

**Philosophy and History of Religion,  
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
Философия и история религии,  
философская антропология, философия культуры

DOI 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982  
УДК 111.7+28=411.21=161.1

Переводы  
Translation

**Аль-Фараби. Трактат «О разуме»**

**Т. Ибрагим** (Перевод с арабского, предисловие и комментарии)  
Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>; e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Резюме:** в работе впервые на русском языке представлен перевод полной версии трактата «О разуме» (*Фи аль-'акль*) основоположника классической мусульманской философии Абу-Наср аль-Фараби (870–950). Предисловие к переводу освещает связь данного трактата с другими сочинениями философа, а также онтологическо-космогонический, профетологический, фелицитологический и эсхатологический (сотериологический) аспекты фарабийской ноологии.

**Ключевые слова:** аль-Фараби; мусульманская философия; ноология; трактат аль-Фараби «О разуме»; фальсафа

**Для цитирования:** Аль-Фараби. Трактат «О разуме» (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима). *Ориенталистика*. 2019;2(4):954–982. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982.

**Al-Farabi's treatise “On Intellect”**

**T. Ibrahim** (*Translation from Arabic, comments and introduction*)  
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>; e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Abstract:** this is a first Russian translation of the complete version of the treatise «On Intellect» (*Fī al-'aql*) by Abu Nasr al-Farabi (870–950) the founder of classical Muslim philosophy. The preface to the translation highlights the relation of this treatise to other works by this philosopher, as well as various aspects al-Farabi's noology, such as the ontological-cosmogonic, prophetological, felicitological and eschatological (soteriological).

**Keywords:** *falsafa*; Farabi, al-, Abu Nasr (870–950); Farabi, al-, *fī al-'aql* by; noology; philosophy, Muslim

**For citation:** Al-Farabi's treatise “On Intellect”. *Orientalistica*. 2019;2(4):954–982. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982.



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





## Предисловие к переводу

1. Абу-Наср Мухаммад ибн Мухаммад аль-Фараби (лат. Alfarabius, Avennasar; 870–950)<sup>1</sup> – основоположник мусульманского / восточного аристотелизма, или перипатетизма<sup>2</sup>. Эта школа составляла основное течение *фальсафы*<sup>3</sup>, эллинизирующей философии ислама, родоначальником которой считается аль-Кинди (лат. Alkindus; конец VIII в. – ок. 870). Помимо самого аль-Фараби, среди видных представителей означенной школы были Ибн-Сина (Авиценна, от лат. Avicenna; 980–1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; 1126–1198).

В мусульманской литературе за аль-Фараби утвердилось почетное прозвание «Второй учитель»<sup>4</sup> – после «Первого учителя»<sup>5</sup>, Аристотеля. Прежде всего, этого прозвища он удостоился как логик и непревзойденный толкователь аристотелевских сочинений по логике. Но в истории философии его творчество первейшим образом знаменито синтезом аристотелевской космологии с неоплатоновским учением об эманации / исхождении<sup>6</sup> мира от Бога. Этот синтез разработан в главном фарабийском труде «Совершенный град»<sup>7</sup>, который примечателен также как первое фундаментальное сочинение по мусульманской политической философии.

Одним из самых интересных разделов мусульманского перипатетизма выступает ноология<sup>8</sup>, которой посвящен предлагаемый вниманию читателя относительно небольшой трактат философа. Как отмечают исследователи, встречающиеся у Аристотеля высказывания о разуме носят преимущественно случайный и маргинальный характер; но его последователи в классической мусульманской культуре переработали эти его высказывания в целостную теорию, во многом определившую своеобразие восточного перипатетизма. Более того, «именно латинские переводы сочинений арабских мыслителей инициировали на христианском Западе ноологическую проблематику, доселе там почти неизвестную, и предопределили переориентацию философского дискурса в ее сторону» [2, с. 146].

<sup>1</sup> أَبُو نَصْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْفَارَابِيّ. Здесь и ниже знаки огласовки в записи арабских слов из фарабийского трактата и других источников на арабском добавлены автором статьи.

<sup>2</sup> Аль-Машшай'ийа (المَشْأَيْيَّة).

<sup>3</sup> Аль-Фальсафа (الفَلْسَفَة).

<sup>4</sup> Аль-Му'аллим ас-сāни (المُعَلِّمُ الثَّانِي).

<sup>5</sup> Аль-Му'аллим аль-аввал (المُعَلِّمُ الْأَوَّلُ); в настоящем трактате аль-Фараби употребляет прозвище аль-устād (см. примечание 57).

<sup>6</sup> Араб.: файд (فَيْض), судūr (صُدُور).

<sup>7</sup> Аль-Мадйна аль-фāдыла (المَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ); русский перевод – см.: [1].

<sup>8</sup> Или: ноэтика; от греч. Nous – «ум».



Помимо названия «Трактат о разуме»<sup>9</sup>, встречаются и другие версии: «Рассуждение о разуме»<sup>10</sup>, «Рассуждение о значениях [слова] “разум”»<sup>11</sup> и др. В латинских переводах трактат фигурирует как «De intelligentiis»; «De intellectu»; «De intellectu et intellect»<sup>12</sup> и др. Имеется перевод трактата на русский язык, выполненный Б. Я. Ошеревич [4]; но использованный при этом переводе арабский текст представляет собой краткую версию оригинала, изданную Ф. Дитерици [5]. В основе данного ниже перевода лежит более пространная версия, опубликованная М. Буиджем [6] и соответствующая латинскому переводу [3]. Все заголовки и подзаголовки – от автора данного перевода.

2. В «Совершенном граде» философ относительно подробно излагает учение о Боге и космогенезе – эманации от Него всех прочих сущих. Бог, который в мусульманской доктрине обычно фигурирует под наименованием *Аллах*, на собственно философском языке обозначается как «Первое» (порой: «Первое сущее»)<sup>13</sup>. Это обозначение идет в русле коранической характеристики Бога как «первого и последнего»<sup>14</sup> (57:3); и «Первое» выступает 73-м в классическом перечне Его «прекрасных имен»<sup>15</sup>. Оно соответствует также «Первому» (Proton) у неоплатоника Прокла (412–458). Но в отличие и от прокловского «Первого», и от платоновского «Единого» (Hen), которые стоят выше всякого бытия и мышления, Бог в системе аль-Фараби не только схож с аристотелевским Неподвижным двигателем как умом / умопостигающим и сущим, но и выступает первопричиной всякого сущего в мире.

Согласно аль-Фараби, Бог – [совершенен]<sup>16</sup>, свободен от всех недостатков, Его бытие<sup>17</sup> есть превосходнейшее и старейшее, извечное и перманентное<sup>18</sup> [1, с. 109–111]. Будучи абсолютно единым<sup>19</sup>, Он не имеет ни соучастника<sup>20</sup>, ни противоположного<sup>21</sup>; и Его самость / субстанция<sup>22</sup> не

<sup>9</sup> *Risāla fī-l-ʿaql* (رسالة في العقل).

<sup>10</sup> *Maqāla fī al-ʿaql* (مقالة في العقل).

<sup>11</sup> *Maqāla fī maʿāni al-ʿaql* (مقالة في معاني العقل).

<sup>12</sup> Текст латинского перевода издан Э. Жильсоном – см.: [3].

<sup>13</sup> *Al-ʿawāl* (الأول) и *al-Maʿūdjud al-ʿawāl* (الموجود الأول) соответственно.

<sup>14</sup> *Al-ʾāxir* (الآخر).

<sup>15</sup> *Al-ʾasṁāʾ al-ḥusnā* (الأسماء الحسنى).

<sup>16</sup> Позже [1, с. 127–128] «совершенство» философ передает терминами *kamāl* (كمال) и *faḍīla* (فضيلة).

<sup>17</sup> *Wudjūd* (وجود).

<sup>18</sup> *Afḍal* (أفضل) и *aqdam* (أقدم), *azālī* (أزلي) и *dāʾim al-wudjūd* (دائم الوجود).

<sup>19</sup> *Vāhid* (واحد).

<sup>20</sup> *Sharīk* (شريك).

<sup>21</sup> *Didd* (ضد).

<sup>22</sup> *Zāt* (ذات) / *djawāhar* (جوهر).



делится в каком-либо аспекте. Из неделимости вытекает, среди прочего, Его бестелесность и имматериальность [1, с. 111–115].

Что касается катафатических, утверждающих описаний, то аль-Фараби указывает на такие эпитеты, как «разум»<sup>23</sup> (или «знающий»<sup>24</sup>), «мудрый», «истинный», «живое»<sup>25</sup>, а также атрибуты «величие»<sup>26</sup>, «красота»<sup>27</sup>, «блаженство»<sup>28</sup> и «любовь»<sup>29</sup> [1, с. 121–123]. В связи с освещением вопроса о Боге как первоначале сущих философ выделяет еще два Его свойства – «щедрый» и «справедливый»<sup>30</sup> [1, с. 126–127].

Многие из этих атрибутов не фигурируют среди аристотелевских характеристик Бога / Ума. Это относится, в частности, к последним двум. У Стагирита практически отсутствуют также «красота» и «любовь» (см.: [6, с. 286]). А «Блаженство» он связывает с тем фактом, что «умозрение – самое приятное и самое лучшее» [7, с. 310]<sup>31</sup>. Аль-Фараби же обосновывает это свойство Божьим постижением Своей самости, каковая обладает высшей красотой [1, с. 122–123].

Относительно приложения к Богу эпитета «разум» следует отметить, что эта типичная для фальсафы характеристика Всевышнего не получала поддержки у мутакаллимов и других мусульманских теологов, ибо соответствующее арабское обозначение *'акль* первейшим образом имеет смысл «связывание, сдерживание». Поэтому наряду с этим обозначением аль-Фараби и другие перипатетики ислама часто употребляют термин *'ильм* (букв.: «знание»).

В обоснование эпитета «ум / разум» автор «Совершенного града» замечает, что Первое есть актуальный ум<sup>32</sup>, поскольку Оно – имматериально, а материя и есть то, что препятствует форме быть таковым. По той же причине Первое является также умопостигаемым<sup>33</sup>. Более того, для становления актуальным умом и актуальным умопостигаемым (интеллигибельным) не требуется какая-то самость вовне, которую бы

<sup>23</sup> Или: ум, интеллект; араб. *'акль* (عَقْل).

<sup>24</sup> *'алим* (عَالِم).

<sup>25</sup> *Хаким* (حَكِيم), *хакк* (حَقَّ) и *хайй* (حَيَّ).

<sup>26</sup> *Азама* (عَظَمَة); фактически синонимично здесь употребляются *джалаль* (جَلال) и *маджд* (مَجْد).

<sup>27</sup> *Джамаль* (جَمال); синонимы – *Бахā'* (بَهَاء), *зйна* (زِينَة).

<sup>28</sup> *Лязза* (لَذَة); синонимы – *сурур* (سُرور), *гибта* (عَيْبَة).

<sup>29</sup> *Ишк* (عَشَق); синонимы – *'аджаб* (عَجَب), *хубб/махабба* (حُب/مَحَبَة).

<sup>30</sup> *Джавād* (جَواد) и *'адль* (عَدْل).

<sup>31</sup> Атрибут «блаженство» характерен именно для фальсафской религиозной философии; мусульманские же теологи обычно избегают употребления этого описания в отношении Бога (см.: [8, с. 84]).

<sup>32</sup> *Акль би-ль-фи'ль* (عَقْل بِالْفِعْل).

<sup>33</sup> *Ма'куль* (مَعْقُول) – форма страдат. причастия от однокорен. с обозначением *'акль* глагола *'акаля* (عَقَلَ).



Оно умопостигало: Первое оказывается и умом, и умопостигаемым именно благодаря тому, что Оно умопостигает Себя. Здесь умопостижение<sup>34</sup>, умопостигающее, и умопостигаемое<sup>35</sup> – одно и то же [1, с. 116–117].

3. В фарабийской философии «разум» не только представляет главную характеристику божества; интеллекция выступает мотивом для космогенеза, для эманации Вселенной от Первого; и такая эманационистская схема служит философским эквивалентом религиозного учения о Божьем творении мира. Разрабатывая эту схему, философ соединяет с ней аристотелевскую (точнее: аристотелевско-птолемеевскую<sup>36</sup>) космологию с неоплатоновским эманационизмом (Единое => универсальный Ум => мировая Душа => природа, материальный мир).

Согласно фарабийской космогонии, от Первого, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется<sup>37</sup> первый разум. Этот разум умопостигает и Бога (Первое), и себя: соответственно первому аспекту эмануруется следующий разум, а соответственно второму возникает небесная сфера – первая, беззвездная, для которой предыдущий разум выступает в качестве отдаленного, трансцендентного<sup>38</sup> двигателя. Согласно этому ритму появляются последующие восемь сфер (сфера неподвижных звезд и семь сфер, к которым прикреплено по одному светилу, – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна) и управляющие ими трансцендентные разумы-двигатели. По достижении сферы Луны завершается процесс возникновения небесных тел, т.е. таких, которым по природе присуще круговое движение. От разума, производившего эту сферу, эмануруется последний, десятый разум, который также не находится в материи; он умопостигает свою самость и умопостигает Бога (Первое), но из него эмануруется не имматериальный разум, а только разумы, находящиеся в материи / телах (людские разумы) [1, с. 129–131].

Позже, говоря о разумной душе человека, указанный десятый разум философ назовет «Деятельным разумом»<sup>39</sup>, наделяя его функцией иллюминации человеческого разума, перевода из потенциального состояния в актуальное [1, с. 154–157]. Так этот разум характеризуется и в настоящем трактате («О разуме»). Но в означенном трактате Деятельный разум, словно сочетая в себе неоплатоновские Ум и Душу, выступает в качестве фак-

<sup>34</sup> Араб. 'акль одновременно передает как «ум, разум, интеллект», так и «умствование, разумение, интеллекцию».

<sup>35</sup> 'Акль, 'акыль, ма'куль – будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян.

<sup>36</sup> То есть с добавлением девятой, замыкающей, небесной сферы – атласной, беззвездной.

<sup>37</sup> Глагол *фа́да* (فَأَضَى).

<sup>38</sup> В отличие от внутреннего, имманентного двигателя данной сферы, каковым служит ее форма / душа: у каждой из небесных сфер форма также является разумом, поскольку соответствующая тонкая материя (эфир) не препятствует ей быть таковым.

<sup>39</sup> Аль-'акль аль-фа'аль ('العقل الفعّال).



тического создателя (демиурга) сущих в подлунном мире, снабжая материальные вещи единичными формами, а человеческие разумы – универсальными формами (интеллигибеллиями)<sup>40</sup>. На этом основании Ибн-Сина именуется его «Дарителем форм»<sup>41</sup> [9, с. 410–414; 10, с. 407–409].

По аль-Фараби, указанные космические разумы суть те Божьи «ангелы», о которых учит религия [1, с. 106]. В примыкающем к «Совершенному граду» сочинении «Гражданская политика»<sup>42</sup> аль-Фараби прилагает к Деятельному разуму эпитеты, в Коране и мусульманской экзегетике относящиеся к архангелу Гавриилу, вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками: «Дух верный» и «Дух святой»<sup>43</sup> [11, с. 48]<sup>44</sup>.

Как отмечает аль-Фараби, все означенные десять разумов таковы, что у них нет ни равного, ни противоположного; и каждый из них испытывает блаженство от умопостижения своей самости и особенно от умопостижения Бога (Первого), Который, собственно, и является первым любимым [1, с. 135–136]. А в «Гражданской политике» философ добавляет: Деятельный разум, [в отличие от других], умопостигает не только себя и Первое, но также все девять вышестоящих разумов [11, с. 53].

4. Согласно «Совершенному граду», из присущей небесным телам общей природы (по каковой совершается круговое движение) необходимо следует<sup>45</sup> бытие первоматерии<sup>46</sup>, общей для тел подлунного мира; а из различных соотношенностей небесных тел друг с другом – возникновение разных форм<sup>47</sup> в этой первоматерии. Сначала появляются [четыре] стихии<sup>48</sup> – земля, вода, воздух и огонь. Потом от смеси<sup>49</sup> их возникают минералы, растения, животные и люди.

<sup>40</sup> Например, когда вода нагревается до такой степени, при которой она становится готовой к превращению в пар (воздух), она снимает с себя водную форму, облакаясь в воздушную форму, к ней поступающую от Деятельного разума; на сей манер к человеческому разуму поступает интеллигибеллия – вывод, к которому математик приходит посредством соответствующего доказательства.

<sup>41</sup> *Vāhib as-suvar* (وَاهِب الصُّور) – Dator formarum у латинян.

<sup>42</sup> *As-Siyāsa al-madaniyya* (السِّيَاسَةُ الْمَدَنِيَّةُ); порой вместо формы единств. числа *as-siyāsa* фигурирует форма множеств. *as-siyāsāt* (السِّيَاسَات).

<sup>43</sup> *Ar-Rūḥ al-amīn* (الرُّوحُ الْأَمِينُ) и *ar-Rūḥ al-quḍūs* (الرُّوحُ الْقُدُّوس).

<sup>44</sup> Ибн-Сина же в трактате «О разрядах рациональных наук» иначе идентифицирует указанные эпитеты, прилагая первый к «действующим ангелам» (*malā'ika rūḥāniyya 'amalīyya* / مَلَائِكَةُ رُوحَانِيَّةٍ عَمَلِيَّةٍ), каковыми выступают души небесных сфер, а второй – к ангелам-херувимам (*karūbiyyūn* / كَرُوبِيُّونَ), т.е. трансцендентным разумам – управителям этих сфер (см.: [8, с. 106–107]).

<sup>45</sup> Глагол *lyazima* (لَزِمَ).

<sup>46</sup> *Al-mādda al-awli* (المَادَّةُ الْأُولَى).

<sup>47</sup> Ед. ч. *sūra* (صُورَةٌ).

<sup>48</sup> Ед. ч. *ustūqūs* (أَسْطُقُوسٌ); от греч. *stoichia*.

<sup>49</sup> *Iḫtilāt* (اِخْتِلَاطٌ).





Человеческая душа имеет множество сил (способностей)<sup>50</sup>, первой из которых является питательная сила, а за ней следует чувственная (ощущающая), далее – воображающая (имагинативная) и, наконец, разумная (рациональная)<sup>51</sup>. Последняя же сила бывает практической и теоретической<sup>52</sup>. В рамках рассуждения о теоретической силе автор «Совершенного града» выделяет те же три разновидности-стадии, что и в трактате «О разуме»: материальный, актуальный и приобретенный разумы [1, с. 148–159, 172–174].

В фарабийских «Афоризмах государственного деятеля»<sup>53</sup> указанные две ветви разумной души обозначены как «практический разум» и «теоретический разум»<sup>54</sup> [12, с. 202, 206] – обозначения, которые скорее восходят к аристотелевской «Политике» [13, с. 617]. Но в трактате «О разуме» аль-Фараби не упоминает об этих разновидностях разума, и в данном трактате «практическому разуму» соответствует «рассудительность», о которой автор упоминает со ссылкой на «Никомахову этику» Аристотеля. Впрочем, Ибн-Сина, говоря о наименовании указанных двух сил разумами, замечает, что слово «разум» здесь употребляется лишь омонимически (см.: [10, с. 331]).

Помимо отмеченных выше измерений – эпистемологического (гносеологического) и онтологическо-космогонического, фарабийская ноэтика имеет еще три измерения: профетологический, фелицитологический, и эсхатологический, а точнее – сотериологический<sup>55</sup>. Второе измерение, а с ним также третье и пятое, совершенно чужды учению самого Аристотеля.

В трактате «О разуме» философ вкратце упоминает о втором и третьем аспектах, указывая, что по достижении стадии приобретенного разума человек становится наиболее близким сущим к Деятельному разуму; и в этом состоит «высшее счастье и последняя (т.е. потусторонняя, будущая) жизнь» (см. ниже, с. 975). Соответственно этому в «Совершенном граде» говорится, что при соединении<sup>56</sup> с Деятельным разумом человек «находится на высшей ступени человеческого совершенства и счастья» [1, с. 174]. Подробно описывая во втором сочинении потустороннюю судьбу людей, аль-Фараби обуславливает бессмертие

<sup>50</sup> Ед. ч. *кувва* (قُوَّة).

<sup>51</sup> *Гāзийя* (غَاذِيَّة), *хāсса* (حَاسَّة), *мутахаййлия* (مُتَحَيِّلَةٌ) и *нāтыка* (نَاطِقَةٌ).

<sup>52</sup> *Амалиййа* (عَمَلِيَّة) и *назариййа* (نَظَرِيَّة).

<sup>53</sup> *Фусул аль-маданī* (فُصُولُ الْمَدَنِيَّة); другая версия названия: *Фусул мунтаза'а* (فُصُولُ مُنْتَزَعَةٌ).

<sup>54</sup> *Аль-'акль аль-'амалī* (العَقْلُ الْعَمَلِي) и *аль-'акль ан-назарī* (العَقْلُ النَّظَرِي).

<sup>55</sup> Соответственно: от лат. *felicitas* («счастье»); греч. *prophētēs* («пророк»), *eschatos* («конечный, последний») и *soteria* («спасение»).

<sup>56</sup> Глагол *иттахад* (اتَّخَذَ).



души обретением интеллектуальных знаний (невежественные души обречены на погибель – на переход в небытие), и в зависимости от степени этих знаний он устанавливает меру ее потустороннего счастья (см.: [1, с. 182–183, 187–189]).

Аль-Фараби стал первым мусульманским мыслителем, выдвигавшим философскую, рациональную трактовку феномена пророчества и откровения. Согласно этой трактовке, откровение<sup>57</sup> поступает (эмануруется) к человеку от Бога посредством Деятельного разума. Благодаря эманулирующемуся к нему через разум он становится мудрецом-философом<sup>58</sup>, а через воображающую силу – пророком-предвещателем<sup>59</sup>, получая, в частности, истинные видения и сведения о будущих событиях. При соединении с этим разумом философ обретает истины в виде абстрактных понятий (интеллигибелей), тогда как пророку они даруются в образной форме<sup>60</sup> [1, с. 164–166, 172–174]. Такая увязка пророчества не с разумом, а с воображением чревата недопониманием, при котором статус пророка выглядит ниже сравнительно с рангом философа. Модифицируя фарабийскую концепцию, Ибн-Сина пишет об интеллектуальном соединении с Деятельным разумом как о свойстве также и пророка, наделяя его особым разумом – святым<sup>61</sup> [10, с. 380–381; 8, с. 154–158].

5. Главным источником фарабийской ноологии служило знаменитое высказывание Аристотеля в книге «О душе». По аналогии с ремеслом, где из материала мастер изготавливает всякие изделия, Стагирит различает два вида ума – «ум, который становится всем» и «ум, все производящий». Второй ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... и только это бессмертно и вечно... ум же, подверженный воздействиям, преходящ» [14, с. 435–436]. В арабском переводе данного трактата обозначение «ум, все производящий» было передано как *аль-‘акль аль-фа* «*аль ли-ль-джа-мй*» (العقل الفاعل للجميع) [15, с. 75], откуда и могло появиться наименование означенного ума как *аль-‘акль аль-фа* «*аль*», «активный (деятельный, производящий) разум». Соответственно этому первый ум именуется *аль-‘акль аль-мунфа* «*иль*» (العقل المنفعل), «пассивный (претерпевающий) разум», как сие фигурирует, в частности, в фарабийском «Совершенном граде» [1, с. 156].

Когда же философ в трактате «О разуме» говорит о четырех разумах – материальном, актуальном, приобретенном и деятельном – как о фигурирующих в аристотелевской книге «О душе», то под этим скорее

<sup>57</sup> *Вахй* (وحي).

<sup>58</sup> *Хаким файлясуф* (حكيم فيلسوف).

<sup>59</sup> *Наби мунзир* (نبي مُنذِر).

<sup>60</sup> Ибо сия более пригодна в деле просвещения широкой публики.

<sup>61</sup> *Кудси* (قُدسي).





следует понимать широко распространенную в перипатетической школе трактовку соответствующих высказываний в этой книге. Об обозначении упомянутых в «О душе» двух разумах как «материальный» и «деятельный» упоминает Александр Афродисийский (акме ок. 200 н.э.) в трактате «О разуме», который был переведен на арабский и впоследствии – на латинский<sup>62</sup>. В последнем трактате указываются три разума: с выделением еще «диспозиционного»<sup>63</sup> разума – того же материального разума, но уже ставшего способным к познанию, обретению интеллигибельных. Словно мимоходом Александр говорит о «приобретенном разуме» как о высшей стадии материального разума (см.: [16; 17]). Три разряда разума – материальный, диспозиционный (в цитируемом переводе – обладающий) и приобретенный – выделяются в атрибутируемом перу аль-Фараби сочинении «Существо вопросов»<sup>64</sup> [18, с. 248], но последнее скорее принадлежит кому-то из последователей Ибн-Сины (о его ноологии см.: [10, с. 331–337, 378–381; 2, с. 158–163])<sup>65</sup>.

О статусе Деятельного разума у самого Аристотеля следует отметить, что высказывания автора «О душе» на сей счет не очень четкие; не совсем ясно, выступает ли этот разум в качестве некоторого аспекта души или же является чем-то отделенным от нее. Отсюда расхождения его последователей и комментаторов в определении этого статуса. Так, Теофраст (ум. 288–285 гг. до н.э.), Фемистий (ум. после 388 г.) и Ибн-Рушд склоняются к интериоризирующей, имманентистской интерпретации. Вышеупомянутый же Александр Афродисийский, придерживаясь трансценденталистской (экстериоризирующей) трактовки, отождествляет означенный разум с Творцом-Богом<sup>66</sup>. Умеренную версию такого тезиса, по которой Деятельный разум является создателем подлунного мира, развивал аль-Фараби в трактате «О разуме». И вполне вероятно, что именно изложенный в этом трактате тезис о креационной мощи Деятельного разума вдохновил Ибн-Сину на выдвигание концепции о «Дарителе форм».

<sup>62</sup> Греческий текст пока не найден; аутентичность его спорна.

<sup>63</sup> Араб. [би-ль-]маляка (بِالْمَلَكَةِ); лат. habitus, in habitu.

<sup>64</sup> Уйён аль-мас'иль (عُيُونُ الْمَسَائِلِ).

<sup>65</sup> Несколько иную четырехчленную классификацию разумов, со ссылкой на того же Аристотеля, дает аль-Кинди – см.: [19; 2, с. 146–151].

<sup>66</sup> У самого Аристотеля, подчеркнем еще раз, нет каких-либо высказываний, закрепляющих за Деятельным разумом какую-либо космогоническую функцию. Слово «всё» в его обозначении («ум, все производящий») более подобает отнести исключительно к интеллигибельным формам, возникающим в пассивном, материальном уме.



### «О разуме»

<3><sup>67</sup>

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного!<sup>68</sup>  
Сказал Мухаммад, сын Мухаммада [аль-Фараби] (да благоволит Бог им обоим<sup>69</sup>)<sup>70</sup>:

#### Шесть трактовок термина «разум»

Наименование «разум»<sup>71</sup> прилагается различными способами – во-первых, к тому, благодаря чему широкая публика<sup>72</sup> отзывается о человеке как о разумном<sup>73</sup>;

во-вторых, к разуму, который часто повторяется в устах мутакаллимов<sup>74</sup>, говорящих, [например]: «к этому обязывает разум», «это отрицает разум»;

в-третьих, к разуму, упоминающемуся мастером<sup>75</sup> Аристотелем во «Второй аналитике»<sup>76</sup>; <4>

в-четвертых, к разуму, упоминающемуся им в шестой книге «[Никомаховой] этики»<sup>77</sup>;

в-пятых, к разуму, упоминающемуся в его трактате «О душе»<sup>78</sup>;

в-шестых, к разуму, упоминающемуся в его «Метафизике»<sup>79</sup>.

#### Согласно широкой публике

Что касается «разума», который широкая публика прилагает к данному человеку, называя его «разумным»<sup>80</sup>, то это значение сводится

<sup>67</sup> В угловых скобках указывается номер соответствующей страницы в арабском оригинале.

<sup>68</sup> Араб. بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ; в некоторых версиях добавлено: وَيَا اللَّهَ نَسْتَعِينُ («полагаясь на Божью помощь»); فِيهِ تَوْفِيقِي («от Него успех мой»).

<sup>69</sup> Араб.: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

<sup>70</sup> Версии: قَالَ أَبُو نَصْرٍ («сказал Абу-Наср»); قَالَ الرَّبِّيعُ الْقَيْلَسُونُ الْمُعَلِّمُ النَّائِي («сказал глава градов знания и ареала мудрости, философ и второй учитель Абу-Наср Фараби»).

<sup>71</sup> Или: «ум», «интеллект»; араб.: *аль-‘акль* (العقل).

<sup>72</sup> *Аль-джумхур* (الجمهور).

<sup>73</sup> *Акыль* (عاقِل).

<sup>74</sup> «Мутакаллимы» (المتكلمون) – учителя / поборники калама.

<sup>75</sup> *Устад* (أستاذ); персидское арабизированное). См. примечание 5 и соответствующий основной текст.

<sup>76</sup> В оригинале: *аль-Бурхāн* (البرهان), «Доказательство»; так в арабо-мусульманской литературе часто обозначается это аристотелевское сочинение; философ подразумевает главы II 1–2.

<sup>77</sup> *Аль-Ахляк* (الأخلاق); см.: [02, VI 5].

<sup>78</sup> *Ан-Нафс* (النفس); см.: [14, III 3 и сл.].

<sup>79</sup> *Мā-ба‘д ат-табī‘а* (مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ); см.: [7, XI 7].

<sup>80</sup> *Акыль* (عاقِل).



к рассудительности<sup>81</sup>. Посему о таком, как Муавийа<sup>82</sup>, она порой говорит как о разумном, но иной раз отказывается называть его «разумным», говоря, что «разумному» подобает быть религиозным, а религиозность для нее<sup>83</sup> – это то, что она полагает добродетелью. Тогда под «разумным [человеком]» понимается только тот, кто добродетелен<sup>84</sup> и сообразителен<sup>85</sup> в <5> нахождении блага / добра<sup>86</sup>, каковое следует предпочитать, или зла<sup>87</sup>, каковое следует избегать; и в этом эпитете отказывают тому, кто сообразителен в нахождении зла, называя такого «ловкачом», «хитрецом»<sup>88</sup> и тому подобными именами. Сообразительность в нахождении того, что действительно является добром и посему должно быть избрано, и того, что является злом и посему его должно сторониться, – это и есть рассудительность.

Итак, под «разумом» вообще такие люди понимают именно то, что Аристотель имел в виду под «рассудительностью»<sup>89</sup>. Для тех же, кто называет Муавийу разумным, [«разумность»] означает сообразительность в нахождении того, что должно быть избрано или чего следует остерегаться, без дальнейшего уточнения. А если от таких людей, сходящихся [во мнениях] касательно Муавийи и ему подобных, потребовать думать о «разумном» с их точки зрения, если их спрашивать, называют ли они этим именем также и человека, <6> который является злым и пользуется своей сообразительностью ради чего-то, каковое для них есть зло, то они воздержатся от ответа или откажутся называть его «разумным». Если же их спросить, называется ли «хитрым», «ловким» или еще каким-либо подобным именем тот, кто применяет сообразительность для деяния зла, то они не отказываются от приложения к нему такого названия.

Из их мнения также следует, что от «разумного» требуется, помимо сообразительности, быть одновременно и добродетельным, [т.е.] при-

<sup>81</sup> Та'аккуль (تَعَقَّلَ); этим словом было переведено аристотелевское *phronēsis* (лат. *prudentia*), т.е. практическая мудрость: «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частности – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи] являются благами] для хорошей жизни» [20, VI 5, с. 176].

<sup>82</sup> Первый халиф Омейядской династии; правил в 661–680 гг.

<sup>83</sup> Ад-дйн (الدِّين).

<sup>84</sup> Фадыл (فَاضِل).

<sup>85</sup> Джаййид ар-равиййа (جَيِّدُ الرَّوْيَةِ).

<sup>86</sup> Хайр (خَيْر).

<sup>87</sup> Шарр (شَر).

<sup>88</sup> В оригинале: *mākir* (مَآكِر) и *dāhiyya* (دَاهِيَّة); в отношении первого слова мы выбираем версию, фигурирующую в некоторых рукописях; в основном тексте дано (نَكَر); в некоторых других рукописях – (مَنكَر), (مَنَاكِر).

<sup>89</sup> См.: [20, VI 5].



меняющим свою сообразительность ради совершения добродетельных поступков и во избежание действий порочных. Но это и есть «рассудительный».

Значит, в отношении приложения данного имени широкая публика делится на две группы. Одна из них полагает, что разумным может быть только религиозный и что злой, сколь бы сообразительностью он ни преуспевал <7> в извлечении злодеяний, недостойн называться разумным. Другая группа называет человека разумным, если он сообразителен в том, что ему следует делать вообще. Но если таковых спросить, называют ли они разумным человека, который является злым и проявляет сообразительность касательно того зла, которое он должен делать, то они или воздерживаются [от ответа], или отказывают сему [в этом наименовании]. Следовательно, у всей широкой публики «разумный» понимается как «рассудительный». А у Аристотеля «рассудительный» – это сообразительный в нахождении подобающего совершать из добродетельных поступков, когда он действует в той или иной ситуации, если вместе с тем таковой является и добродетельным по характеру<sup>90</sup>.

#### Согласно мутакаллимам

«Разум», который часто повторяется в устах мутакаллимов, когда они говорят, [например], о чем-то как о вещи, которую разум утверждает или отрицает, допускает или не <8> принимает, таков, что под этим понимается [суждение], всеми принимаемое с первого взгляда<sup>91</sup>: «разумом» они называют именно первый взгляд, разделяемый<sup>92</sup> всеми или большинством. Ты это заметишь, как только пройдешься по их высказываниям, в которых они пользуются этим словом, при [устных] обращениях друг к другу или в составленных ими книгах.

#### Согласно «Второй аналитике»

Когда Аристотель во «Второй аналитике» говорит о «разуме»<sup>93</sup>, то под этим он понимает ту способность души, благодаря которой человек обретает достоверное [знание]<sup>94</sup> об универсальных, истинных и необходимых посылах<sup>95</sup>. [Таковые постигаются человеком] не путем дедук-

<sup>90</sup> См.: [20, II 6 и VI 7].

<sup>91</sup> *Машхур фй бадй ра'й аль-джамй'* (مشهور في بادي رأي الجميع); такому суждению человек доверяет при первом с ним знакомстве, но если тот присмотрится как следует, то оно может перестать быть достоверным. К ним философы / фалясифа обычно относят господствующие в данном обществе религиозно-нравственные установки.

<sup>92</sup> *Муштарак* (مُشْتَرَك).

<sup>93</sup> См.: [21, II 19]; в смысле «разума» здесь употребляется греч. *nous* (нус).

<sup>94</sup> *Йакын* (يَقِين).

<sup>95</sup> Араб.: المُقَدَّمَات الكَلْبِيَّة الصَّادِقَةُ الضَّرُورِيَّة.



ции<sup>96</sup> или размышления<sup>97</sup>, а скорее по врожденному [естеству] и природе<sup>98</sup> или с детства, без осознания, откуда и как это [знание] пришло [к нему]. Означенная способность есть некая часть души, благодаря которой [человек], <9> без какого-либо размышления или обдумывания<sup>99</sup>, обретает первое знание<sup>100</sup>, достоверное [постижение] упомянутых выше посылок, каковые суть начала / принципы теоретических наук<sup>101</sup>.

### Согласно «Никомаховой этике»

Говоря в шестой книге «[Никомаховой] этики» о «разуме», Аристотель имеет в виду ту часть души, в которой, благодаря длительному привыканию к тому или иному деянию в отношении определенного рода вещей, возникает достоверное [знание] о суждениях<sup>102</sup> и посылках касательно волительных<sup>103</sup> вещей, каковых следует предпочитать или избегать. Именно эта часть души названа «разумом» в шестой книге «Никомаховой этики»<sup>104</sup>.

Суждения, которые человек приобретает таким путем и в этой части <10> души, – это начала для рассудительного и хитрого<sup>105</sup> в свойственном ему поиске тех волительных вещей, которые подобает предпочитать или избегать. Означенные суждения соотносятся с выводимыми посредством рассудительности наподобие соотношения тех первых суждений, которые упоминаются во «Второй аналитике», с выводами, сделанными посредством их: подобно тому как для людей теоретических наук те [суждения] служат началами, благодаря которым они выводят должное познаваться (а не делаться), точно так же эти [суждения] выступают в качестве начал, из которых исходит рассудительный и хитрец при извлечении должного из числа волительных, практических<sup>106</sup> вещей.

<sup>96</sup> *Кыйās* (قِيَاس).

<sup>97</sup> *Фикр* (فِكْر).

<sup>98</sup> *Фитра* (فِطْرَة) и *таб'* (طَبْع).

<sup>99</sup> *Та'аммуль* (تَأَمَّل).

<sup>100</sup> *Аль-ма'рифa аль-рля* (المَعْرِفَة الْأُولَى).

<sup>101</sup> Араб.: مَبَادِي الْعُلُومِ النَّظَرِيَّة; в «теоретических» науках (физике, математике и метафизике) исследуются вещи, которые в своем бытии не зависят от воли человека и его действия, тогда как науки «практические» (политика, домохозяйство и этика) рассматривают вещи, обусловленные человеческим выбором и действием.

<sup>102</sup> *Када'йа* (قَضَائِيَا), ед. ч. *кады'йа* (قَضِيَّة).

<sup>103</sup> *Ирадийа* (إِرَادِيَّة) – зависящих от воли человека и его выбора.

<sup>104</sup> То есть «разумом» в смысле «рассудительности» (*phronēsis*) – см. примечание 81. Отметим, что в упомянутой шестой книге «Никомаховой этики» различаются шесть типов знания: научное знание – *epistēmē*; практическая мудрость, рассудительность – *phronēsis*; философская мудрость – *sophia*; интуитивный ум – *poüs*; искусство, мастерство – *technē*.

<sup>105</sup> *Мута'аккыль* (مَتَعَقِّل) и *дахийа* (دَاهِيَّة).

<sup>106</sup> *Амалиййа* (عَمَلِيَّة).



Этот упоминающийся в шестой книге «Никомаховой этики» разум возрастает в течение жизни человека, означенные суждения все крепче утверждаются в нем, и к ним все время прибавляются <11> новые суждения, каких раньше не было. В аспекте этой части души, которую Аристотель назвал разумом, люди отличаются между собой, превосходя один другого. Человек, в коем эти суждения получили свое завершение в отношении какого-либо рода вещей, становится авторитетом<sup>107</sup> в означенном роде дел. «Авторитет» обозначает такого человека, который, если он дает совет<sup>108</sup> касательно чего-либо, то его мнение [сразу] принимают, не требуя от того обоснования и не оспаривая оное: советы такого принимаются, даже если он и не представит доказательства чему-либо из них. Вот почему редко бывает, чтобы человек приобрел это свойство, не достигнув старости; ибо эта часть души нуждается в длительном опыте, а таковой приобретается только на протяжении долгого времени, [необходимого] и для закрепления в ней означенных суждений.

Мутакаллимы полагают, что «разум», которым оперируют между собой, есть тот самый разум, о коем упоминает Аристотель во «Второй аналитике», и они ориентируются на нечто ему подобное. Но если <12> ты присмотришься к тем первым посылкам, которыми они пользуются, то обнаружишь, что все они, без исключения, относятся к числу посылок, взятых из общепринятого с первого взгляда. Так что мутакаллимы ориентируются на одно, а оперируют другим.

### Согласно трактату «О душе»:

#### 1) потенциальный разум

Что до «разума», о котором говорится в трактате «О душе», то Аристотель делает его четверояким: (1) потенциальным, (2) актуальным, (3) приобретенным и (4) деятельным / активным<sup>109</sup>.

*Сей разум есть способность к абстрагированию*

Потенциальный разум – это некая душа, часть души, одна из сил души или нечто, чья самость<sup>110</sup> готова или подготовлена отвлечь<sup>111</sup> от материй<sup>112</sup> все сущности<sup>113</sup> и формы<sup>114</sup> сущих, делая всех их формой или формами для себя. От материй, в которых они находятся, эти отвлечен-

<sup>107</sup> *Зу-ра'й* (ذُو رَأْيٍ), букв.: «имеющий [солидное] мнение».

<sup>108</sup> Глагол *аш'ара* (أَشَارَ); отсюда *машура* (مَشُورَةٌ) – «совет».

<sup>109</sup> *Би-ль-кувва* (بِالْقُوَّةِ), *би-ль-фи'ль* (بِالْفِعْلِ), *мустаф'ад* (مُسْتَفَاد) и *фа'аль* (فَعَال) соответственно.

<sup>110</sup> *Zāt* (ذَات).

<sup>111</sup> Или: абстрагировать; глаг. *интаза'а* (اِنْتَزَعَ).

<sup>112</sup> *Мав'адд* (مَوَادِّ), ед. ч. *мадда* (مَادَّة).

<sup>113</sup> *Махийй'ат* (مَاهِيَّات), ед. ч. *махиййа* (مَاهِيَّة).

<sup>114</sup> *Сувар* (صُور), ед. ч. *су'ра* (صُورَةٌ).





ные от материй формы абстрагируются <13> лишь для того, чтобы стать формами в означенной самости. Сии формы, отвлеченные от их материй и ставшие формами в данной самости, – это «умопостигаемые / интеллигибелии»<sup>115</sup>. Они так называются по имени той самости, которая абстрагирует формы сущих и делает их собственными формами<sup>116</sup>.

#### *Сходство с материей*

Означенная самость схожа с материей, в которой пребывают формы. Если ты представишь себе некую телесную материю – например, воск, и как в нем запечатлевается фигура, притом что сей отпечаток распространяется по поверхности и вонзается в глубину воска, полностью охватывая материю, таким образом ставшую целиком материей, то твое воображение<sup>117</sup> приблизится к пониманию, что значит пребывание<sup>118</sup> [интеллигибельных] форм вещей в <14> той самости, которая похожа на материю и на субстрат<sup>119</sup> для данных форм.

Но эта самость разнится со всеми телесными материями тем, что последние воспринимают формы одними своими поверхностями, а не глубинами; сия же перестает отличаться от [вселившихся в нее] форм интеллигибелий, своей сущностью она не будет обособленной<sup>120</sup> от их сущностей, но сама становится означенными формами. Представь себе предназначенную для литья кубическую или сферическую фигуру<sup>121</sup>, которой вылепляется воск, и как та погружается в воск и вязнет в нем, охватывая полностью его по длине, ширине и глубине. Сам же воск делается данной формой, без какого-либо обособления ее сущности от сущности этой фигуры. <15>

Вот на какой манер тебе следует понимать [способ] пребывания форм сущих в той самости, которую Аристотель в трактате «О душе» назвал потенциальным разумом: пока в ней нет ничего из форм сущих, она есть потенциальный разум.

## **2) Актуальный разум**

### *Единство умопостигающего и умопостигаемого*

Если же в этой самости уже имеются формы сущих, как мы сие показали на данном примере, она становится «актуальным разумом»<sup>122</sup>. И по появлении в этом разуме интеллигибелий, которые он абстрагировал от

<sup>115</sup> *Ma'kūlāt* (مَعْقُولَات).

<sup>116</sup> По наименованию «ум / интеллект» ('акль).

<sup>117</sup> *Vaḥm* (وَهْم).

<sup>118</sup> *Ḥuṣūl* (حُصُول).

<sup>119</sup> *Ma'ūdū'* (مَوْضُوع).

<sup>120</sup> *Munḥāza* (مُنْحَاذَة).

<sup>121</sup> *Naḳṣ* (نَقْش), хилька (خِلْقَة).

<sup>122</sup> 'Акль би-ль-фи'ль (عَقْلٌ بِالْفِعْلِ).



материй, таковые становятся актуальными интеллигибеллиями, тогда как до своего абстрагирования они были [лишь] интеллигибеллиями в потенции. Именно после своего абстрагирования они выступают в качестве актуальных интеллигибеллий, сделавшись формами для данной самости; и сия самость становится актуальным разумом именно благодаря этим актуальным интеллигибеллиям.

Бытие их (форм) актуальными умпостигаемыми и бытие ее (самости) актуальным умом – одно и то же. <16> Когда же мы называем ее умпостигающей<sup>123</sup>, то подразумеваем лишь тот факт, что интеллигибеллии стали формами для нее, и сама она стала теми же формами. Следовательно, в отношении нее быть актуальным умпостигающим, быть актуальным умом и быть актуальным умпостигаемым – это одно и то же и [употребляется] на одном и том же основании.

#### *Два бытия интеллигибеллий*

Интеллигибеллии же таковы, что прежде были потенциально умпостигаемыми, до их становления актуально умпостигаемыми они представляют собой формы в материях, находящихся вне души. Когда они делаются актуальными интеллигибеллиями, их бытие в качестве актуальных интеллигибеллий не такое же, что их бытие в качестве форм в материях; и их бытие самих по себе не тождественно их бытию в качестве актуальных интеллигибеллий.

Ведь бытие интеллигибеллии самой по себе следует всему, что сочетается с ней: иногда [она связана с категорией] «где», иногда – «когда», иногда – <17> с «положением», иногда – с «количеством», иногда квалифицируется какими-то телесными «качествами», иногда она «действует», а иногда «претерпевает действие»<sup>124</sup>. Но коль скоро таковая делается актуальной интеллигибеллией, то от нее отстраняются эти категории, и ее бытие<sup>125</sup> становится иным бытием, отличным от прежнего, поскольку сии категории или многие из них уже понимаются по-другому. Взять, например, «где»: если вдуматься в смысл «где» в приложении к данной [актуальной интеллигибеллии], то ты либо не обнаружишь ничего из смыслов этой категории, либо ты будешь понимать ее в другом значении<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> عَاقِلَةٌ (Āqilya).

<sup>124</sup> Таковы девять категорий акциденции (противостоящие категории «субстанция», *джаухар/جوهر* – например: человек, дерево): «количество» (*камм/كم*; например, в два локтя); «качество» (*кайф/كيف*; белый); «отношение» (*идафа/إضافة*; отец; «где» (*айн/أين*; на рынке); «когда» (*мата/متى*; вчера, в прошлом году); «положение» (*вад'/وضع*; сидящий, стоящий); «обладание» (*джида/جدة*, *мильк/ملك*; обутый, вооруженный); «действовать» (*йаф'аль/يفعل*; резать); «претерпевать [действие]» (*йанфа'иль/ينفعل*; резаться).

<sup>125</sup> *Вуджуд* (وُجُود).

<sup>126</sup> Согласно аристотелевской натурфилософии, в строгом смысле «местом» для вещи выступает внутренняя поверхность тела, объемлющего ее; но раз актуальная интеллигибеллия имматериальна, то у нее нет такого объемлющего тела, посему она не имеет места в строгом смысле, но в некотором смысле она имеет место, поскольку она находится в душе.



### *Вторые интеллигибелии*

Когда интеллигибелия актуально пребывает [в разуме], она становится одним из сущих<sup>127</sup> <18> в мире и как интеллигибелия уже причисляется к совокупности сущих. Но все сущие таковы, что они способны быть умопостигаемыми и становиться формами для означенной [интеллектуальной] самости. А коли так, то данной интеллигибелии, которая уже есть актуальная интеллигибелия и актуальный ум, ничего не препятствует [вновь] сделаться предметом умопостижения. В таком случае умопостигается именно то, что уже представляет собой актуальный ум. Ведь вещь, ставшая актуальным умом благодаря тому, что некоторая интеллигибелия сделалась формой для нее, может оказаться актуальным умом только по отношению к данной форме, но потенциальным умом по отношению к другой интеллигибелии, которая еще не актуально пребывает в ней. Но как только эта другая интеллигибелия актуально появляется у нее, вещь становится актуальным разумом благодаря и той интеллигибелии, и другой.

А если эта вещь делается актуальным разумом по отношению ко всем интеллигибелиям и становится одним из сущих благодаря ее становлению актуальными интеллигибелиями, то когда она умопостигает некое сущее, которое есть актуальный ум, она не умопостигает <19> внешнее по отношению к ее самости сущее, но исключительно свою самость.

Ясно, что коли вещь умопостигает свою самость, поскольку ее самость есть актуальный ум, то в ней от умопостижения своей самости не появляется ничего такого, чье бытие в самом себе было бы отличным от его бытия актуальным умопостигаемым, – она умопостигает от своей самости такое сущее, чье бытие в качестве умопостигаемого есть то же его бытие самого по себе.

Следовательно, эта самость оказывается актуально умопостигаемой, хотя до своей умопостигаемости она и не была потенциально умопостигаемой, но актуально умопостигаемой: только она актуально умопостигалась как такая вещь, чье бытие само по себе есть актуальный ум и актуальное умопостигаемое, в отличие от первичной умопостигаемости этих конкретных вещей<sup>128</sup>. Ибо последние первично умопостигались в качестве отвлекающихся от соответствующих материй, в коих они пребывали, [т.е.] в качестве потенциально умопостигаемых, а потом умопостигались в качестве чего-то такого, чье бытие уже не есть то прежнее бытие, но отделенное от соответствующих материй бытие, [т.е.] в качестве форм, которые [более] не [находятся] в своих материях, в качестве <20> актуальных интеллигибелий.

<sup>127</sup> Ед. ч. *мауджуд* (مَوْجُود).

<sup>128</sup> Речь идет о первых интеллигибелиях.



### 3) Приобретенный разум

Итак, когда актуальный разум умопостигает интеллигибелии, которые суть его формы, в качестве актуальных интеллигибелей, тот разум, прежде именуемый актуальным разумом, становится «приобретенным разумом»<sup>129</sup>.

#### *Об умопостижении нематериальных форм*

Если есть сущие, представляющие собою формы, которые не [находятся] в материях и никогда не бывали формами в материях, то эти сущие, будучи умопостигаемыми, становятся сущими, чье бытие умопостигаемо таким же, каким оно является до их умопостижения. Ведь наши слова о первичной умопостигаемости вещи означают, что наличествующие в материях формы отвлекаются от тех материй и у них возникает иное бытие, нежели прежнее.

Значит, в отношении сущих, которые являются формами без материй, эта самость вовсе не нуждается в отвлечении таковых от каких-либо материй, но она находит их уже отвлеченными. Поэтому сия умопостигает их на манер ее постижения своей самости как актуального ума – находя интеллигибелии, [пребывающие] не в материях, она умопостигает их, <21>, и бытие таковых в качестве вторично умопостигаемых будет тем же бытием, которое они имели до такого их умопостижения. Точно так же следует понимать [умопостижение] форм, которые не в материях: если они умопостигаются, то их бытие в самих себе тождественно их бытию как умопостигаемых нами.

И на манер рассуждения о той [вещи], которая актуально есть разум [как составная часть] «у нас»<sup>130</sup> и актуально есть разум «в нас»<sup>131</sup>, подобает рассуждать о тех формах, которые не [находятся] в своих материях и никогда не бывали в таковых: как мы говорим об [имеющемся] «у нас» актуальном разуме, что он – «в нас», точно так же следует говорить о тех формах, что они [наличествуют] «в мире»<sup>132</sup>.

Эти формы могут сделаться полностью умопостигаемыми по становлении всех (или большинства) интеллигибелей актуальными интеллигибелями – <22> по возникновении приобретенного разума. Именно тогда эти формы пребывают в качестве интеллигибелей, и они делаются словно<sup>133</sup> формами для разума как приобретенного разума.

<sup>129</sup> Аль-'акль аль-мустафād (العقل المُستَفَاد); «приобретенный» – полученный извне.

<sup>130</sup> Таковая выступает составной частью нашей самости.

<sup>131</sup> Фй-нā (فِيْنَا).

<sup>132</sup> Фй аль-'āлям (فِي الْعَالَم).

<sup>133</sup> Ка-анна-хā (كَأَنَّهَا); в некоторых рукописях: куллю-хā (كُلُّهَا) – «все они»; такой версии соответствует перевод: «...и все они делаются формами...».



### Соотношение трех разумов

Тогда приобретенный разум оказывается словно субстратом для этих [интеллигибельных форм], одновременно выступая как бы формой для актуального разума. В свою очередь, актуальный разум будет подобием субстрата и материи для приобретенного разума, но формой для той самости – [потенциального разума], а потенциальный разум – аналогом [первой] материи [для сих интеллигибельных форм].

Далее начинается нисхождение к телесным, материальным<sup>134</sup> формам, тогда как прежде они постепенно восходили, мало-помалу отделяясь<sup>135</sup> от материй и постепенно делаясь более возвышенными. <23>

### Нисходящая иерархия форм

Если формы, которые никоим образом не [находятся] в материи и никогда им не пребывать в одной, различаются между собой по степени совершенства<sup>136</sup> и им[материальности]<sup>137</sup> и если они имеют некоторый порядок в бытии, то наиболее совершенное в этом аспекте выступает формой для менее совершенного, и так далее, вплоть до наименее совершенного, т.е. до приобретенного разума. Затем эта иерархия продолжает нисходить, пока не достигнет указанной самости<sup>138</sup> и нижестоящих психических сил<sup>139</sup>, а после них – до природы<sup>140</sup>. Далее, она опускается все ниже и ниже, пока не доходит до тех форм [четырех] стихий<sup>141</sup>, которые являются низшими<sup>142</sup> формами в бытии, а низшим субстратом служит субстрат этих стихий – первоматерия<sup>143</sup>.

### Восходящая иерархия форм

Если восходить от первоматерии, по ступеням одной за другой, то эти [формы] доходят до природы, которые суть <24> телесные формы в материальных<sup>144</sup> вещах, и выше – до означенной самости<sup>145</sup>, а еще выше – до приобретенного разума. Эта ступень служит своего рода границей, пределом, на котором заканчивается [иерархия] вещей, относя-

<sup>134</sup> Или: гилическим; араб. *хайўляниййа* (هُيُؤْلاَئِيَّةٌ).

<sup>135</sup> Глаг. *фāрака* (فَارَقَ).

<sup>136</sup> *Камāль* (كَمَالٌ).

<sup>137</sup> *Муфāрака* (مُفَارَقَةٌ), от глаг. *фарака* (см. примечание 135).

<sup>138</sup> То есть потенциального разума.

<sup>139</sup> *Аль-кывā ан-нафсāниййа* (الْقَوَى النَّفْسَانِيَّةُ); у людей, животных и растений.

<sup>140</sup> *Ат-табī'а* (الطَّبِيعَةُ). По-видимому, речь идет о формах материалов.

<sup>141</sup> Ед. ч. *устукусс* (أَسْطُقُوسٌ).

<sup>142</sup> *Ахасс* (أَخْسَنٌ).

<sup>143</sup> *Аль-мāдда аль-ўля* (المَادَّةُ الْأُولَى).

<sup>144</sup> *Хайўляниййа* (هُيُؤْلاَئِيَّةٌ).

<sup>145</sup> До потенциального разума.



щихся к материи<sup>146</sup>. Коли же оттуда восходить далее, мы достигнем первой ступени им[материальных] сущих, и такой ступенью является ступень Деятельного разума.

#### 4) Деятельный разум

*Этот разум выступает первопричиной умопостижения*

Тот «Деятельный разум», который упоминает Аристотель в третьей книге трактата «О душе», есть им[материальная] форма, каковая никогда не была в материи, и в таковой ей не бывать. В определенном аспекте он представляет собой актуальный разум и весьма близко стоит к разуму <25> приобретенному. Именно он превращает ту самость, которая была потенциальным разумом, в разум актуальный, делая интеллигибелии, прежде [лишь] потенциально умопостигаемые, актуально умопостигаемыми.

*Аналогия с солнцем*

Отношение Деятельного разума к потенциальному такое же, как отношение солнца к глазу. Ведь глаз есть [лишь] потенциальное зрение, пока он пребывает в темноте<sup>147</sup>. Потенциально темнота является прозрачностью<sup>148</sup>, но актуально – непрозрачностью, а прозрачность потенциально представляет собой освещение от напротив расположенного источника света. Когда свет появляется как в глазу, так и в воздухе или в ему подобном, то благодаря появившемуся в нем свету глаз становится актуально зрящим, как и цвета становятся актуально видимыми. <26> Более того, говорим мы, глаз становится актуально зрящим не потому, что свет и прозрачность актуально появились в нем, а потому, что по обретении актуальной прозрачности в нем появляются формы видимых предметов и по наличию этих форм в глазу он становится актуально зрящим. Поскольку же до этого он, благодаря солнечному лучу или чему-либо другому, становится актуально прозрачным и актуально прозрачным становится также соприкасающийся с ним воздух, то в таком случае потенциально видимое становится актуально видимым. Значит, началом / принципом<sup>149</sup>, благодаря которому прежде зрящий только в потенции глаз делается актуально зрящим, а потенциально видимые вещи делаются актуально видимыми, – тем началом является прозрачность, коя появляется в глазу от [воздействия] солнца.

Таким же образом в той самости, которая есть <27> потенциальный разум, появляется некая вещь, относящаяся к нему, как актуальная прозрачность – к глазу. Эта вещь, дарованная ей Деятельным разумом, ста-

<sup>146</sup> Два слова: аль-хайуля (الهِئُولَى) и аль-мадда (المَادَّة).

<sup>147</sup> Зулма (ظُلْمَةٌ).

<sup>148</sup> Ишфāф (إشْفَاف).

<sup>149</sup> Мабда' (مَبْدَأُ).





новится тем началом, благодаря каковому интеллигибелии, прежде потенциально умопостигаемые для означенной самости, делаются актуально умопостигаемыми для нее. И подобно тому как именно солнце, даруя глазу свет, делает его актуально зрящим и видимые предметы – актуально видимыми, точно так же именно Деятельный разум, даруя потенциальному сие начало, делает его актуальным разумом, и как раз посредством сего [начала] интеллигибелии становятся актуальными интеллигибелиями.

*Между Деятельным разумом и приобретенным разумом*

Деятельный разум есть некоторая разновидность приобретенного разума; но в нем формы вышестоящих им [материальных] сущих всегда находились и всегда будут находиться. Правда, в нем таковые наличествуют в ином порядке<sup>150</sup>, нежели тот, в котором они существуют в актуальном разуме. <28> Ведь в последнем низшее часто упорядочивается так, что оно становится впереди высшего, ибо (как это видно из книги «Вторая аналитика»<sup>151</sup>) мы часто поднимаемся от низших в бытии вещей к высшим, восходя от известного нам к неизвестному, а более совершенное в самом себе бывает менее ведомым нам. Поэтому необходимо, чтобы порядок расположения сущих в актуальном разуме был противоположен их порядку в Деятельном разуме.

Деятельный разум сначала постигает самые совершенные из сущих, а потом менее совершенные. Те формы, которые сейчас находятся в материях, в самом Деятельном разуме являются отделенными [от материи] формами, но отнюдь не в том смысле, что таковые прежде существовали в материях и впоследствии были отвлечены, – напротив, <29> они всегда пребывали в нем. Первоматерия<sup>152</sup> и прочие материи таковы, что они актуально получают формы от Деятельного разума. Сущие, чье возникновение было изначально предназначено для этого [подлунного] мира, суть означенные формы; но здесь они могут существовать только в материях, посему и производятся данные материи.

В Деятельном разуме эти формы неделимы<sup>153</sup>, а в материи – делимы. И ничего странного нет в том, чтобы Деятельный разум был неделимым или чтобы в [его] самости [были] неделимые вещи, вместе с тем он бы даровал материи подобия <30> того, что имеется в его субстанции<sup>154</sup>, но

<sup>150</sup> *Тартйб* (تَرْتِيب).

<sup>151</sup> См.: [21, II 2].

<sup>152</sup> Начальная фраза не вполне понятна (وإنما احتذى في امر المادة الأولى); текст, видимо, дефектен.

<sup>153</sup> Не дифференцированы, не расположены порознь; араб.: *гайр мункасима* (غَيْر مُنْقَسِمَة).

<sup>154</sup> *Джау́хар* (جَوْهَر).





под «последней жизнью»<sup>162</sup>. И раз [приобретенный разум] уже не воздействует на что-либо внешнее по отношению к себе, но для него действовать – это приведение себя к бытию, так что его самость, [результат] действия и [процесс] действия<sup>163</sup> суть одно и то же.

Для своего бытия<sup>164</sup> сей разум отныне не требует тела, которое служило бы материей для него, и ни для чего-либо из своих деяний он не нуждается в помощи какой-нибудь психической силы, [находящейся] в теле, <32> или в использовании какого-нибудь телесного орудия<sup>165</sup> вообще. Ведь наименее совершенное [бытие] его (разума) самости состоит в том, что для своего наличия<sup>166</sup> в качестве сущего<sup>167</sup> требуется, чтобы тело служило ему материей, а он – формой в [органическом] теле или теле<sup>168</sup> вообще. Более совершенное – это тогда, когда для своего наличия ему не требуется служение тела в качестве материи для него, но в своих действиях или во многих из них он нуждается в использовании телесной силы (например, чувства или воображения<sup>169</sup>) и ее содействии. Высшее же совершенство своего бытия он достигает на упомянутой выше стадии.

### Перворазум

*Деятельный разум не перманентно действует,  
поэтому не является первоначалом всех сущих*

Что касается бытия Деятельного разума, то оно показано в трактате «О душе»<sup>170</sup>. Ясно, что этот разум не всегда функционирует, но в одно время действует, в другое – нет. Такое [прекращение работы] необходимо происходит или от вещи, которая действует, или же от вещи, на которую она действует соответственно разным соотношениям<sup>171</sup>, т.е. меняется от одной соотношенности к другой.

Если Деятельный разум не всегда пребывает в своем высшем совершенстве, то он не только меняется от одной соотношенности к другой, но также меняется по своей самости. Поскольку его высшее совершенство [заключено] в его субстанции, то должно быть, чтобы по самой своей

<sup>162</sup> Аль-Фараби обыгрывает однокоренные прилагательные *ākhira* («последняя, последующая») в обозначении потусторонней жизни и *akhīr* («последняя») в обозначении высшей / последней завершенности.

<sup>163</sup> *Zāt* (ذَات) , *fi'l* (فِعْل) и *an ya'f'al* (أَنْ يَفْعَل) соответственно.

<sup>164</sup> *Vudjūd* (وُجُود).

<sup>165</sup> *Āla jisimāniyya* (آلَة جِسْمَانِيَّة).

<sup>166</sup> Или: конституции, субсистенции; араб.: *kywām* (قِيَام).

<sup>167</sup> *Maudjūd* (مَوْجُود).

<sup>168</sup> *Badan* (بَدَن) или *djism* (جِسْم).

<sup>169</sup> *Al-Hiss* (الْحِسَّ) или *at-tahayyūl* (التَّحَيُّل).

<sup>170</sup> См.: [14, III 5].

<sup>171</sup> Ед. ч. *nisba* (نِسْبَة).



субстанции он одно время пребывает в потенции, а в другое время – в акте; и то, что в потенции присуще его [самости], [должно быть] материей для того, <33> что актуально присуще его [самости]. Однако мы полагали<sup>172</sup> его (Деятельный разум) отделенным от всякой материи, и раз он таков, то перманентно пребывает в своем высшем совершенстве, откуда с необходимостью следует, что он меняется [лишь] от одной соотнесенности к другой.

Итак, означенный недостаток<sup>173</sup> исходит не от самости сего разума, но от факта того, что он не всегда встречает вещь, на которую может воздействовать. И таковое бывает или потому, что к этому не предрасположена соответствующая материя и субстрат, на который он может действовать, или из-за внешнего препятствия, каковое потом снимается, или в силу обеих причин вместе. Отсюда явствует, что в нем нет достаточной [силы] выступать в качестве первопричины<sup>174</sup> для всех сущих: раз ему требуется представление готовой материи, на каковую он будет воздействовать, и отсутствие данного препятствия, то в его самости и субстанции нет достаточной [силы] для дарования [бытия]<sup>175</sup> всем вещам; т.е. в самой его субстанции есть некоторый изъян<sup>176</sup> в аспекте создания многих сущих<sup>177</sup>.

Но вещь, в чьей субстанции есть изъян, не имеет достаточной [силы]<sup>178</sup> для того, чтобы ее бытие исходило от нее самой, а не от другой вещи. Отсюда необходимо следует, что своим бытием [Деятельный разум] обязан другому началу и что имеется другая причина<sup>179</sup>, содействующая ему в даровании материи, на кою он воздействует.

*Движения небесных тел восходят к двигателю первого неба*

Ясно, что субстратами, на которые Деятельный разум воздействует, служат тела или силы в телах, которые (тела) суть возникающие – уничтожающиеся<sup>180</sup>. И в трактате <34> «О возникновении и уничтожении»<sup>181</sup>

<sup>172</sup> Мы принимаем данную в некоторых рукописях версию – *вада'на* (وضعنا), вместо фигурирующей в основном тексте *васафна* (وصفنا).

<sup>173</sup> Когда он в одно время действует, а в другое – нет.

<sup>174</sup> *Аль-мабда' аль-авваль* (المَبْدَأُ الْأَوَّل).

<sup>175</sup> *И'tā'* (إِغْطَاء).

<sup>176</sup> *Накс* (نَقْص).

<sup>177</sup> По-видимому, здесь имеется скрытая полемика с Александром Афродисийским, полагавшим Деятельный разум первопричиной мира.

<sup>178</sup> *Кифāйа* (كِفَايَة).

<sup>179</sup> *Сабаб* (سَبَب).

<sup>180</sup> *Мутакаввина фāсида* (مُتَكَوِّنَةٌ فَاسِدَةٌ); это тела подлунного мира – они возникают во времени, а потом исчезают.

<sup>181</sup> Араб. *аль-Каун ва-ль-фасād* (الكَوْنُ وَالْفَسَاد). См.: [22, II 10].



показано, что небесные тела суть первичные действующие причины<sup>182</sup> для означенных тел; такие<sup>183</sup>, значит, предоставляют Деятельному разуму материи и субстраты, на кои он воздействует.

Всякое же небесное тело движимо неким двигателем<sup>184</sup>, который совсем не является ни телом, ни [чем-то] в теле; и этот двигатель служит причиной бытия сего [небесного] тела – тем, благодаря чему оно субстанциализируется. Ступень этого двигателя в плане бытия (какое есть его субстанция), – это ступень бытия означенного тела: двигатель более совершенного из тел более совершенен по бытию. Совершеннейшим же по бытию является первое<sup>185</sup> небо<sup>186</sup>, а следовательно, совершеннейший по бытию – двигатель сего неба.

*Двигатель первого неба имеет двойственную природу,  
поэтому сам должен иметь начало*

Вместе с тем двигатель первого неба представляет собой начало, от которого [исходит] бытие двух различных вещей. Одна из них – это та, через которую первое небо субстанциализируется, а оно есть телесная субстанция или нечто телесное; другая – двигатель сферы неподвижных звезд<sup>187</sup>, а такая самость не есть ни тело, ни [нечто] в теле. И невозможно, чтобы [двигатель первого неба] произвел обе эти вещи в одном и том же аспекте или через что-то единое в своей самости, благодаря которому оно субстанциализируется<sup>188</sup>, но [производит их] через две природы, <35> одна из коих более совершенна, нежели другая: начало, через которое он дарует более совершенную вещь, каковая не есть ни тело, ни сила в теле<sup>189</sup>, более совершенно, чем то [начало], через которое он дарует телесную, менее совершенную вещь<sup>190</sup>. Значит, он субстанциализируется двумя природами, благодаря каковым он и существует; а посему за его бытием стоит некоторое начало, ибо делимое [нуждается] в некоторой причине, обуславливающей те [составляющие], благодаря коим оно субстанциализируется.

Отсюда следует, что двигатель первого неба не может служить первоначалом для всех сущих: сам он непременно имеет некоторое начало, и таковое более совершенно по бытию, нежели он.

<sup>182</sup> Читая *асбāб*, вместо фигурирующей в оригинале версии *аксām* (أقسام).

<sup>183</sup> Небесные тела.

<sup>184</sup> *Мухаррик* (مُحَرِّك).

<sup>185</sup> Крайнее.

<sup>186</sup> *Ас-самā' аль-ӯля* (السَّمَاءُ الْأُولَى).

<sup>187</sup> *Фаляк аль-кавакиб ас-сāбита* (فَلَكَ الْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ).

<sup>188</sup> Араб. текст фразы «через что-то...»: (وأمر واحد في ذاته ممّا به تجوهره).

<sup>189</sup> Двигатель сферы неподвижных звезд.

<sup>190</sup> Тело первого неба.



*Первоначало есть разум*

Поскольку двигатель первого неба не является материей и не [находится] в материи, отсюда необходимо следует, что по своей субстанции таковой представляет собой разум – он умопостигает и свою самость, и самость той вещи, которая выступает началом для его бытия. Ясно, что та из его двух природ, коей он умопостигает начало своего бытия, – это и есть наиболее совершенная из двух его природ, а та, [коей он умопостигает]<sup>191</sup> собственную [самость], – наименее совершенная. Для деления его самости на две природы он не нуждается в чем-то ином, нежели эти две [стороны умопостижения].

Что же касается начала, через которое субстанциализируется двигатель первого неба, то таковое необходимо является единым во всех аспектах. И никак невозможно, чтобы существовала иная вещь, которая превосходила бы его по совершенству, или чтобы у него имелось какое-то начало. Значит, оно есть начало всех начал, первое начало всех сущих.

Таково Начало, о Котором рассуждает Аристотель в <36> книге «Лямбда» трактата «Метафизика»<sup>192</sup>. Каждое из тех других [начал] также является разумом, но Сие есть перворазум, первосущее, первоединое и первоистинное<sup>193</sup>; и именно в соответствующем порядке [исхождения] от Него те становятся разумами. Но дальнейшее исследование этих тем выходит за намеченные нами рамки.

С миром!<sup>194</sup>

### Литература

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

2. Ефремова Н. Ноология восточных перипатетиков. В: Фролова Е. А. (ред.) *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. М.: Восточная литература; 1986. С. 146–173.

3. Liber Alfarabii de intellectu et intellecto. In: Gilson E. *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age; 1929. Vol. 4. P. 115–126.

4. [аль-Фараби]. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1970. С. 17–38.

<sup>191</sup> Текст оригинала дефектен.

<sup>192</sup> В девятой главе книги «Лямбда» (т.е. книга XII) говорится о перводвигателе Вселенной как о высшем уме. Но Аристотель не объявляет этот ум началом всех сущих.

<sup>193</sup> Аль-'акль аль-авваль (العقل الأوّل), аль-маўджуд аль-авваль (الموجود الأوّل), аль-вāхид аль-авваль (الواحد الأوّل), аль-хакк аль-авваль (الحق الأوّل).

<sup>194</sup> Ва-с-салām (وَالسَّلَام); в одной рукописи добавлено: (وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَ صَلَوَاتُهُ عَلَى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَآلِهِ).





5. аль-Фараби. Макāля фй ма'āни аль-'акль. В: Dieterici F. (ed.). *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill; 1890. P. 39–48.
6. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
7. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 63–367.
8. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
9. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхийят*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. (На араб. яз.)
10. 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.
11. аль-Фараби. Гражданская политика. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 45–168.
12. аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 169–274.
13. Аристотель. Политика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 4. М.: Наука; 1984. С. 375–644.
14. Аристотель. О душе. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 1. М.: Наука; 1976. С. 371–448.
15. Аристотель. Фй ан-нафс. В: Балдави А. (ред.). *Аристоталис, Фи ан-нафс*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1980. С. 3–88. (На араб. яз.)
16. Alexander of Aphrodisias. De intellectu. In: Todd R. B. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 1990. P. 45–58.
17. [Александр Афродисийский]. Макāлят аль-Искандар аль-Афрӯдйсй фй аль-'акль 'аля ра'и Аристӯтālйс. В: Бадави А. (ред.). *Шурӯх 'аля Аристӯ...* Бейрут: Дār аль-Машрик; 1971. С. 31–42. (На араб. яз.)
18. аль-Фараби. Существо вопросов. В: аль-Фараби. *Естественно-научные трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1987. С. 229–250.
19. аль-Кинди. О разуме. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 99–102.
20. Аристотель. Никомахова этика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 4. М.: Мысль; 1984. С. 53–293.
21. Аристотель. Вторая аналитика. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 255–346.
22. Аристотель. О возникновении и уничтожении. В: Аристотель. *Сочинения*. Т. 3. М.: Мысль; 1981. С. 379–440.

## References

1. al-Fārābī. The Perfect city. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 106–206. (In Russ.)



2. Efremova N. V. Noology of Eastern peripatetics. In: Frolova E. A. (ed.) *Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1986, pp. 146–173. (In Russ.)

3. Liber Alfarabii de intellectu et intellecto. In: Gilson E. *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age; 1929. Vol. 4. P. 115–126.

4. [al-Fārābī]. Discourse of the Second Teacher al-Farabi on the meanings of [the word] "intellect". In: al-Fārābī. *Philosophical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1970, pp. 17–38.

5. al-Fārābī. Maqāla fī mā'anī al-'aql. In: Dieterici F. (ed.). *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Leiden: Brill; 1890, pp. 39–48.

6. 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. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).

7. Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1976. Vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)

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

9. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhīyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic.)

10. 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.)

11. al-Fārābī. Civil politics. In: al-Fārābī. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)

12. al-Fārābī. Aphorisms of the statesman. In: al-Fārābī. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)

13. Aristotle. *Politics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Nauka; 1984. Vol. 4, pp. 375–644. (In Russ.)

14. Aristotle. *On the Soul*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 1, pp. 371–448. (In Russ.)

15. Aristotle. *Fi an-nafs*. In: Badawī A. (ed.). *Aristotalis, Fi an-nafs*. Kuwait: Wikalat al-matbu'at; 1980, pp. 3–88. (In Arabic.)

16. Alexander of Aphrodisias. *De intellectu*. In: Todd R. B. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 1990, pp. 45–58.

17. [Alexander of Aphrodisias]. Maqālat al-Iskandar al-Afrūdīsī fī al-'aql 'alā ra'ī Aristūtālīs. In: Badawī A. (ed.). *Shurūh 'alā Aristū...* Beirut: Dār al-Mashriq; 1971, pp. 31–42. (In Arabic.)

18. al-Fārābī. *Fontes Quaestionum*. In: al-Fārābī. *Naure science treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1987, pp. 229–250. (In Russ.)

19. al-Kindi. *On intellect*. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds.) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 99–102. (In Russ.)



20. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1984. Vol. 4, pp. 375–644. (In Russ.)

21. Aristotle. *Posterior Analytics*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1978. Vol. 2, pp. 255–346. (In Russ.)

22. Aristotle. *On Generation and Corruption*. In: Aristotle. *Collected works*. Moscow: Mysl; 1981. Vol. 3, pp. 379–440. (In Russ.)

### **Информация о переводчике**

**Тауфик Ибрагим**, доктор филологических 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».

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 4 ноября 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 19 ноября 2019 г.  
Принята к публикации: 25 ноября 2019 г.

### **Information about the translator**

**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 Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical «Minbar. Islamic Studies» (Russian Federation).

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: November 4, 2019  
Reviewed: November 19, 2019  
Accepted: November 25, 2019