Гутаса — итальянский исследователь Амос Бертолаччи [3], который в настоящее время возглавляет крупный международный проект по исследованию авиценновской «Метафизики»<sup>1</sup>. К этим работам мы отсылаем заинтересованного читателя, а в центре нашего внимания ниже будет другой аспект авиценновской деятельности автора «Исцеления» по реформированию аристотелевской метафизики, а именно ее исламизации, монотеизации.

Монотеизация дает о себе знать уже в отношении названия этой дисциплины. Как известно, самого термина «метафизика», равно как и книги с таким названием, у Аристотеля не было. Под таким названием — «Метафизика» — фигурирует собрание из нескольких сочинений Аристотеля, написанных в разное время и в одно произведение объединенных спустя три столетия

---

<sup>1</sup> Т.е. метафизического/теологического раздела «Исцеления»; ниже этот раздел будем обозначать как «Теология».

древнегреческим перипатетиком Андроником Родосским (сер. I в. до н.э.). Притом слово «метафизика» («то, что после физики») в поздней античности понималось в смысле совокупности соответствующих сочинений Аристотеля, расположенных в книгохранилище после его трактатов по физике, а также как науки, описываемой в них.

Что касается самих книг, входящих в эту «Метафизику» Аристотеля, то в них данная дисциплина фигурирует под такими названиями, как «мудрость», «первофилософия», «теология» и др. Ибн-Сина же предпочитает обозначать ее как «теология» (*аль-‘ильм аль-ильяхий*, «божественная наука»; сокр. *аль-ильяхийāt*, «[наука о] божественных [объектах]»). И такое наименование прочно утвердилось за ней в авицензирующей теологии и философии ислама.

В связи с этим следует отметить, что у Аристотеля тезис, по которому метафизика есть наука о сущем как таковом [4. IV.1, VI.1]<sup>2</sup>, т.е. онтология, никак не увязывается с тезисом о ней как о теологии, науке об извечном-божественном [4. I.2, VI.1, XI.7]; более того, не ясно, например, является ли бытие Бога чем-то доказуемым в метафизике или просто постулируемым. Развивая эпистемологию «Второй аналитики», Ибн-Сина строго различает «объект» (*маūdū*) науки, чье бытие постулируется в ней, и «цель» (*гарад*) этой науки (или ее «искомые/*матāлиб*» — устанавливаемые в ней свойства указанного объекта, включая его причины), т.е., пользуясь современной терминологией, ее «предмет». Для автора «Теологии» метафизика по своему объекту представляет собой онтологию, а по предмету — теологию [5. I.2].

## 2. Обоснование бытия Бога как творца

В философии Аристотеля Бог, т.е. Ум-Перводвигатель, — это даритель движения. Но такое понимание божества весьма далеко от монотеистического учения о Боге как о творце всего сущего, ибо причина движения вещи может и не являться причиной ее бытия. Да и само аристотелевское доказательство бытия Бога как неподвижного перводвигателя страдает тем, что оно приводит к необязательно подлинному божеству. Таким перводвигателем может оказаться некоторая телесная субстанция или же некоторая бестелесная субстанция, чье бытие причинено (в частности, те космические разумы, о которых учит Аристотель как о двигателях небесных сфер).

Ибн-Сина закладывает онтологическое основание для креационизма, сотворенности всякой вещи, кроме Бога. С этой целью он вводит знаменитое различие сущности и существования (*мāхиййа-вуджūd*, лат. *essentia-existentia*), которое пройдет через всю последующую историю философии. У самого Аристотеля, во «Второй аналитике», встречаются напоминающие данное различие высказывания, по которым знание о значении названия

<sup>2</sup> Здесь и далее аристотелевские трактаты, а также разделы по метафизике и психологии авиценновского «Исцеления», цитируются по номеру соответствующей книги (римской цифрой) и главы в ней (арабской цифрой).

вещи или о ее сути отлично от знания о ее бытии [6. I.1, II.7]. Но это была сделанная как бы мимоходом дистинкция, которая ограничивалась рамками логики и никак не получила отражение в онтологии Стагирита.

Выдвинутое различие Ибн-Сина иллюстрирует на примере треугольника: мы постигаем его сущность [как фигуру, образованную тремя линиями], независимо от того, существует ли такая фигура во внешней реальности или же только в уме [5. I.5]. Всякая вещь, которая может существовать, такова, что-либо ее сущность непременно влечет за собой ее существование, либо нет. В первом случае сущее характеризуется как «бытийно-необходимое» (*мумкин аль-вуджуд*), во втором — как «бытийно-возможное» (*мумкин аль-вуджуд*).

Бытийно-необходимое, доказывает философ, — одно-единственное. Это и есть Бог (*Аллāх*), выражаясь на языке религии. А из самого определения бытийно-возможного следует, что для своей реализации оно нуждается в чем-то другом; и такая цепочка в конечном счете должна прийти к Бытийно-необходимому [5. I.6—7]. Следовательно, к Богу восходит бытие всякой вещи в мире.

Обозначение Бога как Бытийно-необходимое также является авиценновской новацией. Впоследствии оно получит широкое распространение в мусульманской и иудейской теолого-философской литературе, отчасти также и в христианской/европейской. А разработанное философом обоснование бытия Бога войдет в историю философии под наименованием доказательства «от понятий “возможное” — “необходимое”» или «от возможного/контингентного». В «Сумме теологии» Фомы Аквинского оно воспроизведено в качестве третьего из пяти «путей» доказательства существования Бога [7. С. 25].

В самой «Теологии» Ибн-Сина лишь вкратце намечает означенное доказательство, оправдывая это обстоятельство трудностями постижения некоторых его деталей [5. I.3]. С относительно развернутой его версией философ выступает в «Спасении» (*«ан-Наджāt»*) — сокращенном варианте «Исцеления» и в написанных позже «Указаниях и напоминаниях» (*«аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt»*) [8. С. 32—36; 9. С. 256—257].

Достаточно пространное доказательство бытия Бога, данное Ибн-Синою в восьмой книге «Теологии» [5.VIII.1—2], исходит из учения Аристотеля о четырех причинах (ед. *‘илля*) — материальной (*мāддиййа*, *‘унсуриййа*), формальной (*сўриййа*), действующей/производящей (*фā‘илиййа*) и целевой/конечной (*гā‘иййа*, *тамāmиййа*), а также из выдвигаемого в его «Метафизике» [4. II.2] положения о конечности каузальных/причинных регрессий. Вместе с тем следует заметить, что у самого Стагирита рассуждение о конечности причинного ряда никак не связывается с вопросом об обосновании бытия Перводвигателя/Бога.

Как известно, обстоятельное доказательство бытия Перводвигателя Аристотель излагает не в «Метафизике», а в «Физике» [10. VII—VIII]. Ибн-Сина же полагает, что бытие Бога должно обосновываться только в метафизике,

поскольку именно она исследует бытие и его причины, а Бог выступает первопричиной бытия [5. I.1—2].

Что касается рассуждения Аристотеля в двенадцатой книге «Метафизики» [4. XII.7], которое порой трактуется в смысле доказательства бытия Бога («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 приведено в движение»), то оно не обязательно является таковым: речь может идти об обосновании бытия не *неподвижной субстанции*, а *неподвижной* субстанции. И вообще, нигде в аристотелевской «Метафизике» мы не находим четкого указания на такое обоснование как на одну из задач этой дисциплины.

### 3. Божье единство

Для монотеистической традиции, и особенно для ислама, первой характеристикой Бога является Его единство, а точнее — единственность. Посему естественно, что Ибн-Сина уделяет этому вопросу особое внимание.

Аристотель также учит о единстве Перводвигателя. Как он полагает, природе вообще свойственно обходиться минимумом, так что везде, где достаточно одного, предпочтительней признавать его, чем многих. Согласно еще одному авиценновскому аргументу перманентность движения космоса предполагает единство этого движения, а единое движение исходит от одного двигателя. Стагирит апеллирует также к тезису о материи как о причине множественности, откуда следует единственность Перводвигателя, раз он не имеет материи [10. VIII.6; 4. XII.8].

Но помимо Перводвигателя, с которым связано движение высшей небесной сферы (сферы неподвижных звезд), Аристотель постулирует множество других неподвижных двигателей — 47 или 55 двигателей, поддерживающих движение нижестоящих небесных сфер. Вопрос о множественности всех этих двигателей (вместе с Перводвигателем) он фактически оставляет без разрешения, ограничиваясь достаточно туманным высказыванием: «Одна из этих [сущностей] первая, другая — вторая в том же порядке, как и движение светил» [4. XII.7]. У Ибн-Сины Бог (Бытийно-необходимое) непосредственно не связан с движениями небесных сфер, а двигатели-интеллекты этих сфер отождествляются с Его ангелами [5. I.4].

Обосновывая бытие Бога как бытийно-необходимого, а не неподвижного двигателя, Ибн-Сина выдвигает совершенно иные аргументы в пользу Божьего единства. Причем в его трактовке это единство практически совмещает в себе все отрицающие, апофатические атрибуты, которые в мусульманской теологии традиционно прилагаются к Богу, выражая Его абсолютную инаковость.

Еще в четвертой главе первой книги «Теологии» философ, давая обзор метафизической проблематики, заявляет о намерении показать, что Первоначало — единое (*вāхид*), предельно возвышенное (*фи гāйат аль-джалāля*)<sup>3</sup>. Об этом свойстве преимущественно ведется речь в шестой и седьмой главах той же первой книги, посвященных предварительному описанию бытийно-необходимого и бытийно-возможного, а после установления Бытийно-необходимого в качестве первоначала Ибн-Сина вновь обращается к нему, останавливаясь на нем в четвертой и пятой главах восьмой книги.

В гл. I.6—7 «Теологии» доказываемое, что бытийно-самонепосредственное (сокр. необходимое) не имеет причины (*'илля*), что у него нет равного (*мука̄фи*)<sup>4</sup> по бытию (а такое равенство двух вещей означает, что каждая из них непременно существует вместе с другой, не служа в качестве причины для нее), и что невозможно наличие двух бытийно-необходимых. Возвращаясь к этому вопросу в гл. VIII.4—5, Ибн-Сина приводит еще одно подробное доказательство того, что другое не разделяет с бытийно-необходимым его понятие (*ма'нā*), посему у такового нет «соучастника» (*шарīк*) или «подобного» (*нидд*)<sup>5</sup>. У Бога/Необходимого нет также противоположного (*дыдд*). Выделение последнего свойства, заметим, характерно для фальсафской теологии (в отличие, например, от каламской) и выражает скрытую полемику с зороастризмом-манихейством и другими дуалистическими концепциями.

Философ показывает также, что в Необходимом сущность (*мāхиййа*) и существование (*вуджуд*, *инниййа*) тождественны, и в этом смысле у Него нет сущности. Раз так, то у Него нет ни рода (*джинс*), ни видового отличия (*фасл*), а значит, нет и дефиниции (*хадд*). Необходимое превышает всяких количественных и качественных характеристик; Его самость (*зāт*) абсолютно свободна от любого рода композиции.

Наделяя Бога множеством утверждающих/катафатических атрибутов, о которых будет сказано ниже, Ибн-Сина доказывает (в гл. VIII.7), что эти атрибуты в действительности представляют собой одно единственное свойство — бытие, взятое вместе с соотношением (*идāфа*) и/или отрицанием (*сальб*), а посему не вносят в Его самость никакой плюральности.

Относительно подробно автор «Теологии» аргументирует тезис о том, что Бог не является субстанцией (*джаӯхар*). Здесь он расходится с Аристотелем, который в «Метафизике» [4. XII.6] прилагает к Богу термин *ousia* — обозначение, которому соответствует арабское *джаӯхар* и латинское *substantia*.

<sup>3</sup> В Коране дважды (55: 27, 78) встречается однокоренной эпитет Бога - *Зу-ль-джалāль ва-ль-икрām*.

<sup>4</sup> Однокоренное *куф* ' («равный») фигурирует в Коране (112: 4), также в контексте отрицания наличия «равного» Богу.

<sup>5</sup> *Шарīк* (мн. *шуракā*') и *нидд* (мн. *'андād*) - типичные коранические термины, которыми обозначаются ложные божества, помимо Бога/*Аллāха* почитаемые у язычников; о первом см., например, айаты 6:22, 163; о втором — айаты 2: 22, 165.

#### 4. Самостные катафатические атрибуты

У Аристотеля Перводвигатель вечен, неизменен; это Ум, мыслящее само себя мышление, мышление мышления; у Него самая лучшая, вечная жизнь, поскольку деятельность ума и есть жизнь; и Его жизнь — блаженная, ибо умозрение есть самое приятное и самое лучшее из вещей [4. XII.6—10]. Этот список утверждающих/катафатических самостных<sup>6</sup> атрибутов Ибн-Сина существенно расширяет, дополняя его, среди прочего, такими выделяемыми в мусульманской доктрине свойствами, как могущество и воля. Радикально модифицируется и аристотелевская трактовка Божьего знания.

Авиценновское изложение катафатических атрибутов [5.VIII.6] открывается<sup>7</sup> рассуждением о Божьем «совершенстве» — характеристике, которая отчасти соответствует свойству неизменяемости у Аристотеля. По Стагириту, Ум не подвержен изменению, ибо изменение Его было бы изменением к худшему [4. XII.9]. Для Ибн-Сины Бог, Бытийно-необходимое, совершенен (*тāмм*) в Своем бытии, поскольку у Него не отсутствует ничего из Его бытия или из присущих этому бытию завершений (ед. *камāль*), и ничего из рода Его бытия не наличествует помимо Него: в отличие от иных сущих, как это имеет место, например, у конкретного человека, многие из завершений бытия которого могут отсутствовать в нем; не говоря уже о том, что имеющаяся у него человечность присуща также другим людям. Более того, Бог сверхсовершенен (*фаўк ат-тамām*), ибо Он таков, что не только имеет все подобающее Ему бытие, — любое другое бытие является избытком Его бытия, именно Ему оно принадлежит и от Него исходит.

Второй из освещаемых Ибн-Синою атрибутов — «благо» (*хайр*). Философ выделяет его, исходя от учения Корана<sup>8</sup> и, надо полагать, не без влияния неоплатонизма, для которого высшее начало, Единое, есть Благо. В рамках рассуждения в аристотелевской «Метафизике» о Божьем мышлении указывается, что предметом желания и мысли выступает прекрасное, благое [4. XII.7]. Однако сам Стагирит, вопреки ожиданию, на этом основании не прилагает к Богу/Перводвигателю описаний «благо» и «красота»; более того, в приведенном в конце соответствующей главы заключительном перечне атрибутов даже не упоминает о таковых.

Вводя (в гл. I.4) эпитет «благий»<sup>9</sup>, автор «Теологии» связывает его с эпитетом *салām*<sup>10</sup>, который он истолковывает в смысле «абсолютно благий» (*хайр*

<sup>6</sup> Т.е. присущих Богу Самому по Себе, а не в аспекте Его отношения к творениям.

<sup>7</sup> Ибн-Сина не выделяет атрибут «вечность», поскольку это свойство Бытийно-необходимого заключено в самом Его понятии.

<sup>8</sup> В Коране применительно к Богу это обозначение встречается дважды (20: 73 – «Бог – *хайр* и долговечнее»; 27: 59 – «Бог – *хайр* или те, кого [язычники считают] соучастником [Ему]»); но в обоих случаях слово *хайр* может обозначать не только «благо», «благий», но также «лучше», «предпочтительнее». Согласно стиху 3: 26, всякое благо (*хайр*) – в деснице Божьей.

<sup>9</sup> Синонимично с ним Ибн-Сина здесь употребляет обозначение *джавād*, «щедрый».

<sup>10</sup> Этот термин имеет и другие значения, в частности «мир».

*махд*). В обоснование же этого атрибута (в гл. VIII.6) говорится, что благо — объект стремления, каковым выступает либо само бытие, либо некоторое его последующее совершенство (*камаль*), а Бог, будучи бытийно-необходимым, есть чистое и совершенное бытие. В другом смысле благим называют дарителя блага; и такое наименование больше всего подобает прилагать к Бытийно-необходимому, ибо от Него вещи получают свое благо — бытие или некоторые совершенства бытия. На этом атрибуте Ибн-Сина более подробно останавливается в гл. IX.6, в рамках рассуждения о Божьем промысле и объяснения наличия зла в творениях, созданных всеблагим Богом.

Для Ибн-Сины Бог — также «истина» (*хакк*). Этот атрибут освещается философом не только в восьмой книге «Теологии» (гл. 6), но и в первой, вводной (гл. 8). В онтологическом смысле истина означает перманентность бытия (в этом аспекте противоположный термину *хакк* служит *бāтыл*); и нет более перманентного, нежели Бытийно-необходимое. К Нему больше всего приложим этот эпитет в гносеологическом смысле термина (т.е. в значении «праведное-*сāдык*» как противоположность «ложному-*кāзиб*», когда понятие о чем-то характеризуется в аспекте его соответствия внешней реальности). Все прочие сущие истинны, реальны лишь постольку, поскольку они берутся в соотнесенности с Ним; сами же по себе они суть недействительны (*бāтыл*), имеют только возможность бытия. Посему и сказано в Коране (28: 88): «Бренно все, кроме лика Его».

Как и Аристотель, Ибн-Сина говорит о Боге как об уме/интеллекте ('*акль*; этим словом передается и сам акт умопостижения/интеллектции). Обосновывая данный атрибут, философ указывает, что вещь характеризуется как умопостигающая/интеллект ('*āкиль*), если она имматериальна; и всякая имматериальная вещь, наличествующая у чего-то умопостигающего, — умопостигаемая (*ма 'кўль*); посему Бытийно-необходимое является и умопостигающим Самим по Себе, и умопостижимым для Самого Себя, в Нем тождественны умопостигающее, умпопостигаемое и само умопостижение (будущие *intellectus*, *intelleigens*, *intellectum* у латинян).

Аристотелевское представление об Уме имеет мало общего с монотеистическим образом Бога, Который непременно должен знать обо всяком индивидуе, поскольку такое знание необходимо, например, в плане и провидения/заботы о нем, и воздаяния ему (если речь идет о человеке). У Стагирита же Бог/Ум погружен в своего рода интеллектуальный нарциссизм, мысля лишь Самого Себя. Он не вникает в единичные, чувственные вещи, поскольку (1) таковые — недостойный предмет Его знания («иные вещи лучше не видеть, нежели видеть»); (2) умопостижение таковых означало бы Его совершенствование благодаря менее достойным; (3) вследствие постижения их Он бы перенял их изменчивость и множественность; (4) непрерывное умопостижение утомляло бы Его [4. XII.9].

Критикуя эти положения (подробнее см.: [8. С. 76—79]), Ибн-Сина замечает, в частности, что перманентное умопостижение не утомляет Бога, подобно тому как человеку никогда не надоеет любовь к себе. Согласно автору «Теологии», Бог познает Свою самость, и поскольку Его самость служит причиной исхождения вещей, а знание о причине предполагает знание о ее последствиях, то Ему ведомы и все сущие [5.VIII.6]. Впоследствии этот тезис найдет свое отражение в известной томистской сентенции «*Scientia Dei causa regum est*».

В начале следующей, седьмой главы восьмой книги «Теологии» Ибн-Сина, излагая тезис о тождестве Божьих атрибутов как друг с другом, так и с Его самостью (*zām*), говорит об атрибутах «воля» (*irāda*), «могущество» (*кудра*) и «жизнь» (*хайāt*). Раз вещи эмануруются от Бога и с Его ведома и поскольку они не несовместимы (*гайр мунафй*) с Его самостью, то их эманация непременно происходит по Его воле.

Могущество же свойственно Ему, поскольку относительно данной вещи о ком-то как о могущем (*кадир*) обычно (в мусульманской теологии) говорят, если он делает таковую, коли захочет, и не делает, коли не захочет<sup>11</sup>. Явление вещей к бытию свидетельствуют о том, что Бог создает их по Своей воле, а следовательно, поступает на манер могущего.

Наличие же жизни у Бога явствует в свете того факта, что живым считается постигающий (*мудрик*) и действующий (*фа‘аль*).

Список [самостных] катафатических атрибутов завершается триадой свойств — красотой (*джамаль*), блаженством (*лязза*) и любовью (*ушк*), которым посвящена восьмая глава. Как было отмечено выше, Аристотель не упоминает о красоте Бога; и вопреки порой встречающемуся в литературе мнению, Стагирит не атрибутирует Ему стремления к любви — на самом деле аристотелевский Бог не выступает субъектом любви, а лишь объектом ее<sup>12</sup>.

Отметим также, что в трактате «О любви» (*Фй аль-‘ушк*) Ибн-Сина, вдохновленный Кораном и Сунной, описывает любовь Бога и тварей как взаимную (подробнее см.: [12]). Здесь обосновывается тезис о любви как универсальном космическом принципе, который присущ всем творениям и служит причиной их бытия, — тезис, впоследствии ставший краеугольным

<sup>11</sup> Но для Ибн-Сины (в отличие от преобладающей в мусульманской теологии/каламе трактовки) указанное условие не означает, что могущий иногда делает, а иногда нет (в частности, Бог творит в определенное время, но не в другое). Как указывает философ в рамках рассуждения о потенции (*куваа*) и акте (*фи‘ль*), условное суждение может быть истинным даже при ложности не только одной части, но и обеих частей. Посему суждение «Если бы Бог пожелал, то Он не сотворил бы мир» будет истинным и при утверждении «Он не пожелал этого» [5. IV.2].

<sup>12</sup> К тому же в «Большой Этике» Стагирит четко заявляет, что не может быть дружбы людей с Богом, ибо дружба возможна там, где возможна ответная любовь, тогда как дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви [11. II.11].

положением в суфийской теософии (особенно у Ибн-Араби и его последователей).

## 5. Космогония, теодицея, сотериология

Аристотелевский Бог весьма далек от монотеистического Бога как начала (творца), середины (промыслителя) и конца (судьи/воздаятеля). В описании отношения Перводвигателя/Ума к миру Стагирит ограничивается лаконическим высказыванием о Нем как о начале, от которого зависят небеса и вся природа и который, наподобие предмета желания (любви) и мысли движет всеми вещами, оставаясь неподвижным [4. XII.7].

Вместо такого взгляда на соотношение Бога и мира в качестве фактически горизонтально рядоположенных друг другу реальностей «Теология» Ибн-Сины рисует картину Великого круга бытия. Эта картина восходит прежде всего к учению ислама о Боге как о Начинающем (*аль-Мубди*)—Возвращающем (*аль-Му'ид*)<sup>13</sup>. Одна из первых философских сумм мусульманского мыслителя так и озаглавлена «Исхождение и возвращение» (*аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*). Об этих нисходящих и восходящих дугах автор «Теологии» говорит во вводной части [5. I.4], они фигурируют в названии первой главы десятой книги.

Выражаясь на собственно философском языке, Ибн-Сина называет Бога и действующим/производящим принципом (*мабда' фā'или*) эманлирующих от Него сущих, и принципом целевым, точнее перфекционным (*камāли*) [5. I.4]. Этернализм аристотелевского космоса, зависящего от Бога только как от целевой причины движения, модифицируется у Авиценны в этерналистский креационизм, при котором творение мира предстает в виде эманации (исхождения/истечения; араб. *файд, судūr*), чьим мотивом выступает мыслительный акт.

Сама эта схема космогенеза, где аристотелевская<sup>14</sup> система мира синтезируется с неоплатоновской концепцией эманации, впервые была разработана другим видным представителем мусульманского аристотелизма — аль-Фараби (ум. 950). Эта схема, которая у него фактически постулируется, в авиценновской «Теологии» не только получает обстоятельное философское обоснование, но и обогащается новыми аспектами (подробнее см.: [13. С. 80—84]).

Согласно означенной схеме, от Бога/Бытийно-необходимого, поскольку Он умопостигает Самого Себя и поскольку Его самость абсолютно едина/проста, эманлируется одно-единственное сущее — первый разум. У этого разума имеются три аспекта: умопостижение им Бога, умопостижение себя как необ-

<sup>13</sup> Эта пара входит в классический перечень «прекрасных имён» (*аль-асмā' аль-хуснā*) Бога.

<sup>14</sup> Точнее, аристотелевско-птолемеевская, т.е. с добавлением ещё одной небесной сферы — атласной, беззвездной; впрочем, Ибн-Сина скептически относится к этому нововведению.

ходимого благодаря другому (Богу) и умопостижение себя как просто возможного. От его умопостижения себя соответственно первому аспекту появляется следующий разум, соответственно второму — форма (душа) небесной сферы, соответственно третьему — телесность (материя) этой сферы. Так образуются девять концентрических небес: атласная сфера (если таковая есть)<sup>15</sup>, сфера неподвижных звезд и семь сфер с планетами — Сатурном, Юпитером, Марсом, Солнцем, Венерой, Меркурием, Луной. От девятого разума, управляющего Луной, эмануруется Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фа ‘‘аль*), от которого происходят сущие, образующие подлунную сферу (с Землей в центре). От этого разума физические тела получают единичные, материальные формы, а разумные души — общие, интеллигибельные формы, посему он именуется «Дарителем форм» (*вāхиб ас-сувар*). Космические разумы и души Ибн-Сина отождествляет с Божьими ангелами, наделяя Деятельный разум функцией архангела Гавриила, который в мусульманской доктрине выступает передатчиком Божьего откровения [5. IX.1—5].

Подобно аль-Фараби и другим представителям фальсафы Ибн-Сина развивает наметившуюся еще в античном перипатетизме (особенно у Александра Афродизийского) установку на придание аристотелизму не свойственного ему провиденциалистского измерения<sup>16</sup> (см.: [8. С. 121—125]). При этом автор «Теологии» стал первым мусульманским философом, разрабатывавшим концепцию о зле. Согласно его теодицее, в созданных всеблагим Богом творениях явно преобладает добро, тогда как зло во Вселенной наличествует лишь в качестве нечто относительного и акцидентального, будучи необходимым конкомитантом субстанциального добра [5. IX.6]. Своим обоснованием идеи о нашем мире как о лучшем из возможных он предвосхитил лейбницевское *optimus mundus* (см.: [14]).

Одним из главных направлений Божьего промысла (*‘инāййа*) о мире является профетологическое водительство, т.е. воздвижение пророков, через которых Он просвещает людей и указывает им путь духовного совершенствования и достижения счастья в настоящей жизни и в будущей. Эта чуждая аристотелизму тематика пророчества и откровения философски разрабатывается автором «Исцеления» сначала в разделе по психологии, где излагается психоноэтическое обоснование профетического феномена, с освещением трех особенностей «пророческой» (*набавиййа*), или «святой» (*кудсиййа*), души: умственной — способности соединиться с Деятельным разумом (носителем Божьего откровения) и обрести интеллигибелии-откровения от него [15. V.6]; имажинативной — способности представлять себе этот разум и другие космические разумы-ангелы в человекоподобном облике и слышать их голос в виде человеческой речи [15. IV.2]; двигательной — способности воздействовать на материальные предметы, творить чудеса [15. IV.4]. В «Теологии» Авиценна

<sup>15</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>16</sup> Встречающиеся у Стагирита отдельные высказывания о царящем в универсуме порядке и целесообразности скорее подобает отнести к бессознательной телеологии.

выдвигает еще и социологическое его обоснование, апеллирующее к потребности людей в пророке как законодателе [5. X.2].

Мусульманский философ фундаментально разрабатывает и чуждые аристотелизму вопросы эсхатологии, а точнее — сотериологии. В отличие от Стагирита<sup>17</sup> он учит о нетленности человеческой души, в разделе по психологии доказывая ее субстанциальность и независимость от тела [15. V.2 и V.4]<sup>18</sup>, а в «Теологии» обосновывая модусы ее посмертной судьбы — ее счастье или несчастье [5. IX.7].

Таков в общих чертах авиценновский проект по реформе аристотелевской философии, ее теологизации и синтезу с мусульманским доктриной, — проект, давший мощный импульс к аналогичным синтезам в иудейской и христианской культурах. В самом мусульманском мире он открыл путь к интеграции теологической мысли с фальсафой, так что последующий калам можно охарактеризовать как авиценнизирующий. Вместе с тем авиценновская исламизация метафизики не сводила ее к естественной теологии: статус метафизики как онтологии только укрепился, обогатившись новыми темами (различение сущности и существования, учение об универсалиях и их бытийных модусах и др.). За метафизикой, ставшей онто-теологией, утвердился также статус метанауки, призванной установить бытие объектов частных наук, обосновать их причины и принципы.

### Список литературы

- [1] Сагадеев А.В. Ибн Сина как систематизатор средневекового научного знания // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А.В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 154—174.
- [2] *Gutas D.* Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden—Boston: Brill, 2014. xxxi, 615 p.
- [3] *Bertolacci A.* The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. Leiden—Boston: Brill. 2006. 675 p.
- [4] *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63—367.
- [5] *Ибн-Сина.* Аш-Шифа': аль-Иляхиййāt. Т. 1—2 (сквозная нумерация). Каир: Визārāt ас-сакафа ва-ль-иршād аль-каумй, 1960. 478 с.

---

<sup>17</sup> Высказывание Аристотеля в трактате «О душе» об активном уме («ум, все производящий») как о бессмертном и вечном [16. III.5] достаточно туманно, ибо такой ум может быть не частью души, а некоторой космической реальностью; в любом случае проблематичным остается вопрос об индивидуальном бессмертии.

<sup>18</sup> Следует отметить, что первоначально в мусульманской теологии, как это ни показалось бы неожиданным и парадоксальным, господствовало представление о смертности человеческой души (в Судный день она восстановится вместе с воскресшим телом). В этом отношении показательно, что аль-Газали (ум. 1111) в книге «Опровержение философов» как раз вменяет в вину мусульманским философам-перипатетикам тезис о бессмертии души. И только после Ибн-Сины в мусульманской теологии утвердилась мысль о бестелесности души и её бессмертии.

- [6] *Аристотель*. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 255—346.
- [7] *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. Киев: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК; 2002. 560 с.
- [8] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
- [9] *Ибн-Сина (Авиценна)*. «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике]. Часть первая / пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н.В. Ефремовой // *Orientalistica*. 2018. Т. 1, № 2. С. 251—274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
- [10] *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 59—262.
- [11] *Аристотель*. Большая Этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М. : Мысль, 1984. С. 295—374.
- [12] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины // *Minbar. Islamic Studies*. 2018. Т. 11, вып. 2. С. 283—295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
- [13] *Ибн-Сина (Авиценна)*. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой) // *Orientalistica*. 2019. Т. 2. № 1. С. 79—116.
- [14] *Ибрагим Т.К.* Оптимистическая теодицея Авиценны // *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2017. Т. 159. № 6. С. 1443—1454.
- [15] *Ибн-Синā*. *Аш-Шифā'*: ат-Таби'иййāt: 6) ан-Нафс. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'āмма ли-ль-Китāб, 1975. XVIII, 261, 30 с. (На арабском).
- [16] *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 369—448.

## References

- [1] Sagadeev AV. Ibn Sina as a systematizer of a medieval scientific knowledge. *Studies on Arab and Muslim Culture and Philosophy: Selected Articles written by A.V. Sagadeev*. Moscow: RUDN University, 2009. P. 154—174. (In Russ.).
- [2] Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden—Boston: Brill, 2014. xxxi, 615 p.
- [3] Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden—Boston: Brill. 2006. 675 p.
- [4] Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1976. Vol. 1. P. 63—367. (In Russ.).
- [5] Ibn-Sina. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1—2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. 478 p. (In Arabic).
- [6] Aristotle. *Second Analytics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1978. Vol. 2. P. 255—346. (In Russ.).
- [7] Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. Kiev: Nika-Tsentr, Elga; Moscow: Elkor-MK; 2002; 1. 560 p. (In Russ.).
- [8] Ibrahim TK, Efremova NV. Muslim religious philosophy: falsafa. Kazan: Kazan University, 2014. 236 p. (In Russ.).
- [9] Ibn-Sina (Avicenna). “Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt” [on metaphysics]. Transl. from Arabic and comm. T Ibrahim, NV Efremova. Part one. *Orientalistica*. 2018;1(2):251—274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274. (In Russ.).
- [10] Aristotle. *Physics*. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1981. Vol. 3. P. 59—262. (In Russ.).

- [11] Aristotle. *Ethica Major*. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Mysl, 1984. Vol. 4. P. 295—374. (In Russ.).
- [12] Ibrahim TK, Efremova NV. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283—295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295. (In Russ.).
- [13] Ibn-Sina (Avicenna). *Al-Isharat wa-t-tanbihat* [on metaphysics]. Translated from Arabic into Russian, comments and introduction by T Ibrahim and NV Efremova. Part three. *Orientalistica*. 2019;2(1):79—116. (In Russ.).
- [14] Ibrahim TK. Avicenna's Optimistic Theodicy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki* Proceedings of Kazan University. Humanities Series. 2017. Vol. 159. № 6. P. 1443—1454. (In Russ.).
- [15] Ibn-Sinā. *Ash-Shifā': At-Tabi'yyāt*: 6) An-Nafs. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-Kitāb, 1975. XVIII, 261, 30 p. (In Arabic).
- [16] Aristotle. On the Soul. In: Aristotle. *Collected works in four volumes*. Moscow: Mysl, 1976. Vol. 1. P. 369—448. (In Russ.).

**Сведения об авторе:**

*Ефремова Наталия Валерьевна* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (e-mail: salamnat@mail.ru).

**About the author:**

*Efremova Natalia V.* — Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (e-mail: salamnat@mail.ru).