

Philosophy of Religion and Religious Studies

Философия религии и религиоведение

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374

УДК 09.00.14

Переводы
Translations

Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике].

Часть четвертая

Т. Ибрагим^{1а}, Н. В. Ефремова^{2б} (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

Резюме: в настоящей части продолжающейся публикации представлен перевод седьмой и восьмой глав из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (аль-Ишарат ва-т-танбихат). В этих тесно связанных между собой главах обсуждаются вопросы о Божьем знании партикулярий, промысле и теодицее, бессмертии души и ее потусторонней судьбе.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; Божье знание, восточный перипатетизм; Ибн-Сина (Авиценна); иммортология; мусульманская философия; промысел; теодицея; «Указания и напоминания»; фальсафа; эсхатология

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

Ibn-Sina (Avicenna)

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

T. Ibrahim^{1а}, N. V. Efremova^{2б}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

Abstract: this is a continuation of the translation into Russian of the Kitab al-Isharat wa-t-Tanbihat (The Book of Directives and Remarks) by Abu Ali Ibn Sina (Avicenna 980–1037). The Chapters 7 and 8 are closely related and comprise a discussion



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





regarding the God's knowledge of particulars, providence and theodicy, the immortality of the soul and its otherworldly destiny.

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; eschatology, Islam; falsafa; God's knowledge; Ibn-Sina (Avicenna); immortality, peripatetism, islamic; philosophy, Islamic

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part four. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

Предисловие к переводу

1. Настоящая часть охватывает две тесно связанные между собой главы авиценновского трактата – седьмую и восьмую. В оригинале седьмая глава носит название *Фи ат-таджрид* (букв.: «Об отречении/отвлечении [от материи]»), поскольку в ней обсуждаются возвышенные, свободные от материи вещи – сохранность души по разлучении с телом, утверждение интеллигибелей в умопостигающих их интеллектуальных субстанциях, ведение Богом всех сущих, Его знание как причина благопорядка в мире, Божий промысел и т.п.

Восьмая глава посвящается блаженству/счастью, преимущественно касаясь посмертной судьбы человеческой души. В рамках рассуждения о разрядах счастья здесь упоминается также о блаженстве Бога («Первого, Бытийно-необходимого») и ангелов – космических разумов и космических душ.

2. Авиценновская (и вообще фальсафская) эсхатология фактически сводится к иммортологии, ибо концентрируется на посмертной судьбе души, не затрагивая традиционные для мусульманской доктрины вопросы о конце света и его предзнаменениях, Воскресении и Страшном суде. И как это ни парадоксально, рациональное обоснование бессмертия души разрабатывалось именно в фальсафе, которое ревнители православия часто объявляли ересью, а не в каламской теологии, претендовавшей на выражение ортодоксальной позиции в области догматики. Более того, большинство мутакаллимов доавиценновского периода полагали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь во время всеобщего Воскресения.

Выдвигая тезис о бессмертии человеческой души, крупнейший перипатетик ислама отходит от Аристотеля в сторону Платона. Однако Ибн-Сина не разделяет учение платоников о предсуществовании души, равно как и их учение о ее переселении в другие тела (метемпсихозе).

В разделе по психологии из энциклопедического сочинения «Исцеление» Ибн-Сина дает подробное обоснование нетленности души, исходящее из ее имматериальности, бестелесности. Сама эта имматериальность доказывается пятью «достоверными/аподиктическими» (*бурхани*) аргументами, апеллирующими к статусу души как субстрату для



умственных понятий (интеллигибелей), и тремя просто «убеждающими» (*икна'у*) аргументами, отталкивающимися от характера умственной деятельности (см.: [1, с. 354–364])¹. Параллель первому из указанных аподиктических аргументов автор «Указаний и напоминаний» дает в третьей главе и напоминает о нем в первом параграфе настоящей главы. В последующих четырех параграфах излагаются доводы, соответствующие трем «убеждающим» аргументам.

Следует отметить, что в указанном первом параграфе как бы мимоходом философ высказывает мысль, которая фактически представляет собой самостоятельное рассуждение в пользу иммортологии души, более развернуто изложенное в «Книге знания» [3, с. 222–223]. Согласно ей, душа, явившаяся к бытию благодаря космическим интеллектуальным субстанциям² и обретшая способность приобщения к ним без посредства телесных орудий, сохраняет свое бытие и после гибели тела, раз наличествуют означенные ее причины. Для таких последующих философов, как Абу-ль-Баракат аль-Багдади (ум. 1165), именно это обоснование нетленности души выступает подлинно аподиктическим [4, с. 440–442], ибо оно служит «доказательством почему» (*бурхан личмми*)³, т.е. следует от причины к причиненному [5, т. 2, с. 863].

3. Ибн-Сина существенным образом модифицирует учение Аристотеля о Божьем знании, весьма далекое от монотеистической идеи божества. Если аристотелевский Ум словно предан интеллектуальному нарциссизму, ибо познает только Самого Себя и ничего другого, то для мусульманского философа Первое/Бытийно-необходимое ведает обо всем сущем.

Но в отличие от человеческого знания, которое вторично по отношению к познанным вещам и обусловлено ими, Божье знание (*'ильм*) является причиной бытия сущих (*сабаб ли-вуджуд аль-мауджудат*), наподобие того как имеющаяся в уме строителя форма дома служит причиной существования дома, а не форма существования дома выступает причиной знания строителя [6, с. 138; см. также ниже, § 13 гл. 7]. В западноевропейской культуре данное положение известно по знаменитой томистской формуле «*Scientia Dei causa rerum est*»⁴.

Как и в других своих философских «суммах», в «Указаниях и напоминаниях» Ибн-Сина подчеркивает мысль о том, что Божье знание о единичных вещах, партикуляриях, не носит временной характер, не варьи-

¹ О других авиценновских доказательствах бессмертия души см.: [2, с. 201–204].

² В «Книге знания» – благодаря Деятельному разуму [3, с. 223], т.е. разуму, управляющему подлунной сферой.

³ В противоположность «доказательству *есть*» (*бурхан инни*).

⁴ О возможных источниках знакомства Фомы Аквинского с авиценновским тезисом см.: [2, с. 77].



руется вместе с их изменением, возникновением и уничтожением. Он умопостигает их «универсальным образом» (*‘аля наху кулли*), «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиййа*) [7, с. 359–360], «наподобие того, как умопостигаются универсалии» (*кама ту’калю аль-куллиййат*) (см. ниже, § 18 гл. 7). Также и в настоящем сочинении философ иллюстрирует такого типа умопостижение на примере с астрономом, который, ведая о целокупности закономерностей движений светил, знает обо всех частных случаях затмения.

Указанный тезис оппоненты фальсафы обычно истолковывают упрощенно, сводя Божье знание к знанию об универсалиях вещей, их родах и видах, но не индивидах. И в знаменитом полемическом сочинении ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов» (*Тахадфут аль-фалясифа*) этот тезис выделяется как одно из трех самых крамольных, «еретических» положений мусульманских перипатетиков – наряду с положениями об извечности мира и об отрицании телесного воскресения (о последнем будет сказано ниже).

В действительности, для Ибн-Сины универсальные причины мира, ведение о которых обеспечивает знание обо всем единичном, – это и есть «ключи Тайного/Невидимого» (*мафатих аль-гайб*), о коих говорится в кораническом стихе 6:59. Именно благодаря таковым от Бога, как сказано в аяте 10:61, не скроется ничего, будь он весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах. Но для постижения этого удивительного свойства (*‘аджуба*) Божьего знания требуется, по замечанию философа, особая проницательность ума (*лутф кариха*) [7, с. 359, 362].

4. От рассмотрения Божьего знания автор «Указаний и напоминаний» переходит к вопросу о «промысле» (*‘инайа*; букв.: забота) – характерной для фальсафы проблематике, которая соответствует проблематике «предопределения» (*када’, кадар*) в каламе и мусульманской теологии/доктрине вообще.

Фальсафское учение о промысле/провидении являет собой очередную радикальную модификацию первоначального аристотелизма, его фундаментальную исламизацию. Развивая характерную для перипатетиков ислама провиденциалистскую интерпретацию Аристотелева наследия (о ней см.: [2, с. 121–125]), Ибн-Сина стал первым мусульманским философом, разрабатывавшим концепцию о теодицее – наличии зла в мире, исходящего от всеблагого и всемогущего Бога. В рамках этой концепции доказывается, что в универсуме явно преобладает добро. Зло же присутствует лишь как нечто относительное и сугубо акцидентальное – в качестве необходимого сопутствующего (конкомитанта) для субстанциального добра. Таким обоснованием идеи о нашем мире как о лучшем из возможных миров Ибн-Сина предвосхитил знаменитую лейбницевскую теорию об *Optimus mundus* (подробнее см.: [8]).



5. В мусульманской (особенно в суннитской) доктрине утвердился догмат о Божьем предопределении судеб всех тварей. Само понятие о предопределении передается двумя словами – *када'* и *кадар*, которые в широком употреблении часто отождествляются. Но в ашаритско-матуридитском каламе эти два термина различаются как выражающие два уровня Божьего предопределения. И если у ашаритов *када'* понимается как извечное установление/декрет касательно всех будущих вещей, а *кадар* – как пространственно-временная реализация этого декрета, то у матуридитов означенные термины меняются местами; причем с ашаритской точки зрения декрет возводится к Божьей воле, а с матуридитской – к Его знанию (см.: [9, с. 135–136]).

Термины *када'* и *кадар/такдир* Ибн-Сина употребляет в порядке, близком к ашаритскому, но, подобно матуридитах, интеллектуалистски толкует *када'*. В «Исцелении» он представляет *када'* как первичное простое учреждение (аль-вад' аль-авваль аль-басыт), а такдир – то, на что постепенно направляется *када'* [1, с. 435]. Аналогичным образом, в «Указаниях и напоминаниях» *кадар* выступает в качестве детализации (*тафсыл*) по отношению к *када'* (см. ниже, § 21 гл. 7). Соответственно этому мы передаем *када'* словом «декрет», *кадар* – «детерминация». Порой философ употребляет только один термин – *кадар*, и тогда этот термин переводится нами словом «предопределение».

Сам же *када'*/«декрет» фактически Ибн-Сина отождествляет с *'индйа*/«промыслом», т.е. с Божьим знанием о наилучшем для мира порядке [1, с. 410; см. также ниже, § 22 гл. 7].

6. В «Указаниях и напоминаниях», как и в «Исцелении», философ акцентирует внимание именно на «промысле», не останавливаясь на терминах *када'* и *кадар*, хотя в других атрибутируемых ему трактатах дается более подробный анализ означенных понятий, а также затрагивается вопрос о соотношении Божьего предопределения и человеческой инициативы/свободы (см.: [2, с. 131–133]).

Как пишет ар-Рази в своей комментарии к «Указаниям и напоминаниям», здесь под обозначением *када'* понимается первое причиненное, [т.е. первый разум], а под *кадаром* – все прочие причиненные, поскольку таковые выступают словно его детализацией [10, т. 2, с. 546].

По ат-Тусы же [5, т. 2, с. 931], *када'* есть реализация (*вуджуд*) всех сущих в интеллектном (*акли*) мире, [т.е. в Божьем знании], целокупно (*муджтами'a*, *муджмаля*) и по [вневременному, непосредованному материей] творению (*ибда'*); *кадар* – их реализация в соответствующих внешних материях, при наличии данных условий (ед. ч. *шарт*), детализированно (*муфассала*), одна за другой, как о сем сказано в Коране (15:21): «Нет ничего такого, чьих сокровищ не было бы у Нас; | Но ниспосылаем Мы это только мерой (*кадар*) определенной/известной (*ма'люм*)». Притом в *када'* и *кадаре* интеллектные субстанции и их [свойства] при-



существуют единожды, но в двух аспектах – [и целокупно (поскольку они суть единая целокупность в аспекте творения/*убда*), и детализированно (поскольку для нижестоящих они множественны со стороны имен)]; телесные же субстанции и их [свойства] присутствуют дважды – [и в *када'*, интеллектно, и в *кадаре*, будучи в материи] (вставки сделаны согласно толкованию редактора – Х. Амули).

7. В фальсафе, равно как и в каламе, потусторонняя, посмертная жизнь обозначается термином *ма'ад*, который выражает мысль о «возвращении» творений к Богу, в противоположность *мабда'* – «исхождению» их от Него. Сам термин *ма'ад* восходит к Корану, единожды фигурируя в аяте 28:85.

Как было сказано выше, Ибн-Сину (и вообще представителей фальсафы) нередко обвиняют в отрицании телесного (*джисмани*) возвращения, квалифицируя такое отрицание как ересь. На самом же деле, эти философы, особенно Ибн-Сина, отрицали не телесность будущего счастья-несчастья, а представление о телесном воскрешении как о воссоединении рассеянных частиц прежнего тела – представления, которое не имеет солидного обоснования ни в Коране, ни в Сунне (подробнее см.: [2, § 7.3]).

Более того, в авиценновском «Исцелении» Ибн-Сина упоминает о двух путях обретения сведений о характере потустороннего воздаяния. Касательно счастья или несчастья, которое ожидает тело, эти сведения можно получить лишь через пророков и Писания, и они в полной мере изложены в Коране и Сунне. В отношении же души такие сведения и доказываются разумом, и утверждаются [ревелиативной] религией [1, с. 420].

Рационально обосновывая посмертное воздаяние души, философ отмечает, что для интеллектуальных людей интеллектное счастье-несчастье превосходит телесное. Что же касается непросвещенных душ, то и они приходят к подобающему им счастью: небесные тела или им подобные могут стать орудием для оформления соответствующих имажинативных образов. В настоящем сочинении об этом говорится лишь вкратце – в § 17 гл. 8, но более подробно оно освещается в «Исцелении». Такие люди могут вообразить все те потусторонние состояния, в кои они веруют, и их души станут созерцать все сказанное им в земной жизни относительно состояний человека в могиле, воскресения и потусторонних благ. Точно так же дурные души будут созерцать то наказание, которое было описано им в земной жизни, и будут страдать от него. Ведь имажинативные образы, напоминает философ, не уступают по силе образам чувственным; напротив, первые еще более действенны и прозрачны, как сие наблюдается в сновидениях, когда увиденное во сне порой сильнее в своем роде того, что чувствуется наяву [1, с. 428–429].

Отметим также, что в указанном параграфе далее излагается мысль, не встречающаяся в прежних сочинениях философа, – о возможности духовного развития на том свете для означенной категории душ.



В конечном счете ими может быть обретаена та способность к высшему блаженству, каковая присуща интеллектуалам-гностикам⁵.

8. С оптимистическим взглядом Ибн-Сины на мироздание коррелируется его оптимистическая сотериология. Отталкиваясь от положения мусульманской доктрины о конечном благом исходе (освобождении от адских мук) для грешных из числа мусульман, философ говорит о спасении для подавляющего большинства людей (§ 24–25 гл. 7 и § 11–13 гл. 8).

Порой, кажется, философ подходит к мысли о всеобщем избавлении – апокатастасисе, но ограничивается лаконичными замечаниями, видимо, опасаясь реакции со стороны ригористов. С явной аллюзией на кораническое свидетельство о всеохватности Божьей милости (7:156; 40:7) философ завещает: «...не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!» (§ 25 гл. 7).

Глава седьмая

Имматериальное⁶

[1. Иерархия сущих; бессмертие разумной души]⁷

[1] Напоминание

[Великий круг бытия]

Видишь, как бытие начало [нисхождение] от более возвышенного⁸ к менее возвышенному, пока не дошло до материи; затем стало возноситься от более низменного к более возвышенному, пока не достигло разумной (*натыка*) души и приобретенного разума (*'акль мустафад*)⁹.

[Душа перманентна, поскольку не запечатлена в теле и поскольку перманентны ее космические причины]

Поскольку разумная душа, которая выступает неким субстратом для интеллигибельных (*ма'куля*) форм, не запечатлена (*мунтаби'а*) в теле, которым была бы обусловлена ее конституция¹⁰ (*кывдм*), но тако-

⁵ О другом способе возрастания посмертного счастья см.: [2, с. 225–226].

⁶ Араб.: *Фи ат-таджрид*. Об этом названии было сказано в первом пункте Предисловия.

⁷ Восемь подглав выделяются вслед за ар-Рази [10, т. 2, с. 513].

⁸ Под «возвышенностью» (*шараф*) подразумевается свобода от потенции/материи.

⁹ О приобретенном разуме см.: [11, с. 255]. Подробнее об означенном круге бытия философ говорит в начале гл. 1 кн. 10 теологического/метафизического раздела «Исцеления» – см.: [1, с. 430]. Нисходящую дугу составляют: ангелы-разумы небесных сфер > ангелы-души этих сфер > небесные тела > гиле/материя элементных (подлунных) тел; восходящая дуга: гиле/материя < простые элементные тела (земля, вода, воздух, огонь) < формы неорганических соединений (минералов) < растительные души < животные души < разумные души, вершиной которых выступает приобретенный разум.

¹⁰ Или: субсистенция, пребывание.



вое служит ей просто орудием (*аля*)¹¹, то если тело при смерти перестает служить ей орудием и обеспечивать ее связь (*‘аляка*) с ним¹², это не вредит субстанции (*джаухар*) души – сия субстанция продолжает существовать благодаря бытию, дарованному ей от перманентных (*бакыйа*) субстанций¹³.

[2. По своей сущности разумная душа не нуждается в теле]

[2] Разъяснение¹⁴: [душа сохраняет свое бытие, ибо умопостигает не посредством тела]

Коли душа приобрела навык соединения (*иттисал*) с Деятельным разумом (*аль-‘акль аль-фа‘аль*)¹⁵, то потеря орудий не вредит ей, поскольку она – как ты уже знаешь¹⁶ – умопостигает (глагол *‘акаля*) по своей самости (*би-зати-ха*), а не посредством ее [телесного] орудия¹⁷.

[Первое обоснование независимости души от тела]

В самом деле, познавала бы душа посредством своего орудия, то при любой усталости (*каляль*) орудия утомлялась бы и сама разумная сила, как сие непременно происходит с силами чувства и движения. У нее же не появляется такое утомление.

¹¹ В § 16–18 гл. 3 Ибн-Сина доказывает, что душа не запечатлена в теле, ибо она служит субстратом для интеллигибелей, а простые интеллигибелии были бы делимы соответственно делимости телесного субстрата. Параллельное рассуждение соответствует первому из восьми доказательств бестелесности разумной души, изложенных в книге «Исцеления» – см.: [1, с. 354–358; 2, с. 196–199].

¹² В данной главе Ибн-Сина относит к самому телу обеспечение связи души с телом, хотя в гл. 3 сохранение [телесной] смеси (*мизадже*), которое служит причиной сохранения этой связи, философ возводит к душе: последняя служит самостной причиной, а тело – акцидентальной, поскольку ликвидация смеси, приводящая к уничтожению этой связи, происходит со стороны именно тела и его модусов [5, т. 2, с. 863].

¹³ От небесных разумов. Причиненное (*ма‘люль*) необходимо сохраняется в бытии благодаря сохранности его полной причины (*‘илля тамма*) [5, т. 2, с. 863].

¹⁴ Араб.: *табсира* (букв.: «делание [незрячего] зрячим»); по ат-Тусы, данному рассуждению дано такое название, а не *танбих*/«напоминание» (букв.: «пробуждение от сна»), поскольку это рассуждение более ясное сравнительно с рассуждениями, обозначенными термином *танбих*; отнесение к слепоте сильнее отнесения ко сну; данное рассуждение более ясное, ибо дает человеку узреть себя благодаря самому себе, те же – благодаря чему-то другому [5, т. 2, с. 865].

¹⁵ Космический интеллект, управляющий подлунным миром; см.: [11, с. 254].

¹⁶ В свете изложенного в § 2 и § 5 гл. 3.

¹⁷ Утеря орудий не вредит ни сохранности самой души, ни сохранности самостных совершенств, приобретенных ею от Деятельного разума, ибо действующее и претерпевающее наличествуют вместе при исчезновении орудий, а эти орудия в действительности не ее, а чьего-либо другого (тела). Разъясняя более подробно эту мысль, дабы более четко выявилось различие между самостными совершенствами души, которые остаются вместе с ней по разлучении с телом, и телесными совершенствами, которые исчезают по смерти тела, Ибн-Сина ниже приводит четыре аргумента [5, т. 2, с. 863].



Более того, часто бывает, что чувственные и двигательные силы идут к упадку, тогда как разумная сила сохраняет устойчивость или даже переживает рост и подъем¹⁸.

[Возможное возражение и ответ на него]

А если разумная сила и утомляется вслед за орудием¹⁹, то отсюда еще не следует, что у нее нет собственного²⁰ действия. Ведь тебе известно²¹, что [в условном силлогизме] утверждение следствия не влечет за собой [утверждение основания]²².

Тебе в растолкование добавлю следующее: если данная вещь под чьим-то воздействием отвлекается от собственного действия²³, то это еще не означает, что у нее нет самостного действия. Но коли она обнаруживает [действие], когда ее не отвлекает что-либо другое, притом в чем-то ином она не нуждается, то сие свидетельствует, что сама по себе она действующая²⁴.

[3] Дополнительное разъяснение: [второе обоснование]

Посмотри также, как телесные силы притупляются (глагол *калла* от повторения действий, особенно сильных, тем более, когда таковые непрерывно следуют друг за другом. В таком случае слабое действие уже перестает чувствоваться – например, легкий запах после тяжелого.

¹⁸ После сорока лет тело начинает увядать, а разумная сила все совершенствуется; изложенное в данном абзаце рассуждение соответствует восьмому доказательству в «Исцелении» – см.: [1, с. 364]. Вывод следует по схеме условного силлогизма. В суждении «Если душа умопостигает посредством телесного орудия, то в случае усталости орудия утомляется и душа в своем умопостижении». Отрицание следствия («В случае усталости...») влечет за собой отрицание основания («Душа умопостигает посредством телесного орудия»).

¹⁹ Например, во время болезни тела.

²⁰ Не опосредованного этим орудием.

²¹ Из раздела по логике.

²² Араб.: *истисна' 'айн ат-тали ля йунтидж*. В условных силлогизмах можно умозаключать от утверждения основания к утверждению следствия или от отрицания следствия к отрицанию основания (см. примечание 18), но не от утверждения следствия к утверждению основания или от отрицания основания к отрицанию следствия. Возражающий оперирует суждением «Если неутомимость орудия свидетельствует о том, что душа умопостигает без орудия, то появление ее усталости при усталости орудия означает, что она умопостигает посредством орудия», некорректно умозаключая от утверждения следствия к утверждению основания.

²³ Например, занятие души управлением тела отвлекает ее от интеллектуального восприятия.

²⁴ То есть появление действия вещи в конкретной, определенной форме уже свидетельствует, что она вообще есть действительность; отсутствие же ее действия в определенной форме еще не означает, что она никак не действительна.



С действиями же разумной силы дело часто обстоит противоположным образом²⁵.

[4] Дополнительное разъяснение: [третье обоснование]

Все, что действует [только] посредством орудия, не имея собственно действия, не может воздействовать на это орудие. Посему чувственная сила не воспринимает [ни саму себя] (глаг. *адрака*), ни свое орудие, ни свое восприятие, ибо у нее нет [другого] орудия, [посредствующего между ней] и ее орудием и восприятием, у нее нет действия, кроме как посредством своего орудия.

Разумная же сила не такова, поскольку она все умопостигает²⁶.

[5] Дополнительное разъяснение: [четвертое обоснование]

Была бы разумная сила запечатлена в теле – в сердце или в мозгу, ее постижение (*та'аккуль*) такового было бы перманентным, либо она совершенно не постигала бы его.

Ведь эта сила постигает путем утверждения в ней образа постигаемого предмета²⁷ – постигни она его вновь, после [периода] непостижения, она стала бы обладать образом постигаемого, который прежде у нее отсутствовал. Поскольку она материальна²⁸, то появляющийся у разумной силы образ постигаемого, [отвлеченный] от его материи, окажется наличествующим в той самой его материи. А поскольку утверждение образа ново, то он – нумерически иной, нежели образ, непременно присущий его материи самой по себе. Значит, в одной и той же материи, окруженной одними и теми же акциденциями, возникают одновременно два образа одной вещи, что, как мы показали²⁹, абсурдно. Стало быть, данный образ, благодаря которому разумная сила становится постигающей свое орудие, будет образом той вещи, в которой она [запечатлена], т.е. он сопутствует ей перманентно. Тогда этому сопутствию либо необхо-

²⁵ Повторением действий не ослабляется разумная сила души, а наоборот, усиливается и оттачивается. Ибн-Сина говорит «часто», а не «всегда», ибо в тех случаях, когда разумная сила умопостигает при помощи имажинативной силы, которая есть телесная сила, она может претерпевать некоторое ослабление при умопостижении, но сие происходит не по причине ее самой, а по причине ослабления содействующего [5, т. 2, с. 870]. Означенное обоснование соответствует одной из частей седьмого доказательства в «Исцелении» – см.: [1, с. 363–364].

²⁶ Разум постигает и себя, и свое умопостижение. Данное обоснование соответствует одной из частей шестого доказательства из «Исцеления» – см.: [1, с. 361–363].

²⁷ Об этом говорится в § 7 гл. 3. Если постигающее постигает по своей самости, то образ утвердится в его самости, а коли постигает посредством орудия, то сей образ утвердится в этом орудии [5, т. 2, с. 874].

²⁸ Раз запечатлена в материальном. В шестой главе было доказано, что телесные вещи могут действовать только посредством своих тел, служащих для них субстратом.

²⁹ В § 19 гл. 4: индивиды, принадлежащие одному и тому же виду, различаются только при наличии материи или ей подобного. Посему невозможно, например, присутствие двух чернот в одном и том же вместилище.



димо перманентное постижение, либо оно не допускает такового вовсе, и ни одно из сих двух положений не является верным³⁰.

[6] Дополнение к этим указаниям:

[а] раз душа самостою не нуждается в теле, то она не погибает вместе с его гибелью]

Из сказанного тебе стало ясно: разумная субстанция такова, что она умопостигает по своей самости, [а не посредством телесного орудия].

[б] раз она проста, то не погибает]

А поскольку эта субстанция является основой³¹, то она, [будучи простой], не может состоять из потенции (*кувва*) к уничтожению (*фасад*), сочетающейся с потенцией к сохранению (*сабам*). Если же ее рассматривать не как основу, а как нечто составное³², сложенное из подобия материи и подобия формы, то в таком случае наше [вышеизложенное] рассуждение применительно к той основе, которая [непрерывно присутствует] в одной из двух составляющих³³.

Что же касается акциденций³⁴, то они существуют в своих субстратах, а значит, потенция их уничтожения и возникновения присуща этим субстратам, [что не противоречит простоте акциденций самих по себе]. Но вещь, [для бытия которой нет другого носителя], такова, что сочетание в ней подобных [противоположных потенций] невозможно, [ибо сие противоречит ее простоте].

Раз дело обстоит так³⁵, то разумная сила и ей подобное³⁶ не подвержены уничтожению в своей самости; благодаря своим причинам они

³⁰ Данное обоснование соответствует одной из частей шестого доказательства из книги «Исцеление» – см.: [1, с. 361–363]. В этой книге указанное рассуждение характеризуется как «явное доказательство» (*бурхан вадих*) восприятия собственного орудия [1, с. 362]; в «Спасении» вместо «явное» фигурирует «великое» (*азым*) [12, с. 367].

³¹ Об «основе» (*асл*) упоминается в § 25 гл. 1. Под ней подразумевается такое простое (*басым*), которое не пребывает (*халль*) в чем-либо ином [как во вместилище (*махалль*)], и в котором [как во вместилище] могут пребывать соответствующие акциденции и формы или могут исчезнуть, само же оно сохраняется в обоих случаях; таковое служит основой для данных акциденций и форм [5, т. 2, с. 882].

³² Если душа – не основа, т.е. не нечто простое, и не пребывающее (*халль*) в чем-то другом [как во вместилище], то она либо составная, либо пребывающая в чем-то. Второй вариант невозможен, поскольку выше была показана ее нетелесность, а посему остается только первый.

³³ Либо некоторые части составного просты и не пребывают в другом (например, материя в составе тела), либо все они таковы. В любом случае у составного имеется основа, а таковая не состоит из потенции уничтожения и потенции сохранения.

³⁴ В настоящем абзаце Ибн-Сина отвечает на вопрос: многие акциденции бывают сохраненными в бытии (*бакыйа*), но допускают возможность уничтожения, хотя они и просты, – может быть, такова и душа? [5, т. 2, с. 883].

³⁵ То есть если разумная сила есть основа или имеет основу.

³⁶ Из числа вещей, которые не составные и не пребывающие в чем-то другом; например, космические разумы.



необходимо [явились к бытию] (*вуджуб*) и [необходимо] сохраняются [в нем] (*сабат*).

[3. О единении]³⁷

[7] Заблуждение и напоминание: [умопостигающее не соединяется с умопостигаемым]

Некоторые предшественники [из числа перипатетиков] полагают, что умопостигающая субстанция, постигнув интеллектуальную форму, становится ею (*сара хува хийа*)³⁸.

Предположим, что субстанция А умопостигла В и что она, как те считают, стала тождественной (*би-‘айни-хи*) умопостигаемому из В. Спрашивается, является ли А теперь той самой, каковой она была до постижения В, или она перестала быть таковой. Если она осталась такой же, то разумеющей субстанции все равно, постигает она В или нет. Коли же нечто прежнее перестало быть, то это прежнее, которое исчезло, являлось либо модусом (*халь*) А, либо ее самостью (*зат*). Исчез бы модус, при сохранении самости, сие было бы обычным превращением (*истихал*)³⁹, а не тем, как они утверждают. Но коли исчезла самость, то в данном случае самость субстанции уничтожилась бы и возникло бы нечто другое, а не то, что субстанция стала чем-то другим.

Если ты вдумаясь в это, то поймешь также, что оно предполагает наличие общей [для старого и нового] материи и появление вновь чего-то составного, а не простого.

[8] Дополнительное напоминание

И еще: если разумная субстанция А постигла В, а затем В, то остается ли она такой, каковой была по постижении В? Будет ли все равно, постигает она В или нет?

Или же она становится чем-то другим – тогда мы имеем ту же [нелепость], о которой говорилось выше.

³⁷ «Единение» – араб.: *иттихад* (глагол. *иттахад*); становление одной вещи тождественной с другой. Как отмечает ат-Тусы, после обоснования сохранности бытия души, вместе с приобретенными ею интеллигибельями, Ибн-Сина переходит к рассмотрению вопроса о характере ее квалификации (*иттисаф*) этими совершенствами (ед. ч. *камаль*) [5, т. 2, с. 890].

³⁸ Как замечает ар-Рази [10, т. 2, с. 530], о таком единстве учил сам Ибн-Сина – в книге «Исхождение и возвращение» (*аль-Мабда’ ва-ль-ма‘ад*), при обосновании мысли о единстве в Боге («Бытийно-самонеобходимом») умопостигающего, умопостигаемого и умопостижения (см.: [13, с. 6–10]). По ат-Тусы [5, т. 2, с. 890], в этой ранней книге Ибн-Сина излагает не собственное мнение, а мнение, утвердившееся среди перипатетиков, на что философ указывает в самом ее начале (см.: [13, с. 1]).

³⁹ Или модификацией; в аристотелевской традиции этим термином обозначается изменение в качестве.



[9] Заблуждение⁴⁰ и напоминание: [разумная душа не соединяется с Деятельным разумом]

Эти же люди порой говорят: когда разумная душа постигает некую вещь, то постигает ее путем соединения (*ittisal*) с Деятельным разумом. И сие верно. Но они далее утверждают: ее соединение с Деятельным разумом означает, что она становится самим (*tas̄yir hiya naf̄s*) этим разумом, ибо она сделается приобретенным разумом (*аль-’акль аль-му-стафад*), а Деятельный разум сам соединяется с душой, которая таким образом превращается в приобретенный разум.

Сторонникам этого мнения остается выбирать [между двумя нелепостями]: полагать Деятельный разум делимым – тогда одна его часть может соединяться, другая – нет; или учить о едином соединении с ним, при котором душа становится совершенной (*камилля*), достигающей любого умопостигаемого⁴¹ [по постижении хоть одного]!

К сему абсурду их приводит [именно первый абсурд, связанный с их] утверждением, что разумная душа и есть приобретенный разум⁴².

[10] Извещение: [о Порфирии]

Среди этих людей был один по имени Порфирий⁴³, который составил книгу об интеллекте и интеллигибелиях (*аль-’акль ва-ль-ма’кулят*), превозносимую перипатетиками, хотя она и сущий вздор. Они сами знают, что не понимают эту [книгу], да и сам Порфирий [тоже не понимает ее]. На нее написал опровержение один его современник, на что Порфирий, в свою очередь, ответил опровержением, которое оказалось еще несостоятельной первой книги⁴⁴.

[11] Указание: [никакая вещь не становится единой с другой]

Знай, что невразумительным поэтическим⁴⁵ (*шц’ри*) суждением является утверждение, по которому данная вещь становится (глагол. *сара*) дру-

⁴⁰ В некоторых рукописях: другое заблуждение.

⁴¹ Имеющегося у Деятельного разума.

⁴² По этому утверждению, когда разумная душа умопостигает некоторую интеллигибелию, она (душа) соединяется с Деятельным разумом, поскольку она соединяется с приобретенным разумом, с каковыми соединился Деятельный разум. В предыдущем пункте Ибн-Сина подводит оппонентов к необходимости признать единство (*ittihad*) всех умопостигаемых форм, а в настоящем – единство всех умопостигающих самостей [5, т. 2, с. 894].

⁴³ Философ-неоплатоник (234?–305?), прежде всего известный как автор *Исагогэ* («Введения») к Органону Аристотеля.

⁴⁴ О таких двух книгах сообщает библиограф Ибн-ан-Надим (ум. 995/998): (1) *аль-’Акль ва аль-ма’куль*, «Ум и умопостигаемое»; (2) *ар-Радд ’аля Лунджинус* (?; разные версии чтения) *фи аль-’акль и аль-ма’куль*, «Опровержение [мнения] Лонгина (?) об уме и умопостигаемом» [14, с. 313]. Вопрос об идентификации/аутентичности этих книг требует дальнейшего исследования.

⁴⁵ Оперирующим имагинативными/воображаемыми аналогами, а не собственно реалиями.



гой вещью не в смысле перехода (*истихаля*) из какого-то модуса в иной⁴⁶ и не в смысле сочетания (*таркиб*) с какой-то вещью, дабы возникла третья⁴⁷, но в плане того, что она была одной (*вахид*) вещью, затем стала другой одной вещью⁴⁸.

(1) Ведь если [после становления чем-то единым] обе вещи оказываются сущими, то это суть две разные (ед. ч. *мутамаййиз*) вещи⁴⁹.

(2) А если не-сущей окажется [только] одна из них, то независимо от возникновения или невозникновения [после ее уничтожения] чего-то другого, несостоятельным оказывается предположение, что первая стала второй.

(3) Коли же не-сущими оказываются обе вещи, то одна не стала второй: можно только сказать, например, что вода стала воздухом, в том смысле, что субстрат (*мауду*) водности снял с себя форму воды и облачился в форму воздуха; или что-нибудь подобное⁵⁰.

[12] Заключение: [как умпостигающее квалифицируется умпостигаемым]⁵¹

Из сказанного явствует, что все умпостигающее есть сущая самость, в которую вселяются интеллектуальные истины⁵² наподобие вселения (*такаррур*) одной вещи в другую.

[4. О разрядах умпостижения; выводы о Божьем знании]

[13] Напоминание: [Божье знание – действующее, а не претерпевающее]

Интеллектуальные формы/образы (ед. ч. *сура*) порой могут приобретаться от внешних форм – например, человек получает образ неба на основании самого неба. Бывает и так, что сначала образ появляется в разумной силе, а потом у него появляется бытие вовне, как в случае, когда ты придумываешь какую-нибудь фигуру и затем осуществляешь ее.

Необходимо, чтобы Бытийно-необходимое умпостигало (глагол *акала*) все [вещи] согласно второму способу⁵³.

⁴⁶ Например, становления воды воздухом, черного – белым, потенциального – актуальным.

⁴⁷ Как становление земли глиной, досок – кроватью.

⁴⁸ То есть стала ею самой (*нафс*, *айн*).

⁴⁹ Что противоречит предположению об их становлении чем-то единым.

⁵⁰ Из прочих разновидностей [метафорического единения], как, например, сочетание – см. примечание 47.

⁵¹ См. примечание 37.

⁵² То есть интеллектуальные; «истины» – араб.: *джаляйя*, ед. ч. *Джалыйя* – термин, филологически обозначающий *хабар йакын*, «верное известие»; так Ибн-Сина описывает интеллектуальные, поскольку они суть образы, которые верно соответствуют самостям оригиналам [5, т. 2, с. 901].

⁵³ Иначе Оно нуждалось бы в некоторой причине. Второй разряд знания обычно именуется действующим (*ильм фи'ли*), первый – претерпевающим (*инфи'али*).



[14] Напоминание: [Божье знание – от Его самости, а не извне]

Каждый из этих двух разрядов⁵⁴ [1] может исходить от интеллектуальной причины, которая данный образ – либо образ чего-то, чья форма уже существует во внешней реальности (*фи-ль-а'йан*), либо образ чего-то, еще не обретшего такое бытие, – формирует (*мусаввир*) в субстанции, способной воспринять интеллектуальные образы⁵⁵.

[2] Возможно также, чтобы [интеллектуальные образы] имелись у [некоторой] разумной субстанции от нее самой, а не от чего-то другого, иначе [причинная цепочка] им[материальных] (*муфарики*) разумов ушла бы в бесконечность⁵⁶.

У Бытийно-необходимого [интеллектуальные образы] должны иметься⁵⁷ по собственной Его самости (*зат*).

[5. О Божьем познании Себя и универсалий]

[15] Указание: [Божье знание – всеохватывающее]

Бытийно-необходимое должно умопостигать свою самость Своей же самостью, как это было установлено⁵⁸.

Оно умопостигает следующее за Ним [первопричиненное], поскольку Оно выступает причиной для такового – от Него [исходит] его бытие⁵⁹.

Умопостигает Оно и все прочие вещи, поскольку те необходимым образом [расположены] в иерархическом порядке (*тартиб*), нисходящем от Него как вглубь (*тул^{ан}*), так и вширь (*'ард^{ан}*)⁶⁰.

⁵⁴ Действующего и претерпевающего.

⁵⁵ Как сие делает Деятельный разум в отношении разумной души человека.

⁵⁶ Невозможность такой бесконечной регрессии была доказана в § 14–15 гл. 4. Значит, должна быть какая-то интеллектуальная субстанция, интеллигибелии каковой исходят от нее самой.

⁵⁷ И по только что данному рассуждению, и поскольку Его умопостижение, как было отмечено в предыдущем параграфе, – действующее, а не претерпевающее.

⁵⁸ В § 28 гл. 4, где было показано, что Оно и умопостигает Свою самость, и умопостигается Его же самостью.

⁵⁹ Из знания о полной (*тамма*) причине, [о Божьей самости], следует знание обо всех ее следствиях [5, т. 2, с. 907].

⁶⁰ Вглубь/[вертикально]: например, цепь упорядоченных причиненных в своем упорядочивании, восходящем к Нему. Вширь/[горизонтально]: например, цепочка явлений (ед. ч. *хадис*), которые таким порядком не восходят к Нему, но восходят к Нему в том плане, что все они – возможные, нуждающиеся в Нем; такая зависимость – горизонтальная, т.е. все звенья данной цепочки одинаково соотносятся с Ним [5, т. 2, с. 907]. Первая цепочка – это, например, [космические] разумы, каждый из которых служит причиной для нижестоящего; вторая – как при исхождении нескольких вещей от единой причины, например: от каждого [космического] разума одновременно исходит разум, душа и небесная сфера (*фалаяк*) [10, т. 2, с. 535].



[16] Указание: [постижение Божье – наисовершенное]

Восприятие (*идрак*) Первым вещей⁶¹ от (*мин*) Своей самости (*зат*) в (*фи*) Своей самости является наисовершенным (*афдал*) из возможных способов быть [одновременно] воспринимающим и воспринимаемым⁶².

Далее идет восприятие у интеллектуальных субстанций: Первое таковая воспринимает посредством озарения (*би-ишрак*) от Него, а следующее за Ним – от Него, от Его самости⁶³.

За этими двумя разрядами следуют психические (*нафсанциййа*) восприятия⁶⁴, представляющие собой отпечатки и следы от интеллектуальной печати⁶⁵, имеющие разные начала и соотношенности⁶⁶.

[17] Заблуждение и напоминание: [множественность познанных делает Божью самость множественной?]

Могут сказать: ты показал, что интеллигибелии не становятся едиными (глагол *иттахад*) ни с умопостигающим, ни одна с другой, и раз допускаешь, что Бытийно-необходимое умопостигает все вещи, то Оно не есть истинно единое, но в Нем имеется множественность.

На это мы отвечаем: поскольку Оно умопостигает Свою самость Своей же самостью и поскольку из этого факта следует, что Оно умопостигает множество⁶⁷, то множество [интеллигидельных образов] выступает чем-то сопутствующим (*лязима*) и последующим (*мута'ххира*) по

⁶¹ Как Своей самости, так и последующих вещей.

⁶² Постижение вещью чего-то свободного от материи совершеннее ее восприятия, сочетаемого с материей; познание причины – совершеннее познания причиненного.

⁶³ Перевод – согласно толкованию ат-Тусы. Как он разъясняет, такая субстанция не в силах воспринимать Первое (Которое есть ее причина) через свою причиненную самость, ибо знание о причине влечет за собой знание о причиненном, но не наоборот; через [озарение] от Первого Она обретает знание о следующих за Ним вещах, но это знание уступает Его знанию о них [5, т. 2, с. 909–910].

Ар-Рази [10, т. 2, с. 538] иначе идентифицирует местоимение «ху/его» во фразе, переданной выше как «а следующее за...», относя таковое не к Первому/Богу, а к данному космическому разуму: «а следующее за ним (т.е. причиненное им) он воспринимает от себя, от своей самости» (в некоторых версиях – без «от себя»); кроме того, слово *аль-авваль* («первое») в предшествующей фразе комментатор относит не к Богу, а к «первому» относительно данного разума, т.е. к предшествующему разуму, служащему в качестве причины для него.

⁶⁴ То есть восприятия у душ, полученные от чувств, воображения и т.п. [5, т. 2, с. 910].

⁶⁵ Они словно отпечатки, ибо из потенции в акт их выводит разум, который облачен в формы интеллигиделий: в душах от него запечатлеваются некоторые из этих форм соответственно их (душ) предрасположенностям и [манере] соединения с данным разумом [5, т. 2, с. 910].

⁶⁶ «Начало» – араб.; *мабда'*; «соотношенность» – *мунасаба*. У них разные начала, поскольку некоторые из этих восприятий получают путем заключения от причины к причиненному, другие – наоборот, третьи – еще каким-то другим способом; разные соотношенности, ибо порой переходят от знания о вещи к знанию о ей подобном, иногда – к знанию о противоположащем (*мукабиль*), в другой раз – на иной манер [5, т. 2, с. 910].

⁶⁷ Ибо Его самость служит причиной множества.



отношению к Его самости, а не входит в нее как нечто конституирующее (*муқаввим*). Кроме того, сие множество упорядочено⁶⁸. Но множественность сопутствующих, будь они разлучимы с самостью или нет, не наносит ущерб [ее] единству.

Да, у Первого встречается множество соотносительных и несоотносительных сопутствующих, а также множество отрицаний, вследствие чего возникает множество имен⁶⁹; однако все сие никак не влияет на единство Его самости.

[6. О Божьем познании партикулярий]

[18] Указание: [единичное может постигаться универсальным образом]

Партикулярные⁷⁰ вещи могут умопостигаться наподобие того, как умопостигаются универсалии⁷¹, а именно поскольку эти вещи необходимо обусловлены своими причинами, соотносясь с неким принципом (*мабда*'), чей вид (*нау*) [представлен одним] индивидом⁷², и специфицируясь⁷³ (глагол *тахассаса*) через него⁷⁴: на манер партикулярного [солнечного] затмения, чье совершение можно умопостичь благодаря схождению его партикулярных причин и их охвату разумом, и данное затмение умопостигается на манер умопостижения универсалий.

Но это есть нечто иное, нежели временное партикулярное восприятие (*идрак*) их (партикулярий), каковое устанавливает, что [конкретное] затмение происходит в данный момент, либо произошло раньше, либо произойдет после. Нет, оно подобно тому, как человек умопостигает, что партикулярное затмение [обычно] происходит при нахождении Луны (нахождение, которое есть некое партикулярное), в такое-то время (которое также есть некое партикулярное), напротив такого-то [светила]. Когда случится [очередное] такое затмение, первое умопостигающее⁷⁵

⁶⁸ Наподобие причиненных, вторичных по отношению к причине.

⁶⁹ «Отрицание» (*сальб*, мн. ч. *сулюб*) – например, наименование «единое» (у него нет равного, не имеет частей); «соотносительное» (*идāфи*) – «творец», «питающий»; «несоотносительное» (иначе: «реальное»/хакыкы) – «живое»; «реальное с соотносительностью» – «ведающий», «могучий».

⁷⁰ Или: единичные, частные; «партикулярные» – араб.: *джуз'ийа*, «партикулярии» – *джуз'ийат* (ед. ч. *джуз'и*); противоположность – универсалии (*куллзийат*; ед. ч. *кулли*).

⁷¹ Араб.: *кама ту'калю аль-куллзийат*.

⁷² Видовой универсалией является, например, «солнце» или «луна» (и другие из семи небесных светил); такое слово актуально прилагается к одному-единственному предмету, но можно вообразить, что оно приложимо ко многим предметам, т.е. его смысл охватывает многие вещи, ибо смысл «солнца» и «луны» – это соответственно дневное и ночное светило.

⁷³ Варьируясь как частные, индивидуальные.

⁷⁴ Через его природу (*таб'а*). Соотносительность именно с таким принципом обусловлена тем, что партикулярия как партикулярия не может причиняться природой, которая не партикулярна [5, т. 2, с. 920].

⁷⁵ Умопостигающее через общие закономерности.



может и не ведать о том, произошло сие или нет, пусть затмение и ведомо ему на первый манер⁷⁶, ибо здесь имеет место другое партикулярное восприятие, которое возникает с возникновением воспринимаемого и исчезает с его исчезновением. Первое же [восприятие] перманентно (*сабит*) вовеки, хотя и представляет собой знание (*'ильм*) о партикулярном. Если умпостигать, что в промежутке времени между нахождением Луны в таком-то месте и пребыванием ее в другом месте [непрерывно] совершается конкретное затмение, причем в строго определенный момент от времени первого состояния Луны, то постижение у такого умпостигающего есть нечто перманентное (*сабит*), [одинаково имеющееся] как до совершения данного затмения, так и во время сего или после него.

[19] Напоминание и указание: [какие атрибуты изменяются с изменением соответствующих объектов]

Свойства (ед. ч. *сыфа*) вещей изменяются различным образом.

[1] Порой это происходит наподобие того, как белая вещь становится черной, т.е. преобразуется свойство, которое не соотносительное (*муда-фа*), а утвержденное (*мутакаррира*)⁷⁷ [в ее самости].

[2] Другие имеют место на манер способности (*кудра*) вещи приводить в движение какое-то тело: при его исчезновении нельзя будет уже сказать, что она способна двигать сие тело. Значит, вещь перестала обладать данным свойством, но изменение касается не ее способности [вообще], а лишь ее соотносительности [с телом]. «Бытие-способной» (*каун^у-х' кадир^{ан}*) есть присущее ей единое свойство, которому первичным, самостоятельным образом сопутствует соотносительность с чем-то универсальным (например, как-то двигать тела), а [такие тела, как] Зайд, Амр, камень или дерево, ей сопутствуют вторичным образом⁷⁸. Ведь [свойству] вещи «быть-способной» не обязательно сопутствуют конкретные соотносительности – не будь вообще Зайда, а с ним и соотносительности силы с его движением, это никак не повредит сему факту. Следовательно, сам факт (*асл*) «бытие-способной» не изменяется с изменением состояний подвластных (*макдурат*) вещей – изменяются лишь внешние соотносительности. Данный разряд свойств словно противоположен первому.

[3] Среди изменений есть и такие, как в случае со знанием (*'ильм*) человека о том, что какая-то вещь не существует, но с возникновением последней он становится знающим о ее существовании. Здесь одновременно изменяется и соотносительность, и соотносительное свойство⁷⁹. Ибо зна-

⁷⁶ По общим закономерностям.

⁷⁷ Чисто реальное (*хакыкы махд*).

⁷⁸ Акцидентально, через то универсальное.

⁷⁹ Знание представляет собой форму/образ, которая наличествует у познающего, обуславливает его соотносительность только с конкретным познаваемым, изменяется с изменением его: знание человека о наличии Зайда в доме изменяется с выходом того из дома.



ние о вещи соотносится исключительно с ней: если человек ведаёт о чём-то универсальном, то этого ещё недостаточно для знания о соответствующих партикуляриях. Такое знание следствия есть нечто другое, предполагающее иную соотнесенность и новый модус (*хай'а*) души, имеющий свою специфическую соотнесенность, которая отлична и от знания о посылке, и от модуса реализации сего знания⁸⁰. Это не подобно случаю с характеристикой человека как способного [делать], когда через единый модус он имеет разные соотнесенности. Сие свойство (знание) таково, что при изменении состояния соотнесенного объекта ([например, при его переходе] от небытия к бытию) должно изменяться состояние вещи, обладающей данным свойством, притом не только в аспекте соотнесенности свойства, но и в аспекте самого свойства, предполагающего эту соотнесенность⁸¹.

Вещь, которая не служит субстратом для изменения, не может меняться в аспекте первого или третьего разрядов [свойств]. Что же касается первого разряда, то перемена возможна в аспекте отдаленных соотнесенностей, каковые не влияют на самость⁸².

[20] Замечание

Нахождение человека справа или слева от чего-либо представляет собой чистую соотнесенность (*идафа махда*).

Быть же способным (*кадир*) или знающим (*'алим*) – это быть с утвердившимся (*мутакаррира*) в своей самости (*нафс*) свойством, за каковым следует необходимая (*лязима*)⁸³ или привходящая (*ляхика*)⁸⁴ соотнесенность. Благодаря той и другой ты [описываешься] как имеющий (*зу*) соотносительный модус (*халь мудафа*), а не как имеющий чистую соотнесенность.

[21] Заключение: [Божье знание – вневременное и всеохватывающее]

Знание (*'ильм*) Бытийно-необходимого о партикуляриях не должно быть временным, не может включать [в себя аспекты, связанные с раз-

⁸⁰ Например, само по себе знание о посылке «животное есть тело» не приводит к знанию о следствии «человек есть тело»; для этого нужно присоединение другого, нового знания – о том, что человек есть животное.

⁸¹ О четвертом разряде свойств («чисто соотносительных») будет сказано в следующем параграфе.

⁸² Как отмечает ат-Тусы, именно изложенное в настоящем абзаце рассуждение представляет собой фигурирующее в заголовке данного параграфа «указание» (*ишара*), а предшествующее рассуждение касательно разрядов – «напоминание» (*танбих*) [5, т. 2, с. 926]. Об этих обозначениях см.: [11, с. 253].

⁸³ Как в случае со знанием о данной партикулярии.

⁸⁴ Например, способность.



личиями между] настоящим, прошлым и будущим временами, иначе было бы изменчиво свойство Его самости⁸⁵.

Следовательно, Оно должно постигать партикулярии превосходным образом, возвышающимся как над временем (*заман*), так и над вечностью (*дахр*)⁸⁶.

Кроме того, Бытийно-необходимому должны быть ведомы (*'алим*) все вещи. Ибо до всякой вещи, которая – опосредованно или непосредственно – следует (*лязим*) от Него⁸⁷, доходит (глагол *та'адда*) Его детерминация (*кадар*), которая есть детализация (*тафсыл*) Его перводекрета (*аль-када' аль-авваль*), притом доходит необходимым образом (*ваджиб*), ибо не необходимое, как ты уже знаешь⁸⁸, не получает бытие⁸⁹.

[7. Промысел]⁹⁰

[22] Указание:

Промысел (*'инайя*) – это знание (*ихата*) Первого об универсуме (*аль-кулль*)⁹¹ и о том, каким он должен быть, дабы обладал наилучшим порядком (*ахсан ан-низам*).

Поскольку этот [универсум] необходимо [следует] от Него и от Его знания о нем, то явившееся к бытию (*мауджуд*) будет соответствовать вѣдомому (*ма'люм*) [Им] в [аспекте обладания] наилучшим порядком, без какого-либо устремления (*касд*) и поиска (*тадаб*) со стороны Первого-Истинного⁹² (*аль-авваль аль-хакк*) – [само] знание Первого о способе надлежащего (*саваб*) устройства (*тартцб*) бытия универсума выступает источником проистекания⁹³ (*файадан*) блага (*хайр*) в него.

⁸⁵ Бытийно-необходимое не может служить субстратом для изменения. По ат-Тусы, данное положение лучше было бы обосновать тем, что постижение изменчивых партикулярий как изменчивых возможно только посредством телесных органов (например, чувств), а воспринимающий таким способом – непременно подвергается изменению [5, т. 2, с. 929].

⁸⁶ «Заман/время» выражает соотношение преходящих вещей друг с другом, «дахр/вечность» (аналог лат. *aevum*) – соотношение перманентных вещей (например, космические разумы и небесные тела).

⁸⁷ То есть явленная Им к бытию.

⁸⁸ Из § 10 гл. 5.

⁸⁹ Самость Бытийно-необходимого выступает причиной всех сущих, а Оно познает свою Самость, постижение же причины ведет за собой постижение причиненного.

⁹⁰ О промысле было вкратце сказано в § 9 гл. 6.

⁹¹ Все сущие – прошлые, настоящие и будущие.

⁹² Или: истинно Первого.

⁹³ Или: эманации.



[8. Как зло включено в предопределение]

[23] Указание: [зло в мире – акцидентально]

Вещи, которые возможны в бытии, таковы, что [1] бытие некоторых из них может быть совершенно свободным от всякого зла (*шарр*), изъяна и порчи; [2] другие же [в основном благи, но] не могут иметь свойственной им благодати (*фадыла*) без того, чтобы от них не случилось некое зло при различных стечениях движений и столкновениях движущихся.

Среди разрядов есть также [3] те, в которых зло абсолютно (*‘аля аль-итлак*), и [4] те, в которых оно присуще им по преимуществу (*би-хасб аль-гальяба*).

[1] Раз чистейшее великодушие (*аль-джуд аль-махд*)⁹⁴ выступает источником исхождения (*файдан*) благого (*хайри*) и надлежащего (*саваб*) бытия, то необходимо исхождение бытия первого разряда – например, интеллектуальных субстанций и им подобных⁹⁵.

[2] Исхождение сущих второго разряда также необходимо. Ибо отказ от творения большого блага из-за опасения незначительного зла есть большое зло. Огонь, например, способен реализовать свое достоинство – в полной мере содействовать совершенствованию бытия, только будучи таковым, что причиняет вред и боль живым телам, коли те попадутся на пути его. Точно так же достоинство живых тел может быть присуще им только в том случае, если их состояния при движениях и покаях, как и соответствующие состояния огня, приводят порой к вредным для них соприкосновениям и столкновениям, если их состояния и состояния прочих вещей, существующих в мире, не будут таковыми, что иногда они приводят к воззрению, вредному по отношению к потусторонней жизни (*ма‘ад*)⁹⁶ и истинного [познания], или к чрезмерному возбуждению – вожделению (*шахуа*) или гневу (*гадаб*)⁹⁷, вредному в отношении потусторонней жизни. Да, такие силы⁹⁸ способны исполнить свое назначение только тогда, когда при определенном стечении обстоятельств к ним могут приводить заблуждение или чрезмерное возбуждение. Но такое случается у индивидов, которые малочисленны по сравнению с избавленными (ед. ч. *салим*) [от этих аффектов], и происходит оно менее часто сравнительно с периодами избавления.

Поскольку сие известно Первопромыслу (*аль-‘инайа аль-уля*), то оно как бы является акцидентально (*би-ль-‘арад*) желаемым (*максуд*). Значит,

⁹⁴ Или: абсолютно Великодушный/Щедрый.

⁹⁵ Также душ и тел небесных сфер.

⁹⁶ Букв.: «возвращение». В отношении загробной жизни такое воззрение вредно для живых существ не как просто живых, а как разумных, человеческих.

⁹⁷ То есть к дурным нравам и привычкам.

⁹⁸ Разумная, вожделеющая и гневливая силы души.



в детерминацию (*аль-кядар*) зло входит акцидентально, словно [Первому] оно угодно (*марды*) привходящим образом⁹⁹.

[24] Заблуждение и напоминание: [зло в людях – преобладающее?]

Быть может, ты скажешь: у большинства людей преобладает невежество (*джахль*) или подчиненность вожделеющей и гневливой [силам души] – как же могут люди такого разряда квалифицироваться как редкость (*надир*)?!

Тогда выслушай следующий ответ. В отношении своих модусов человеческое тело бывает тройким:

[1] совершенно красивое и здоровое;

[2] [среднее], не достигшее совершенства в том и в другом;

[3] уродливое и болезненное (или больное).

Первое и третье либо получают от телесного посястороннего (*'аджиля*)¹⁰⁰ счастья богатую или умеренную долю, либо избавляются [от недугов]. Так обстоит дело и с душой – она бывает в трех модусах:

[1] совершенно добродетельна в отношении и ума (*'акль*), и нрава (*хульк*) – такая душа достигает высшей степени потустороннего (*ухравиййа*) счастья;

[2] не столь совершенная, особенно в аспекте интеллигибелей, однако ее невежество не принадлежит к разряду, вредящему в делах потусторонней жизни, – сия душа, хотя и не обладает значительным запасом знания, приносящим ей в той жизни большую пользу, но тем не менее она принадлежит к числу спасенных (*ахль ас-саяма*)¹⁰¹ и получает определенную долю потустороннего (*аджиля*)¹⁰² блага;

[3] та, что подобна больному – она обречена на страдания в потустороннем мире (*ахира*)¹⁰³.

Два крайних состояния встречаются редко, среднее же – широко распространенное, преобладающее. А если к этой группе добавить первую, то спасенных людей будет явное большинство.

⁹⁹ Третий и четвертый разряды Ибн-Синоу здесь никак не комментируются. В параллельном рассуждении из «Исцеления» философ представляет пятичленную классификацию возможных для воображения (*вахм*) вещей: выделен еще разряд вещей, в которых благо и зло одинаковы. Относительно же этих трех разрядов отмечается, что «таким вещам не бывать» [1, с. 418]. Хотя Ибн-Сина и не излагает явные аргументы в пользу подобного положения, тем не менее можно предположить, что он исходит из несоответствия указанных вещей Божьей всеблагодати.

¹⁰⁰ Коранический термин (17:18; 75:20; 76:27).

¹⁰¹ То есть избавленных от потустороннего наказания.

¹⁰² Противоположность термину *'аджиля*; о последнем см. примечание 100.

¹⁰³ Сравнивая интеллектуальное и моральное достояния души с красотой и здоровьем, Ибн-Сина тем не менее почему-то не затрагивает здесь вопроса о влиянии морального фактора на потустороннюю судьбу, сосредотачиваясь лишь на интеллектуальном. О роли нравственных добродетелей/пороков см. ниже, в следующей главе.



[25] Напоминание: [не всякое невежество обречено]

Тебе не следует думать, что счастье (*са'ада*) в потустороннем мире едино по виду и что оно может достигаться только посредством совершенства знания, хотя это совершенство и делает соответствующий вид [блаженства] более полным.

Нельзя тебе подумать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению. Ибо на вечную (*сармад*) погибель обрекает лишь определенная разновидность невежества (*джахль*)¹⁰⁴, а на конечное (*махдуд*) мучение – определенная разновидность [морального] порока; и все это относится лишь к меньшинству человеческих индивидов.

И не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджат*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно (*для аль-абд*), людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости (*истауси' рахмат^а Аллāх*)!¹⁰⁵. Это будет подробно разъяснено ниже¹⁰⁶.

[26] Заблуждение и напоминание: [можно было бы обойтись без зла?]

Возможно, ты также спросишь: мог ли второй разряд [тварей] быть свободным от сопутствующего зла?

Вот ответ: был бы сей разряд свободным от них, это был бы иной разряд; и первый разряд служил бы ему одним из делений. Но данный разряд по своей сути таков, что большое добро следует от него лишь при непременном сопутствовании зла в некоторых обстоятельствах. Освободись он от них, разряд будет чем-то другим, словно огонь делается не огнем, вода – не водой.

Откажется от приведения к бытию этого разряда, пусть и с тем его свойством¹⁰⁷, не подобает великодушию (*джуд*), как мы сие показали¹⁰⁸.

[27] Заблуждение и напоминание: [наказание за предопределенное – нецелесообразно?]

У тебя может возникнуть и такой вопрос: если есть предопределение (*кадар*), то почему [следует] наказание (*'икаб*)?

[Кара – эндогенная импликация]

Поразмысли над следующим ответом. Наказание налагается на душу за [конкретное] ее прегрешение, как сие будет тебе разъяснено – наподобие болезни, [служащей наказанием] телу за обжорство. К нему приво-

¹⁰⁴ Не невежество как просто незнание истины, а невежество в смысле ложного знания. Первая разновидность обычно обозначается как «простое» (*басыт*) невежество, вторая – как «составное» (*мураккаб*). Уточнение см. в примечании 153.

¹⁰⁵ Аллюзия на коранические аяты 7:156 и 40:7.

¹⁰⁶ В § 11–13 гл. 8.

¹⁰⁷ То есть сопутствием ему зла.

¹⁰⁸ В § 23 настоящей главы.



дят предыдущие состояния, которые непременно должны были иметь место, а с ними и их последствия¹⁰⁹.

[Целесообразность указания на экзогенное наказание]

Что же касается наказания, которое проистекает иначе, от внешнего источника, то это – совсем другое дело¹¹⁰.

Но если и допускать карающего извне, то и сие будет благообразным (*хасан*)¹¹¹. Ведь устрашающая угроза должна предусматриваться как один из мотивов [человеческих деяний]¹¹² – они приносят пользу в большинстве случаев¹¹³. Выполнение же такой угрозы [наказанием виновника] подкрепляет ее. И если в рамках предопределения случится так, что некто, поступая наперекор требованиям устрашения (*тахуцф*) и назидания (*и'тибар*), впал в грех и совершил преступление, то угроза должна быть исполнена во имя общей цели, хотя сие наказание и неблагоприятно для данного индивида, и необязательно для милостивого (*рахим*) и свободного в выборе (*мухтар*)¹¹⁴. Такой вред в отношении частного, т.е. человека, коему выпало испытание со стороны предопределения, идет на пользу общего блага, в интересах большинства людей. И когда разговор заходит о [судьбе] целого, то не обращают внимания на часть – ради выздоровления всего тела порой ампутуют отдельный орган, доставляющий боль.

[Бог не обязан наказывать]

Что же касается разговора о [Божьей] несправедливости (*зулм*) и справедливости (*адль*), о деяниях, которые относят к несправедливости, и деяниях, противоположных им, о необходимости отказываться от первых и придерживаться вторых, то эти положения не являются из числа первич-

¹⁰⁹ Последствие/наказание входит в предопределение подобно вхождению в него причин/обстоятельств. По ат-Гусы, этот разряд наказания душа получает за укоренившиеся в ней дурные навыки, и таковое словно исходит из нее самой, [как о сем сказано в аятах 104:6–7] – «Божье пламя полыхающее, | Сердца [грешников] пожирающее» [5, т. 2, с. 950].

¹¹⁰ В богооткровенных текстах об угрозе наказания, если их принимать в буквальном смысле, говорится и о телесном наказании, которое поступает телу извне. По мысли Ибн-Сины, если такие тексты принимать в их буквальном смысле, то оно обосновывается [не рационально], но в самих этих текстах; и при таком экзотерическом понимании текстов реализация такого рода наказания не противоречит Божьей мудрости (*хикма*), т.е. не является злом [5, т. 2, с. 950].

¹¹¹ Здесь подразумевается «добро» в противоположность «злу».

¹¹² Человеческое действие опирается на способность человека и его волю, а устрашение служит одной из причин влечения к добру.

¹¹³ То есть в отношении большинства людей.

¹¹⁴ Для Бога.



ных посылок (*аввалыййат*)¹¹⁵, как сие считают [некоторые]¹¹⁶. Такие положения вовсе не необходимы (*ваджибат*)¹¹⁷, а в большинстве своем – лишь распространенные (*машхурат*)¹¹⁸, на которых сошлись во имя общего блага. Среди них могут встречаться отдельные, истина которых установима аподиктическим доказательством, [но только] в отношении некоторых действующих¹¹⁹. Однако если ты преследуешь саму истину, то надо обратиться к необходимым¹²⁰ [посылкам], а не к внешне похожим на них. С различными же видами посылок ты познакомился в другом месте¹²¹.

Глава восьмая

Блаженство¹²²

[1. Превосходство внутреннего наслаждения над внешним]¹²³

[1] Заблуждение и напоминание: [имагинативное и эстимативное наслаждение выше чувственного]

В воображении простолюдинов (*аль-аухам аль-‘аммиййа*) самыми сильными и значительными наслаждениями (ед. ч. *лязза*) являются чувственные, а все прочие [наслаждения] слабы, мнимы, нереальны. На [несостоятельность этого мнения] можно указать тому, кто хоть немного понимает, путем следующего рассуждения.

Такого человека можно спросить: разве из всех описываемых вами наслаждений наиболее приятными не являются соитие, пища и тому подобные вещи? Но вы знаете, что добивающийся победы даже в таком незначительном деле, как игра в шахматы и нарды, может отказаться от представившихся ему еды или совокупления в пользу эстимативной

¹¹⁵ Таковые суть положения аксиоматического характера; они сразу, необходимым образом, принимаются разумом (например, «целое больше части», «две вещи, равные третьей, равны между собой»).

¹¹⁶ Полемика с мутазилистами, полагающими, что Божье наказание ослушников справедливо и благообразно, а невыполнение обещания о вознаграждении праведников – несправедливо и безобразно (подробнее об этой полемике см.: [2, с. 144–145]).

¹¹⁷ См. примечание 115.

¹¹⁸ Просто признанные всеми людьми (например, «ложь – отвратительна») или большинством их (например, «Бог – един»).

¹¹⁹ Некоторых людей.

¹²⁰ Достоверным, аподиктическим.

¹²¹ В первой главе раздела «Логика».

¹²² В оригинале фигурируют два слова: *бахджа* («блаженство») и *са‘ада* («счастье»). Ибн-Сина скорее употребляет их как синонимы; в том же смысле он употребляет и слово *лязза* («удовольствие/наслаждение»). Антонимом для слова *лязза* выступает *алям* («боль», «страдание», «мучение»), а для *са‘ада* – *шакава* («несчастье»).

¹²³ При выделении глав мы в целом следуем за ар-Рази; но у него фигурирует не семь вопросов/подглав, а семь: § 18 и § 19, обозначенные нами как самостоятельные вопросы, он объединяет в одну подглаву «О иерархии им[материальных] сущих по блаженству и наслаждению» [10, т. 2, с. 564, 585].



(*вахмиййа*)¹²⁴ победы. Бывает и так, что добивающийся добродетелей и почета, будучи вполне здоровым, пренебрегает трапезой и соитием, соблюдая благопристойность, ибо такое соблюдение ему предпочтительней и доставляет больше наслаждения, нежели яства и любовные утехы. Если же щедрому человеку дается возможность получать наслаждение от благодеяния другим, он предпочтет его наслаждению от возжеланных всеми телесных удовольствий, спеша творить добро. А гордый пойдет на голод и жажду ради сохранения лица, презрит страх погибнуть в сражениях, бросится в одиночку на толпу воинов, надеясь на наслаждение от восхваления, что достанется ему, пусть и мертвому.

Отсюда явствует, что внутренние (*батына*) наслаждения выше чувственных (*хиссиййа*). И это относится не только к разумным существам, но и к безгласным животным. Так, охотничья собака хватается добычу и, будучи голодной, тем не менее бережет ее для хозяина и приносит ему. А кормящее животное предпочтет дитя самому себе, бросаясь в такую опасную схватку для его защиты, на какую оно бы ни за что не пошло ради сохранения собственной жизни.

И если внутренние наслаждения, хотя и не будучи умственными, превосходят внешние, то что тогда говорить о наслаждениях умственных?!

[2] Заключение: [интеллектуальное наслаждение выше чувственного]

Поэтому не следует прислушиваться к тому, кто утверждает: если мы окажемся в таком состоянии, в котором мы не едим, не пьем и не совокупляемся, то какое же у нас может быть счастье?

Такому человеку надо открыть глаза: о, горемычный, ангелы и кто выше их¹²⁵, наверное, более блаженны и радостны, чем скоты. Да как можно сравнивать одно с другим?!

[2. Блаженство как постижение благоприятного]

[3] Напоминание: [что такое «наслаждение»]

Наслаждение (*лязза*) – это восприятие (*идрак*) и обретение (*найль*)¹²⁶ того, что у воспринимающего считается совершенством (*камаль*) и благом (*хайр*)¹²⁷, поскольку оно таково¹²⁸.

¹²⁴ Об эстимативной силе см.: Предисловие к первой части [11, с. 255].

¹²⁵ Бог.

¹²⁶ О восприятии (*идрак*) было сказано в § 7 гл. 3: присутствие адекватного образа воспринимаемого предмета в душе/уме воспринимающего существа. Как замечает ат-Тусы, наряду с «восприятием» Ибн-Сина употребляет также уточняющий термин «обретение», указывающий не просто на получение образа объекта, а на получение самого объекта, на осознание наслаждения от него [5, т. 2, с. 963–964].

¹²⁷ Сама по себе вещь может быть благом для человека, но тот, не полагая ее благом, не получит наслаждения от нее; и наоборот, он может получить наслаждение и от вещи, которая полагается благом, но в действительности таковой для него не является.

¹²⁸ Араб.: *мин хайсу хува казалика*; вещь может служить благом в одном аспекте, но не в другом, и для наслаждения ею она должна восприниматься/обретаться именно в аспекте ее благодати.



Боль же (*алям*) есть восприятие и обретение того, что у воспринимающего считается дефектом (*афа*) и злом (*шарр*)¹²⁹.

[Относительный характер блага]

Но добро (*хайр*) или зло бывает разным в зависимости [от субъекта]. Так, для возжеления¹³⁰ добро – это, например, подходящая еда или хорошая одежда, для гнева – это победа, для разума – это, порой и в одном отношении, истинное (*хакк*), а порой и в другом отношении, – благообразное (*джамцль*)¹³¹.

К умственному добру принадлежит также благодарение, восхваление и почет. И вообще, стремления разумных людей в этом плане весьма разнообразны¹³².

[Различие между благом и совершенством]

Всякое добро в отношении какой-либо вещи является свойственным ей совершенством (*камаль*), к которому она тяготеет по первичному своему предрасположению¹³³.

И всякое наслаждение связано с двумя факторами: с совершенством, которое служит благом (*камаль хайри*), и с его восприятием в качестве такового.

[4] Заблуждение и напоминание: [некоторые блага и совершенства могут не осознаваться как наслаждения]

Кто-то может подумать, что имеются такие совершенства и блага, которыми не наслаждаются подобающим образом. Например, здоровье: от него не испытывают того наслаждения, каковое получают от сладкого и тому подобного.

Если снисходительно и признать это как данность, то в ответ мы говорим следующее. Условием [наслаждения] служит обретение [блага] и осознание (*шу'ур*) [его], взятые вместе. Когда же чувственные вещи

¹²⁹ Обычно наслаждение определяется как восприятие подходящего (*муля'им*), а боль – как восприятие противоречащего (*мунафи*, [*мунафир*]); при разъяснении «подходящего» говорится о совершенстве и благе, «противоречащего» – о дефекте и зле; Ибн-Сина же опускает термины «подходящее» и «противоречащее» [10, т. 2, с. 567].

¹³⁰ То есть для соответствующей психической силы.

¹³¹ То есть истинно в отношении теоретического разума, когда тот получает интеллектуальные знания от вышестоящих, небесных разумов; благообразно – в отношении практического разума, когда тот распоряжается нижестоящим.

¹³² Блага, которые принадлежат разумной силе при содействии телесных сил, различны соответственно разнообразию этих сил; чистое же умственное благо не знает различий [5, т. 2, с. 967].

¹³³ Не всякое совершенство служит благом для данной вещи, но только субстанциональным образом присущее ей. Например, человек врожденным образом предрасположен к обретению добродетелей, но если к нему привходит такое, что делает его предрасположенным к обретению пороков, то он стремится к последним соответственно вторичному предрасположению; поему сии не выступают добром в отношении его самости согласно первичному предрасположению [5, т. 2, с. 967–968].



становятся устойчивыми (глагол *истакарра*), человек может не осознавать их. Вместе с тем как только страждущий от продолжительной болезни вдруг возвратится к нормальному состоянию, он испытает великое наслаждение.

[5] Напоминание [касательно одного возражения против вышеприведенного определения: от некоторых благ и совершенств порой не возникает наслаждения]

И еще [могут заметить]: бывает и так, что сладкое получено, но его ненавидят. Так, некоторые больные не только не возжелают сладкого, но даже чувствуют неприязнь к нему.

Но и это не противоречит указанному [определению наслаждения], ибо в данном случае сладкое не является добром, раз чувство не воспринимает его в качестве добра¹³⁴.

[6] Напоминание: [уточненное определение наслаждения]

Если мы хотим более четко [определить наслаждение], хотя выше-сказанного и достаточно для утонченного разума, то можно сказать так: наслаждение есть восприятие данного [блага] в качестве такового, коли у воспринимающего нет ни отвлекающего (*шагиль*), ни противоположного (*мудадд*).

Ведь будучи нездоровым или несвободным (*фариг*)¹³⁵, воспринимающий может не чувствовать. Примером нездорового служит человек с больным желудком, если он испытывает отвращение к сладкому. А примером несвободного выступает человек с переполненным желудком – ему противна вкусная еда. Но при снятии препятствия к этим обоим возвращается наслаждение и желание, и они будут страдать от запаздывания того, что сейчас отвергают.

[7] Напоминание: [уточненное определение страдания]

Точно так же причиняющее боль может присутствовать, но воспринимающая сила испортилась (например, в предсмертном состоянии) или заглушилась (как в случае с анестезией), поэтому боль не причиняется. Однако как только эта сила возродится или с нее снимется препятствие, боль тут же прорвется.

¹³⁴ В предыдущем параграфе рассматривается возражение/заблуждение, обусловленное упущением первого фактора наслаждения – осознании; в настоящем параграфе – возражение, связанное со вторым фактором, т.е. доведением совершенства/блага до данного субъекта; но поскольку с этим возражением не связано какое-то заблуждение, ибо широкая публика не отрицает, например, отвращения к сладкому у некоторых больных, то данный параграф, в отличие от предыдущего, озаглавлен как просто «напоминание», а не «Заблуждение и напоминание» [5, т. 2, с. 971].

¹³⁵ То есть не незанятым.



[3. Обоснование бытия умственного наслаждения]

[8] Напоминание: [знание о наличии наслаждения, в отличие от ощущения его, не предполагает стремления к нему]

Следует отметить, что порой наличие наслаждения устанавливается достоверным образом (*йакын^{an}*), но если нет того, что называется «вкусанием [удовольствия]» (*здук*), то не будет к нему и стремления (*шдук*). Равным образом, наличие муки может быть установлено достоверным образом, но если нет того, что называется «претерпеванием [боли]» (*мукасат*)¹³⁶, то необязательно присутствие отвращения к нему.

Примером первого случая служит состояние прирожденного импотента в отношении полового наслаждения, примером второго – состояние человека, который прежде не испытывал страданий от лихорадки.

[9] Напоминание: [совершенство разумной души]

Все, что доставляет наслаждение, служит причиной некоторого совершенства, каковое появляется у воспринимающего и каковое по отношению к нему является благом.

И нет сомнения в том, что и совершенства, и восприятия их различны. Например, совершенство вожделения состоит в том, чтобы соответствующий орган чувства обрел качество (*кайфцййа*) сладкости, взятое от его материи. И если такое случится, причем необязательно от внешней причины, то все равно наслаждение имеет место. Так обстоит дело и в отношении осязаемого, обоняемого и других [чувственных наслаждений]. Совершенством же гневливой силы служит обретение душой качества победы или качества осознания страдания возникшего в том, на кого падает гнев. А у эстимативной силы – это обретение образа вещи, на которую эта сила надеется или которую она вспоминает.

Таковы и прочие силы [души]. Для разумной субстанции совершенство заключается в том, чтобы в ней отражался блеск (*джалцййат*) Истинного-Первого¹³⁷ (*аль-хакк аль-авваль*) сообразно присущей ей способности [воспринимать] Его изящество (*бахд'*)¹³⁸; и чтобы потом в ней отображалось, притом свободно от всякой примеси¹³⁹, последующее за Ним бытие¹⁴⁰, начиная от высших интеллектных субстанций, затем духовных небесных [субстанций] и небесных тел и т.д.; и чтобы сие отображение не отличалось от [умопостигаемых] самостей.

¹³⁶ Арабские слова *здук* и *мукасат* являются антонимами.

¹³⁷ Или: первого Истинного.

¹³⁸ «Блеск» – это умопостигаемое разумом от Первого; оговорка относительно «способности» связана с тем, что умопостижение Первого таким, как Оно есть, невозможно для чего-либо иного, нежели Оно.

¹³⁹ От примеси материального?; по ат-Тусы – достоверно (*йакын*), без какого-либо сомнения (*занн*) или иллюзии (*вахм*) [5, т. 2, с. 979].

¹⁴⁰ Весь мир.



Таково совершенство, с каковым актуально становится разумная [человеческая] субстанция¹⁴¹. Предыдущее же совершенство – это животное (*хайавани*) совершенство. Умственное восприятие проникает до сути [объекта] и свободно от примеси (*шауб*); чувственное же восприятие является сплошь примесью¹⁴². Число ответвлений (*тафасьль*) умственного восприятия вряд ли конечно¹⁴³, а чувственные [ответвления] ограничены небольшим количеством¹⁴⁴, и если они множатся, то только в аспекте более сильного (*ашадд*) или менее сильного (*ад'аф*)¹⁴⁵.

Но известно, что отношение одного наслаждения к другому наслаждению таково, каково отношение воспринимаемого к воспринимаемому и восприятия – к восприятию. Поэтому отношение умственного наслаждения к вожделеющему таково, каково отношение отображения Первоистинного и следующих за Ним [возвышенных субстанций] к качеству сладкости и каково отношение соответствующих двух восприятий¹⁴⁶.

[10] Напоминание: [занятой телом душе недоступно высшее блаженство]

Теперь, если [ты пребываешь] в своем теле с его отвлекающими делами и препятствиями и если ты не тяготеешь к подобающему тебе совершенству и не страдаешь от наличия [у тебя] его противоположностей¹⁴⁷, то ты должен знать, что все это – из-за тебя, а не из-за сего совершенства, и что в тебе самом кроются некоторые из вышеуказанных¹⁴⁸ тебе причин¹⁴⁹.

[4. Обоснование бытия умственного страдания]

[11] Напоминание: [потусторонние последствия закоснелых телесных увлечений]

Как тебе уже известно, эти отвлекающие вещи суть переживания и состояния, которые сопутствуют душе из-за ее соседства с телом.

¹⁴¹ То есть ее становление в абсолютном смысле (*для аль-итлак*) приобретенным разумом [5, т. 2, с. 979].

¹⁴² Умственное восприятие постигает сущностные характеристики предметов – роды, виды, видовые отличия (дифференции) и т.п.; чувственное восприятие ограничивается внешними аспектами (количеством, качеством и прочими акциденциями). Таково качественное отличие этого восприятия от умственного.

¹⁴³ Поскольку по числу бесконечны роды и виды сущих, а также бесконечны соотносительности между ними [5, т. 2, с. 979–980]. Видимо, под «видами» подразумеваются и индивидуумы, ибо число родов конечно (десять), конечным должно быть и число собственно «видов» внутри каждого рода (комментарии редактора – Х. Амули).

¹⁴⁴ Так как их роды немногочисленны [5, т. 2, с. 980].

¹⁴⁵ Как между двумя сладостями. Таково количественное отличие умственного восприятия от чувственного; см. примечание 142.

¹⁴⁶ Значит, умственное наслаждение сильнее и полнее чувственного, которое, строго говоря, не идет ни в какое сравнение с первым [5, т. 2, с. 981].

¹⁴⁷ Например, отсутствие стремления души к обретению интеллигибелей.

¹⁴⁸ В § 8 настоящей главы.

¹⁴⁹ Например, когда человек отвлекается на занятия чувственными вещами.



А если они прочно утвердятся [в твоей душе], то после разлучения [с телом] ты останешься таким же, каким был до этого. Но они будут как утвердившиеся муки, от которых ты был отвлечен, а теперь обращен к ним, и они станут восприниматься как противные. И сие есть мучение (*алям*), противоположное вышеописанному наслаждению, мучение духовной Геенны (*ан-нар ар-руханцййа*), которое страшнее мучения Геенны телесной (*джисманцййа*).

[5. О разрядах умственного несчастья]

[12] Напоминание: [два главных типа пороков]

Да будет тебе известно, что пороки (*разцля*) души, относящиеся к роду недостатка предрасположенности тому совершенству, на которое можно надеяться после разлучения [с телом], неустранимы (*гайр маджбур*). Те же пороки, что обусловлены посторонними привязанностями, исчезнут, и связанные с ними муки прекратятся¹⁵⁰.

[13] Напоминание: [разные последствия недостатка]

Знай также, что от порока недостаточности будет страдать душа, которая тяготела к совершенству, и эта тяга (*шаук*) следует за готовностью, обретенной стяжением (*икисаб*)¹⁵¹.

¹⁵⁰ Как пишет ат-Тусы, недостижение совершенств души непременно происходит из-за ее непредрасположенности; а последняя – либо в силу чего-то небытийного, например – прирожденного недостатка ума, либо бытийного – в частности наличия в душе противоположностей этих совершенств; эти же противоположности бывают либо укоренившиеся, либо нет. Так получают три раздела пороков; а поскольку каждый из них может относиться и к теоретической, и к практической силе души, то их будет шесть.

Два разряда пороков, обусловленных недостатком прирожденной способности в плане обеих сил, неустранимы по смерти, но из-за них душа не претерпевает наказания, и именно эти разряды упоминает Ибн-Сина, говоря о втором типе.

Тот же разряд, который связан с теоретической силой и укоренившийся, также неустраним, а наказание за него перманентно. Ибн-Сина явным образом не упоминает об этом в данном пункте, но сей разряд включается в тот тип недостатков, которые он объявил неустранимыми.

Остальные же три разряда – пороки в отношении теоретической силы, которые не укоренились (например, верования простолюдинов и эпигонов); пороки в отношении практической силы, которые прочно утвердились (например, дурной нрав); пороки в отношении практической силы, которые не утвердились (например, временная привязанность) – суть те, которые связаны с привходящими внешними факторами. Все они исчезают после смерти (либо потому что они не утвердились, либо поскольку они суть модусы, проистекавшие от телесных деяний и смесей, а посему исчезают вместе с исчезновением последних). Но поскольку эти пороки различаются по степени неблагообразности и по скорости их исчезновения, то и посмертная кара за них различается как в качественном, так и в количественном отношении [5, т. 2, с. 987–988].

¹⁵¹ Положение о том, что у души есть подлинное совершенство, не принадлежит к числу первичных (*аввалцййат*) знаний, поэтому стремящаяся к этим совершенствам душа – та, которая умозрительным стяжением постигла существование таковых.



Простоумные (*бульх*, ед. ч. *аблях*) же отстоят в стороне от этой муки¹⁵² – таковая предназначена именно отвергателям (ед. ч. *джахид*), пренебрегателям (ед. ч. *мухмиль*) и отворотившимся (ед. ч. *му'рид*) от ярко явленной (глагол. *альма'а*) им истины (*хакк*). Ибо простоумие (*баляха*) ближе к спасению (*наджат*), нежели бесплодная пронизательность (*фатана батра*)¹⁵³.

[6. О разрядах счастливых]

[14] Напоминание: [потустороннее счастье посвященных]

Возвышенные гностики (ед. ч. *ариф мутаназзих*)¹⁵⁴ таковы, что, очистившись от связи с телом, достигают мира святости и счастья (*'алям аль-кудс ва-с-са'ада*), и в них запечатлевается высшее совершенство, и они обретают то высшее¹⁵⁵ наслаждение, о коем тебе поведали выше¹⁵⁶.

[15] Напоминание: [еще будучи в теле, душа может обрести потустороннее блаженство]

Однако это наслаждение не таково, что остается доступным во всех отношениях, пока душа находится в теле. Напротив, люди, погруженные в созерцание [мира] Господнего (*джабарут*)¹⁵⁷ и отворачивающиеся от [плотских] занятий, испытывают, будучи в телах, значительную долю от этого наслаждения, которая так может овладевать ими, что отвлекает их от всего прочего.

[16] Напоминание: [состояние душ, предрасположенных к совершенству]

Пречистые (*салма*) души¹⁵⁸, [т.е.] те, которые сохранили свое прирожденное естество (*фитра*)¹⁵⁹ и не были огрублены земными факторами, таковы, что когда они услышат духовный зов (*зикр рухани*), напоми-

¹⁵² Ибо они не знают о возможных для них совершенствах, а посему не тяготееют к ним. См. примечание 162.

¹⁵³ Как полагает ат-Тусы, те, которые будут страдать, поскольку они знают о соответствующем совершенстве, но не имеют его, составляют три группы: (1) отвергатели, [еще и] обретшие противоположность совершенства; (2) пренебрегатели, которые не занимались какими-нибудь науками, не радея об обретении совершенства; (3) отворотившиеся, которые занялись вещами, отвлекшими их от обретения совершенства, но не противоположными ему; только первая группа обречена на вечные муки [5, т. 2, с. 989–990].

¹⁵⁴ Гностик – совершенный в аспекте теоретической силы души; возвышенный – совершенный в аспекте практической силы.

¹⁵⁵ Умственное.

¹⁵⁶ В § 9 настоящей главы.

¹⁵⁷ В постижение сущности вещей.

¹⁵⁸ Души, в которых не запечатлелось истинное знание, но они и не запятнали себя противоречащими истине верованиями.

¹⁵⁹ Аллюзия на доминирующее в мусульманской доктрине представление, по которому люди являются на свет с правоверным врожденным естеством (*фитра*). О таком естестве говорится, в частности, в аяте 30:30.



нающий о состояниях им [материальных существ] (*муфарикат*), их охватывает неизвестного происхождения стремление (*заши ша'ик*) и страсть (*важд*), сочетающаяся с радостным (*муфарриха*) наслаждением, что повергает в удивление (*хура*) и изумление (*дахаиш*) благодаря соответствию (*мунсаба*) [сих состояний совершенства их самостям]. Это многократно переживалось [некоторыми людьми], и таковое служит одним из лучших побудительных мотивов (ед. ч. *ба'ис*).

А у кого такой мотив¹⁶⁰, то он не остановится, пока не получит сие целиком. Кто же движим [иными] побуждениями – [например,] тщеславием или соперничеством, – тот довольствуется достижением подобной цели.

Так обстоит дело с наслаждением гностиков¹⁶¹.

[17] Напоминание: [потусторонняя судьба несведущих; о метемпсихозе]

Что же касается простоумных (*бульх*)¹⁶², то они, коли чисты [от нравственных пороков], по высвобождении из тел приходят к подобающему им счастью.

При этом, видимо, им не обойтись без содействия какого-то тела, которое становится субстратом для их имагинаций (ед. ч. *тахай'уль*). И не исключено, чтобы таковым служило какое-то небесное тело¹⁶³ или ему подобное¹⁶⁴.

[Возможность духовного развития]

Может статься, что это приведет их в конце концов к присущей гностикам способности к блаженному соединению (*иттисал мус'ид*)¹⁶⁵.

[Несостоятельность учения о переселении душ: (а) первый аргумент]

Но невозможно переселение (*танасух*) таких душ в тела того же рода, что и прежние. В противном случае каждая смесь потребовала бы душу, [от Деятельного разума] эманулирующуюся в смесь, с которой соче-

¹⁶⁰ У кого мотивом к достижению совершенства служит соответствие этого совершенства его самости.

¹⁶¹ Гностик водим первого типа мотивами.

¹⁶² В трактате «Исхождение и возвращение» [13, с. 114] фигурируют «несведущие души» (*аль-анфус аль-джахилия*). В трактате «О счастье» Ибн-Сина цитирует максиму, по которой большинство обитателей Рая – это простоумные (*бульх*) [15, с. 275]. Это изречение порой возводится к пророку Мухаммаду.

¹⁶³ Материи небесных тел занимают промежуточное положение между телами подлунного мира, состоящими из четырех элементов, и высшими, отвлеченными от материи сущими, поэтому они подходят для соединения с этими душами.

¹⁶⁴ В «Исхождении и возвращении» говорится о теле, образованном из воздуха, пара и дыма, т.е. соответствующем тому «духу/пневме» (*рух*), который, собственно, и считается (а не само человеческое тело – *бадан*) носителем души (*нафс*) [13, с. 115]. Дух/пневма – тонкое парообразное тело; о нем учил римский врач и естествоиспытатель Гален (ум. ок. 199).

¹⁶⁵ К интеллектному контакту с высшими сущностями – Богом и ангелами.



талась бы переселившаяся душа, и у живого существа оказалось бы две души¹⁶⁶.

[[б) Второй аргумент]

И еще: необязательно, чтобы ко всякому уничтожению примкнуло определенное возникновение, или чтобы число возникающих тел соответствовало числу покидающих их душ, или чтобы множество отрешенных [от тела] душ заслужило единое тело, с которым они соединились бы, либо, соперничая друг с другом, оттолкнулись от него.

Ты сам можешь подробно разобрать альтернативы, опираясь на наши разъяснения в других сочинениях¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Тогда как любое животное осознает, что его телом управляет нечто единое. Более подробное изложение аргумента дано в «Исцелении» – см.: [1, с. 376–377].

¹⁶⁷ Как разъясняет ат-Тусы, душа, переселившаяся из тела А в тело Б, соединяется с Б либо [1] сразу по разлучении с А, либо [2] спустя некоторое время. В первом случае либо [1.1] Б возникает в сам момент разлучения, либо [1.2] до него. Если Б возникает в момент разлучения, то число разлучившихся душ должно быть или [1.1.1] равным числу возникших тел, или [1.1.2] большим, или [1.1.3] меньшим.

[1.1.1] Если оно равно, то к каждому уничтожению тела примыкает возникновение другого, и таким образом число возникших тел совпало бы с числом уничтожившихся, что абсурдно.

[1.1.2] Если число душ больше, то несколько душ устремляются к одному телу, и они либо одинаково достойны соединения с ним, либо разнятся в этом отношении. В первом случае все они вселяются в него, и у одного тела оказывается множество душ, что, как было показано в [первом аргументе], несостоятельно. Во втором случае души, соперничая друг с другом и отталкивая друг друга, оказываются либо все вне этого тела, либо только часть их вселяется в него. Последнее означает наличие нескольких душ в одном теле, что абсурдно. Более того, и здесь и там несколько душ окажутся не соединенными с телом, а мы их полагали соединенными!

[1.1.3] Если число душ меньше числа возникших тел, то либо одна душа окажется соединенной более чем с одним телом и какое-то животное окажется таким же, как и другое, что абсурдно; либо некоторые тела, готовые к восприятию души, останутся без души, что тоже нелепо; либо часть душ соединится с частью тел, а для оставшихся тел возникнут иные души. Из последнего следуют две нелепости: (а) соединение тех душ с частью этих тел, помимо других, без какого-либо на то приоритета; (б) возникновение душ для одних готовых для жизни тел, а не для других, без какого-либо приоритета.

[1.2] Коли Б возникает до разлучения души с А, то Б прежде либо имеет душу, либо не имеет. Имей оно душу, две души соединились бы с одним телом! А при альтернативном варианте выходит, что уже имелось готовое к принятию души тело, но таковое оказалось на некоторое время лишенным ее!

[2] Если душа соединяется с новым телом Б спустя некоторое время после разлучения с предыдущим, то факт наличия ее некоторое время без тела указывает на возможность существования ее в таком качестве и на все остальные времена, а значит, нет необходимости апеллировать к метемпсихозу.

Кроме того, ее соединение с новым телом либо зависит от возникновения предрасположенной к этому смеси [элементов] (*мизадж*), либо не зависит. В первом случае должна возникнуть еще одна душа при возникновении такой смеси, и мы снова столкнемся с вышеуказанной нелепостью. А во втором случае соединение ее с телом специфицируется определенным моментом времени, тогда как все времена в этом аспекте одинаковы, что нелепо [5, т. 2, с. 1002–1004].



[7. Ступени блаженства разумных существ]

[18] Указание

[1] Наирадующееся¹⁶⁸ чему-либо – это Первое, [радующееся] Своей самости. Ибо Оно наиболее сильно постигает наиболее совершенное¹⁶⁹ – свободное от природы потенции и небытия (каковые служат источником зла); и ничто не отвлекает Его от такового.

Подлинная «любовь» (*'ишк*)¹⁷⁰ заключается в радости (*иттихадж*) от созерцания определенной самости. «Желание» (*шук*)¹⁷¹ же – это движение к довершению этой радости, когда образ соответствующей самости представлен в одном аспекте – например, в воображении, но не представлен в другом – например, в чувствах; в таком случае это есть движение к достижению полного чувственного восприятия в отношении чувственного предмета. Следовательно, всякий возжелавший (*муштак*) – тот, кто уже достиг чего-либо, однако ему еще чего-то будет не хватать. Любовь (*'ишк*) представляет собой совсем иное понятие.

Первое таково, что Оно есть и любящее (*'ишик*) Свою самость, и любимое (*ма'шук*) для Нее, вне зависимости от того, любят ли Его другие или нет¹⁷². В действительности же Оно любимо не только со стороны Его самости, но и многими прочими существами¹⁷³.

[2] За Первым следуют радующиеся и Ему, и своим самостям как радующимся Ему. Это – пресвятые (*кудсиййа*) интеллектуальные субстанции. «Желание» не прилагается ни к Первому, ни к последующим из числа Его пресвятых приближенных (*аулийа'*)¹⁷⁴.

[3] За этими двумя ступенями следует ступень любящих-желающих (ед. ч. *'ашик-муштак*)¹⁷⁵. Поскольку они влюбленные, то обрели (*найль*) нечто и посему испытывают наслаждение. А поскольку они возжелающие, некоторые их разряды подвержены мукам. Но коль скоро сии муки обу-

¹⁶⁸ Араб.: *мубтадхидж* (однокоренное имя действия – *бахджа*, переведенное выше как «блаженство»). Ибн-Сина избегает здесь употребления слова *лязза*, поскольку в арабо-мусульманской богословской традиции оно не применяется по отношению к Богу и высшим существам (см.: [5, т. 2, с. 1002–1004]).

¹⁶⁹ Поскольку постигает Свою самость.

¹⁷⁰ Восприятие предпочитаемого (*му'сар*) как предпочитаемого есть *хубб* (любовь) к Нему, а когда *хубб* сильна, то она называется *'ишк* [5, т. 2, с. 1006].

¹⁷¹ Термин *шук* близок термину *'ишк*, посему автор обратился к разъяснению разницы между ними.

¹⁷² Ибн-Сина прилагает к Богу атрибут *'ишк*, хотя он не используется богословами, но лишь философами и мистиками (*ахль аз-зук*) [5, т. 2, с. 1007].

¹⁷³ Постольку, поскольку Оно воспринимается другими существами.

¹⁷⁴ Отрешенным интеллектам не атрибутируется желание, поскольку они свободны от потенции, всегда актуальны.

¹⁷⁵ Ступень разумных душ, присущих небосводам, а также достигших совершенства душ людей, пока эти души еще пребывают в теле.



словлены Им, то они – сладостны. Среди чувственных вещей подобием их – хотя и очень далеким – служит мука от зуда и щекотания. Такое возжелание служит истоком некоего движения, которое, как только приведет к обретению [цели], то поиск прекратится, а блаженство будет достигнуто.

Если человеческие души дойдут до высшего блаженства (*губта*) в земной жизни, то предельное состояние, какое может быть присуще им, – это состояние любящего-желающего. От аспекта возжелания они могут освободиться только в потусторонней жизни (*аль-хайат аль-ухра*).

[4] За этими душами следуют человеческие души, колеблющиеся между двумя сторонами – господней (*рубубиййа*) и низшей (*суфаля*), с их (душами) различными ступенями¹⁷⁶.

[5] Далее идут души, головой вниз погруженные в мир природы несчастной, с шеями бессуставными¹⁷⁷.

[7. Тяга всех сущих к своему совершенству]

[19] Напоминание

Если ты всмотришься в сущие, ты обнаружишь, что у всякой телесной вещи имеется свойственное ей совершенство, волительная (*иради*) или естественная (*табц'и*) любовь (*'ишк*) к такому совершенству и волительное или естественное желание (*шадук*) к нему, коли оно отсутствует. Сие есть милость (*рахма*) от Первопромысла (*аль-'инайа аль-уля*) как промысла.

Это всего лишь общее рассуждение. Подробности же ты найдешь в соответствующих науках, раскрывающих его¹⁷⁸.

Литература

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

2. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.

3. Ибн Сина. Книга знания. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980. С. 59–228.

4. аль-Багдади, Абу-ль-Баракат. *Аль-Китаб аль-му'табар фи аль-хикма*. Исфахан: Данишках-и Исфахан; 1994. Т. 2. (На араб. яз.).

¹⁷⁶ Степень разумных человеческих душ среднего совершенства. Местоимение «их» – араб.: *ха*; в некоторых рукописях – *хума*, *хум*; при версии *хума* (двойственное число) подразумеваются различные ступени каждой из двух сторон.

¹⁷⁷ Степень несовершенных разумных душ. Как было сказано выше, именно желание/стремление [к не доставшемуся в земной жизни совершенству] и выступает причиной страдания таких душ в потусторонней жизни.

¹⁷⁸ Эти науки обосновывают наличие первичных и вторичных совершенств у всех разновидностей тел, как простых, так и сложных, а также наличие у этих тел волительного или естественного стремления (*харака*) к означенным совершенствам [5, т. 2, с. 1012]. Мысль о пронизывающем все сущие влечении Ибн-Сина раскрывает в трактате «О любви» (*Фи аль-'ишк*); русский перевод см.: [16].



5. ат-Тусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*. Кум: Бустан-и китаб; 2007. Т. 1–2. (На араб. яз.).
6. Ибн-Сина. *Ат-Та'лиқат*. Кум: Марказ-и интишарат дафтар-и таблиғат-и ислами; 1379/[2000]. (На араб. яз.).
7. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сақафа ва-ль-иршад аль-қауми; 1960. (На араб. яз.).
8. Ибрагим Т. К. Оптимистическая теодицея Авиценны. *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2017;159(6):1443–1454.
9. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
10. ар-Рази, Фахраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбиҳат*. Тегеран: *Аджуман-и асар ва-мафхир-и фарханги*; 2005. Т. 2. (На араб. яз.)
11. Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
12. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишқах Тихран; 1978. (На араб. яз.).
13. Ибн-Сина. *Аль-Мабада' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University–Tehran University; 1984. (На араб. яз.).
14. Ибн-ан-Надим. *Аль-Фихрист*. Тегеран; [1971]. (На араб. яз.).
15. Ибн-Сина. Рисаля фи ас-са'ада. В: Ибн-Сина. *Раса'иль*. Кум: Интишарат-и Байдар; 1400/[1979]. С. 260–279.
16. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295.

References

1. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 309–456. (In Russ.)
2. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (Falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
3. Ibn-Sīnā. The Book of Knowledge. In: Ibn-Sīnā. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka; 1980. Pp. 59–228. (In Russ.)
4. al-Baghdādī, Abū-l-Barakāt. *Al-Kitāb al-mu'tabar fī al-hikma*. Isfahan: Danishgāh-i Isfahān; 1994. Vol. 2. (In Arabic).
5. at-Tūsī, Nasiraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. Vol. 1–2. (In Arabic).
6. Ibn-Sīnā. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tablighāt-i Islāmī; 1379/[2000]. (In Arabic).
7. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic).
8. Ibrahim T. K. Avicenna's Optimistic Theodicy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki = Proceedings of Kazan University. Humanities Series*. 2017;159(6):1443–1454. (In Russ.)
9. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.)



10. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī; 2005. Vol. 2. (In Arabic)

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

12. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. (In Arabic).

13. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda’ wa-l-Ma’ād*. Tehran: Inst. Islamic Studies, McGill Univ, Tehran Branch; 1984. (In Arabic).

14. Ibn-an-Nadīm. *Al-Fihrist*. Tehran; [1971]. (In Arabic).

15. Ibn-Sīnā. *Risāla fī as-Sa’āda*. In: Ibn-Sīnā. *Rasā’il*. Qum: Intishārāt-i Baydar; 1400/[1979]. Pp. 260–279. (In Russ.)

16. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna’s theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285.

Информация о переводчиках

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

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.

Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.

Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

Information about the translators

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

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

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: December 25, 2018

Reviewed: January 30, 2019

Accepted: February 27, 2019