

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 13+128:28(5)[091=03.811.411.21=161.1]«10»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>

Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души

Наталья Валерьевна Ефремова

Институт философии РАН, Москва, Россия,

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

Аннотация. В энциклопедическом труде крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) «Исцеление» (*аш-Шифа́*) учение Аристотеля (384 г. до н. э. – 322 г. до н. э.) о душе было существенно переработано, прежде всего в плане ориентации на строго аподиктическую эпистемологию, и особенно на монотеизацию / исламизацию этого учения. Следуя второй интенции, Ибн-Сина обогащает психологическую тематику совершенно новыми измерениями – космологическим, ангелологическим, профетологическим и эсхатологическим (точнее сотериологическим). В первой книге раздела «Психология» (*ан-Нафс*), преимущественно посвященной дефиниции души, традиционное в перипатетизме определение Ибн-Сина рассматривает с учетом тезиса о небесной душе. Отмечается оперативный, а не эссенциальный характер этого определения, а также дается его иная модификация. Анализируя три классических описания души – «потенция», «форма» и «энтелехия», философ обосновывает мысль об энтелехии как о наиболее адекватной характеристике.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; душа; Ибн-Сина; «Исцеление»; небесная душа; «О душе»; определение души; перипатетизм, мусульманский; потенция; психология; форма; энтелехия

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души. *Ориенталистика*. 2021;4(4):967–986. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>

On Avicennian reception of Aristotle's philosophical psychology: the definition of the soul

Natalia V. Efremova

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

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

Abstract. In the encyclopedic treatise, the *ash-Shifā'* ("The Healing"), the most prominent philosopher of classical Islam Ibn Sina (Avicenna) (980–1037) has substantially



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





revised the Aristotelian teaching about the soul. In the first instance, this revision is evident in terms of orientation to a strictly apodictic epistemology and to a synthesis of the Aristotelian teaching with Islamic monotheism. Following this second trend, Ibn Sina supplies the psychology with new dimensions – cosmological, angelological, prophetological and eschatological (more precisely, soteriological). The first book of the “Psychology” (*an-Nafs*) mainly deals with the notion of the soul. Ibn Sina comments on the traditional peripatetic definition of the soul with relation to the doctrine of the souls of the celestial spheres. In this context is highlighted the operational rather than the essential nature of this qualification and is also given its other modification. While analyzing the three classical characteristics of the soul (i.e. “potency”, “form” and “entelechy” – the realization of *potentia*), the philosopher justifies the “entelechy” as the most adequate term for it.

Keywords: Avicenna; Aristotle; soul; Ibn Sina, “The Healing”; celestial soul; “De Anima”; soul, definition; Islam, peripatetism; potency; psychology; form; entelechy

For citation: Efremova N. V. On Avicennian reception of Aristotle’s philosophical psychology: the definition of the soul. *Orientalistica*. 2021;4(4):967–986. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-967-986>.

Монументальная двадцатидвухтомная энциклопедия «Исцеление» примечательна в двух аспектах. Во-первых, здесь был осуществлен масштабный синтез языческого античного интеллектуализма с монотеистическим, иудейско-христианско-мусульманским ревелитивизмом. Во-вторых, в ней, притом впервые в истории перипатетической традиции, было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля. Работая над этой систематизацией, Ибн-Сина исходил прежде всего из науковедческих / эпистемологических установок, намеченных Аристотелем во «Второй аналитике», но которыми сам Стагирит не вполне руководствовался при разработке той или иной философской дисциплины, включая психологию и метафизику (подробнее см.: [1, § 1.2]).

Автор «Исцеления» отмечает, что труд составлен с определенной снисходительностью к «товарищам по цеху» – перипатетикам. С глубоким пиетизмом говоря о самом Аристотеле, он часто повторял, что в «Исцелении» стремился как мог следовать Первоучителю. При изложении учения перипатетиков он не только дополнял его и развивал дальше, но часто закрывал глаза на его слабые места, а если открыто и выражал несогласие с тем или иным положением, то только в отношении тех вещей, которые «совсем невозможно было терпеть» (см.: [1, с. 618]).

«Исцеление» состоит из четырех «частей» (ед. ч. *джумля*)¹, посвященных логике (девять разделов), физике (восемь разделов), математике

¹ При транскрипции арабских слов нами применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: буква *ع* (алиф максура) передается как *а/я*; буква *ة* (та марбута) – как *а/я* (вместе с предшествующей огласовкой фатха и если данное слово не есть мудаф) или как *т* (в остальных случаях).



(четыре раздела) и теологии / метафизике (один раздел). Психологическая проблематика разрабатывается как в посвященном ей шестом разделе физической части «Психология» (*ан-Нафс*) [2], которая в целом соответствует аристотелевской «О душе» (и частично малым естественно-научным трактатам – *Parva naturalia*), так и в части по теологии (*аль-'Иляхиййāt*) [3], которая соответствует аристотелевской «Метафизике».

Настоящая статья сосредоточена на авиценновском определении души, на основе которого философ разработал учение о ее космологическом, профетологическом и сотериологическом аспектах². Помимо самогō «Исцеления» (ок. 1020–1027), мы обращаемся здесь к авиценновским произведениям, написанным одновременно с ним или позднее; прежде всего к «Спасению» (*ан-Наджāt*; ок. 1027; сокращенной версии «Исцеления») [6] и к «Указаниям и напоминаниям» (*аль-'Ишārāt ва-т-танбūхāt*; ок. 1030–1034) [7], а также к атрибутируемому философу трактату «Состояния души» (*'Ахуāl ан-нафс*) [8].

1. О небесной душе

Исследование души в разделе «Психология» Ибн-Сина начинает с доказательства ее бытия и рассмотрения ее определения как души. Но если в аристотелевском трактате «О душе» психологическая проблематика ограничивается «душой» в обычном употреблении, так сказать, «земной», т. е. растительной, животной и собственно человеческой, то автор «Психологии», рассуждая об определении души как таковой, уже ориентируется на более широкое понимание души, когда в перипатетической традиции прочно утвердилось учение о «небесной» душе, а точнее о душах восьми или девяти (при полагании крайней, беззвездной сферы) небесных сфер.

Как известно, аристотелевский взгляд на характер движения небесных сфер весьма неоднозначен. Наделяя небесные тела «жизнью», Стагирит тем не менее не вполне четко говорит об их одушевленности. В этом отношении показательно, что некоторые исследователи ограничивают аристотелевскую психологию подлунными живыми существами, применяя к небесным реалиям описание «жизнь без души» (*living without a soul*) (см.: [9; 10]).

В смысле движения «по природе»³ можно понять следующее рассуждение Аристотеля в трактате «О небе»: «Тела делятся на простые и составленные из простых (под простыми я понимаю все тела, которые

² Отчасти эти аспекты будут затронуты в готовящейся к публикации нашей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины: душа как имматериальная субстанция»; об указанных аспектах см. также: [4, с. 344–350, 392–440; 5, с. 92–192].

³ Что такое «природа» тела, Аристотель объясняет на примере легких и тяжелых тел, когда они движутся в свои «естественные» места – одни стремятся вверх, а другие вниз [11, с. 253].



содержат в себе источник естественного движения, как то: огонь и землю, а также их разновидности и то, что им родственно)», на основе которого философ делает вывод, что «должно существовать некое простое тело, которому свойственно двигаться по кругу в соответствии с его собственной природой» [12, с. 267]. Симпликий (ум. 560), вслед за Александром Афродизийским (ум. III в.), считает, что под «им родственно» следует понимать воду, воздух, а также «пятое тело» (т. е. эфир), поэтому круговое движение небесных сфер, подобно прямолинейному движению подлунных элементов, происходит благодаря не душе, а природе [13, р. 48–49]. Схожим образом звучит заключение Аристотеля в рамках рассуждения о вечности небесного движения, по которому невероятно, чтобы Небо пребывало «под принуждающим воздействием души» [12, с. 307].

Вместе с тем в других контекстах автор «О небе» открыто высказывается о небесных телах как о живых и одушевленных существах. Таковы, в частности, его слова о том, что «Небо одушевлено и содержит в себе причину своего движения» [12, с. 309]. Как бы в подкрепление данного тезиса выступает высказывание Стагирита в «О душе» относительно возможной способности ощущения у нерожденных тел: «...невозможно, чтобы подвижное и рожденное тело имело душу и различающий ум, а способности ощущения не имело. (Впрочем, это также невозможно для нерожденного тела. Почему бы ему не иметь [способность ощущения]? Разве отсутствие этой способности было бы лучше для души или для тела?). Таким образом, каждое подвижное тело без ощущения не будет иметь души» [14, с. 446]⁴.

В перипатетической, как и в комментаторской традиции вообще, преобладающим стало мнение об одушевленности небесных сфер. Но в рамках такой трактовки образовались две тенденции, восходящие соответственно к упомянутым выше комментаторам Аристотеля – Александру Афродизийскому и Симпликию. В атрибутируемой первому работе «О принципах всего / универсума» (*Фй мабāди' аль-кулль*), которая сохранилась только в арабском переводе, Александр отождествляет душу и интеллект небесных тел с их природой как принципом их движения; и хотя комментатор отрицает наличие у этой души ощущения, он тем не менее закрепляет за ней волю (*'ирāда*) [15, с. 254–255]. Симпликий же различает в отношении небесных тел природу и душу, в противовес Александру уча об ощущении как об одной из способностей этой души [13, р. 48–49, 69–70, 93; 16, р. 80–82].

Судя по всему, тезис об одушевленности небесных тел получил общее признание среди перипатетиков классического ислама (притом как

⁴ См. также: «...до сих пор мы думали о звездах всего лишь как о телах... совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как [существа], причастные жизни и деятельности» [12, с. 326]; «...деятельность [блуждающих] звезд (т. е. планет. – Н. Е.) надо считать точно такой же, как деятельность животных и растений» [12, с. 327].



христианских, так и мусульманских). Виднейшим представителем линии Александра был Ибн-Рушд (Аверроэс, ум. 1198). Аль-Фараби (ум. 950), который, хотя и учил об одушевленности небесных сфер, но считал, что они «не наделены ни чувственным восприятием, ни воображением, их души только умопостигают» [17, с. 52]. Правда, об этой разумной «душе» философ говорит в трактате «Гражданская политика», тогда как в своем основном сочинении «Совершенный град» он упоминает о «разумах» небесных сфер, но не об их «душах».

Собственно о бытии небесной души автор «Исцеления» рассуждает не в разделе «Психология», а в «Метафизике», излагая свою космогоническую схему⁵. Как и Аристотель, Ибн-Сина возводит движение той или иной небесной сферы к внешнему, трансцендентному принципу – отрешенному от материи «неподвижному двигателю», за которым у Ибн-Сины (как и вообще в восточном перипатетизме) закрепилось обозначение «разум / интеллект» (*'ақль*). Помимо этого, внешнего, двигателя Ибн-Сина также говорит об имманентном данной сфере двигателе – душе (*нафс*). Авиценновское доказательство бытия этой души⁶ примечательно тем, что если у Аристотеля круговой характер движения свидетельствует о нем как о произведенном по природе, то для автора «Исцеления» он, напротив, свидетельствует о неестественности такого движения.

В отличие от Симпликия Ибн-Сина не признает за небесной душой низших способностей, включая ощущение. Вместе с тем он учит, что эта душа, подобно человеческой, обладает и имагинативной способностью, и эстимативной⁷. Таковая способна на определенное умопостижение, смешанное с материей, и вообще ее эстимации (ед. ч. *вахм*) или подобия их – истинны (*сăдықа*), а ее имагинации (ед. ч. *тахаййуль*) или подобия их – реальны (*хақықыйға*), как у нашего практического (*'амалй*) разума [3, с. 386; 4, с. 395].

Скорее всего, такое наделение небесной души воображением (и эстимацией) – авиценновское нововведение⁸. Сам философ обосновывает эту способность, обращаясь к характеру кругового движения [3, с. 384–386; 4,

⁵ Об этой эманационистской схеме, впервые выдвинутой аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синою, см.: [18, с. 81].

⁶ О доказательстве бытия небесной души речь пойдет в нашей следующей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

⁷ Имагинация, или воображение (*тахаййуль*), – последующая за внутренним ощущением сила, способная к произвольному сочетанию-разъединению образов, имеющих в представляющей (или репрезентативной; *хайăллийға*, *мусăвирға*) силе. За ней, но до разума (*'ақль*), располагается эстимация (*вахм*) – сила, постигающая нематериальные «понятия» (ед. ч. *ма'на*; лат. *intentio*), которые наличествуют в чувственно воспринимаемых образах предметов: например, овца, которая воспринимает «вражду» конкретного волка.

⁸ Эту новацию не приняли Ибн-Рушд [19, с. 484–488; 20, с. 423–430] и Фома Аквинский (см.: [16, р. 88]); Кеплер же стал ее сторонником (см.: [16, р. 92]).



с. 393–395]. Вместе с тем фундаментальное значение данная идея имеет именно для авиценновской профетологии. Ведь предиктивная способность пророков основана на соединении с небесными душами (которые отождествлялись с ангелами на языке религии) – от них-то они и черпают сведения о будущих событиях, ибо этим душам ведомы все происходящие в подлунном мире события, прошлые и будущие⁹.

В «Исцелении», как и в его сокращенном варианте – «Спасении», Ибн-Сина еще придерживался мнения, что небесная душа запечатлена (*мунтаби'а*) в теле соответствующей сферы¹⁰, – мнения, которое, по свидетельству ат-Туси (ум. 1274), доминировало среди перипатетиков ислама [21, т. 2, с. 748]. Иной взгляд на статус души по отношению к небесной сфере философ выдвинет в «Указаниях и напоминаниях».

В Дополнении к главе «О душе земной и небесной» (а потом и еще в трех местах) философ, говоря о соотношении чувственного и разумного в волевом движении по отношению к небесной сфере, интригующе отмечает, что здесь кроется некая тайна (*сирр*) [7, с. 258; 22, с. 324]. По ат-Туси, эта тайна, которую Ибн-Сина раскрывает лишь в десятой главе, связана со следующим. Из традиционного учения перипатетиков следует, что непосредственным (*мубāшир*) [принципом] движения сферы служит телесная душа, которая запечатлена (*мунтаби'а*) в ее материи (*мāдда*), тогда как отрешенная (*муджаррад*) от материи субстанция, каковой завершается ее душа, – это разум, который непосредственно не связан с движением. Автор же «Указаний и напоминаний» наделяет непосредственный принцип движения интеллектуальной волей (*'ирāда 'ақлиййа*), но, поскольку сие диссонирует с распространенным у перипатетиков учением, философ не стал об этом говорить открыто, а лишь намекнул на некую «тайну» [21, т. 1, с. 524–525].

Как сказано в означенной (десятой) главе, «у [небесных тел] имеется, помимо отделенных (*муфāриқа*) интеллектов, служащих словно принципами / началами (ед. ч. *мабда'*) для них, также и разумные (*нāтықа*) души, которые не запечатлены (*мунтаби'а*) в материях этих, но связаны с ними наподобие связи наших душ с нашими телами» [23, § 10.9, с. 656]]. По толкованию ат-Туси, это означает, что у каждой сферы есть единая им-материальная (*муджаррада*) душа, от которой к материи данной сферы эмануруется конституирующая ее телесная форма; данная душа постигает интеллигибелии (универсалии) своей самостью, а партикулярии – через тело сферы; тело же она движет через ту запечатленную в нем форму [21, т. 1, с. 524–526, 533].

⁹ Об авиценновской профетологии см.: [18, с. 93–94].

¹⁰ Душа сферы «телесна, претерпевает превращения и изменения, не отрешена от материи. Ее отношение к сфере подобно отношению имеющейся у нас животной души к нам самим» [4, с. 394–395] (см. также: [6, с. 625]).



В аспекте исламизации аристотелизма заслуживает внимания тот факт, что исследование небесной души в разделе о метафизике из энциклопедии «Исцеление» предваряется замечанием, по которому данное исследование призвано показать, что ближайшей причиной движения небесной сферы служит душа (а не разум) и что «небо есть послушное Богу живое существо (*хайавān муṭы́*)» [3, с. 381; 4, с. 392]. Здесь, надо полагать, содержится аллюзия на коранические стихи, в которых говорится о поклонении (гл. *саджада*) звезд Богу (55:6) и о послушании (*мā'ū'ūn*) Ему небес и земли (41:9–10).

2. Об определении души¹¹

С этого вопроса Ибн-Сина начинает рассуждение о психологической проблематике. В гл. I.1, отчасти перекликающейся с гл. II.1–2 «О душе» Аристотеля, дается определение души и рассматриваются смежные с ним аспекты, связанные с ее характеристикой как энтелехии, формы, потенции и т.д. Критике же воззрений древних мыслителей¹² на душу философ посвящает последующую главу, соответствующую гл. I.2–5 аристотелевского трактата. Лаконичность изложения этих воззрений, как и сам факт отнесения их на второй план, отражает в целом характерную для автора «Исцеления» ориентацию на собственно аподиктическую методологию и на минимизацию роли близких к диалектическим процедур (см.: [1, с. 620]).

Означенные воззрения Ибн-Сина группирует фактически согласно пяти категориям.

(1) К первой относятся те, кто полагает душу самодвижущимся принципом движения (*харака*), считая ее нетелесной субстанцией [Ксенократ] либо телесной – совокупностью атомов [Левкипп и Демокрит] или огнем [Демокрит].

(2) Другие утверждают душу принципом постижения (*'идрāk*), который представлялся ими либо одним из четырех элементов – огня, воздуха [Диоген], воды [Гиппон] и земли; либо парообразным (*бухāрū*) телом, испарением [Гераклит?]; либо числом [Платон]; либо сочетанием означенных четырех элементов, а также любви и вражды, как об этом учит Эмпедокл.

¹¹ В рамках теории определения (*та'рīф*) Ибн-Сина, как и другие мусульманские перипатетики, различают два типа определения, ориентированные на раскрытие сущности объекта / определяемого: дефиницию (*хадд*) и дескрипцию (*расм*). Первое выражает саму сущность вещи, конструируясь через род и видовое отличие / дифференцию («Человек есть разумное животное»), тогда как второе призвано лишь выделять сущность объекта сравнительно с другими сущностями, конструируясь через род и акцидентальный признак («человек – это обладающее чувством юмора животное»).

¹² Преимущественно античных / греческих, притом, как правило, анонимно. Ниже в квадратных скобках указываются соответствующие имена античных мыслителей, как они обычно идентифицируются у Аристотеля.



(3) Для некоторых душа есть число, служащее принципом и движением, и постижения [Ксенократ].

(4) Утверждающие душу в качестве принципа жизни (*хайāt*) отождествляли ее либо с врожденным теплом (*харāра гарīзийя*); либо с холодом (*бурӯда*)¹³; либо с кровью (*дамм*) [Критий]; либо с гармонией (*та'лиф, нисба*) элементов – видимо здесь подразумеваются некоторые пифагорейцы; либо со смесью (*мизāдж*).

(5) Были и такие, кто полагал, что душа есть Бог и что Он присутствует во всем: в одних вещах выступает как природа (*таб*), в других – как душа (*нафс*), в третьих – как разум (*ақль*) [2, с. 14–16; 4, с. 394–395].

В такой формулировке последнее мнение не представлено у Аристотеля¹⁴. Стагирит не упоминает и концепцию о тождестве души и [телесной] смеси (*мизāдж*)¹⁵: «смесь», о которой говорится у него в данном контексте [14, с. 385], надо полагать, относится к упомянутому выше мнению Эмпедокла о душе как гармонии.

Что касается определения души, то при его рассмотрении, как было отмечено, Ибн-Сина (в отличие от Аристотеля) включает и небесную душу. Кроме того, автор «Психологии» отмечает, что традиционное аристотелевское определение не является сущностным определением¹⁶ и фактически не распространяется на небесную душу.

Трактовка Аристотелем души исходит из характерного для него принципа гилеморфизма, которому подчиняются все природные тела: «...Душа необходимо есть сущность¹⁷ в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [14, с. 394]. Душа и тело суть нечто единое, наподобие воска и отпечатка на нем [14, с. 395]. Согласно утвердившемуся впоследствии в перипатетической традиции собственно определению души, она есть «первая энтелехия¹⁸ естественного тела, обладающего органами» [14, с. 395].

¹³ Эти оба мнения анонимны не только у Ибн-Сины, но и у Аристотеля.

¹⁴ У него сказано: «Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов» [13, 1.5, с. 391].

¹⁵ Подробнее о смеси будет сказано в нашей следующей статье: «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

¹⁶ Помимо указанного Ибн-Синою аспекта (это определение не эссенциально, а релевантно) аристотелевская дефиниция не строгая также и с точки зрения аристотелевского требования к дефиниции как выражающей сущность, которая и заключается в роде данной вещи (см.: [24, с. 192]). Видимо, на втором аспекте Ибн-Сина не акцентирует внимание из пиетизма перед авторитетом Аристотеля.

¹⁷ Греч. οὐσία; лат. substantia; араб. *джаухар*.

¹⁸ Греч. *εντελέχεια ἡ πρώτη*; это первая ступень актуализации данного рода существ в аспекте его субстанциальных характеристик как рода. За первой энтелехией (например, «разумность» в отношении людей) следуют вторые и далее энтелехии (например, «ученость» в отношении просто «человека»). Подробнее об этом см. ниже, в рубрике «Потенция, форма или энтелехия».



Для автора «Психологии» определение души как энтелехии / завершенности (*камаль*) не является строгим определением, не выражает сущности души как таковой. Ведь от бытия первой завершенностью еще не ясно, является ли душа субстанцией или акциденцией. Более того, в качестве завершенности наименование «душа» приложимо к ней не эссенциально, не «в аспекте ее субстанции (*джаухар*)», а оперативно и релевантно – «поскольку она управляет телами и соотносится с ними». Именно поэтому тело и включается в определение души¹⁹, наподобие того, как, например, строение включается в определение строителя, хотя оно и не берется при определении последнего как человека. В таком ее аспекте, т.е. в плане ее связи с материей и движением, изучение души входит в науку физики; но для раскрытия сущности души «скорее потребуются исследование иного рода» [2, с. 9–10; 4, с. 315]. По всей видимости, эту сущность Ибн-Сина усматривает в ее когнитивной способности соединения с интеллектами-душами небесных сфер и особенно с Деятельным разумом²⁰, а также в ее нетленности и посмертной судьбе²¹.

Как отмечает Ибн-Сина, против указанного определения выдвигают возражение, суть которого состоит в том, что оно не охватывает небесную душу. Во-первых, ее действие совершается не посредством органов, а во-вторых, даже если не упоминать об органах, ограничиваясь лишь упоминанием о жизни, то присущая небесной душе жизнь не нуждается ни в питании и росте, ни даже в ощущении – признаках, по которым, собственно, и определяется жизнь. А если под жизнью понимать имеющиеся у небесной души такие свойства, как постижение (*'идрāk*), умственные представления (*тасаввур 'ақлӣ*) или волевое движение, то все равно это понятие жизни нельзя распространить на растения.

Отвечая на данное возражение, Ибн-Сина указывает на наличие двух мнений относительно характера небесного движения. Согласно одному из них, каждая планета объединяется вместе с несколькими сферами, управляемыми ее движением, в некую телесную совокупность, напоминающую единое животное; тогда действие каждой из сфер будет совершаться посредством нескольких частей, обладающих движением, так что они будут играть роль словно органов. Странники другого мнения полагают, что каждая сфера имеет свою собственную жизнь, тем более что девятое тело (беззвездного неба) скорее представляется как актуально единое, не имея какой-либо множественности [2, с. 11–12; 4, с. 316–317].

Вместе с тем, по признанию самого Ибн-Сины, сказанное сторонниками первого мнения «справедливо не по отношению ко всем сферам»

¹⁹ Как завершенности тела.

²⁰ Араб. *аль-'ақль аль-фа'āl*; по Ибн-Сине, это разум, управляющий подлунным миром.

²¹ В «Состояниях души» [8, с. 53] говорится о присущей душе субстанции (*джаухар*) – той, благодаря которой она отрешена (гл. *фāрақа*) [от материи].



[4, с. 317], т. е., надо полагать, учение, которое разделяли многие перипатетики вслед за Птолемеем, не применимо к крайнему (от Земли) небу – беззвездному / атласному. В рамках же второй трактовки «душа» лишь омонимически прилагается и к небесным сферам, и к растительным душам. Более того, указанное определение относится исключительно к душе, присущей составным вещам. Даже если допустить натяжку и прилагать понятие «душа» к животным и небесным телам, то и в таком случае оно не станет всеобщим, не будет охватывать растения [4, с. 317–318]. Автор «Психологии» не раскрывает последнее положение; но, как отмечает редактор кумского издания (Х. Амули), на полях одной из рукописей имеются глоссы: общим для животной души и небесной является факт действия согласно некоему преднамерению / стремлению [на основе определенного представления / *тахаййуль*] (*қасд*), а у растений таковой отсутствует [25, с. 23; см. также: 8, с. 49].

Ибн-Сина указывает на проблематичность и самого объединения [земных] животных и небес. Ведь при строгом подходе на них не распространяется ни понятие «жизнь», ни понятие «разум». Действительно, у земных существ разум прилагается в отношении души, которой свойственны два материальных (*хайуляни*) разума – [собственно материальный и предрасположенный, умеющий]²², тогда как небесной душе свойствен лишь разум актуальный, а таковой не может служить конститuentом для души, входящей в определение разумного (*наттық*) [4, с. 318]. По всей видимости, философ здесь подразумевает следующее. Выступая в качестве части определения «разумного» в высказывании: «Разумное – это душа, обладающая разумом», душа не конституируется актуальным разумом, а только тем общим, что имеется между этим разумом и потенциальным разумом: в противном случае о человеке, находящемся на ступени материального разума, нельзя говорить как о разумном.

То же самое замечание, говорит далее Ибн-Сина, относится и к ощущению. Ибо ощущение у земных существ прилагается к потенции, посредством которой они постигают чувственные предметы, обретая их образы (ед. ч. *мисаль*) и претерпевая действия с их стороны; и это также, видимо, неверно в отношении к ощущению у небесных тел. Кроме того, если и объявить душу первой энтелехией волиительно движущегося и постигающего тела, таким образом охватывая животную и небесную души, то все равно растения выпадут из этой совокупности [4, с. 318].

²² Материальный разум – это первая ступень становления разумной способности (интеллекции), представляющая чистую предрасположенность (наподобие способности младенца к письму). За ним следует разум, который уже владеет интеллекцией и подразделяется на два – предрасположенный (*би-ль-маляка*; наподобие способности к письму у юноши, только научившегося владению письмом и алфавитом) и актуальный (*би-ль-фи'ль*; наподобие умения искусного писца, который даже если не пишет, но всегда может продемонстрировать свое умение) (см.: [4, с. 379–381]).



Как видим, Ибн-Сина скорее склоняется к означенному возражению против распространения традиционного определения на надлунную область. Отчасти можно здесь согласиться с замечанием Т. Альпины о том, что автор «Психологии» не стремится выдвинуть собственную дефиницию души [26, р. 114]. Вместе с тем данная философем характеристика души как «принципа (*мабда'*) для производства действий, которые не являются единообразными (*'аля ватйра вахида*) и лишенными воли (*'адй-мат аль-'урада*)» [2, с. 5; 4, с. 309], могла бы претендовать на роль определения, охватывающего и земную душу, и небесную. В этой характеристике очевидно подразумевается логико-дедуктивная схема классификации души соответственно указанным двум критериям: (1) единообразное и невольтельное; (2) единообразное и вольтельное; (3) разнообразное и вольтельное; (4) разнообразное и невольтельное. Принципом первого разряда движения выступает «минеральная форма», именуемая обычно «природой»; остальные соответствуют трем разрядам души – небесной (душе той или иной небесной сферы), животной (включая человеческую) и растительной. Но Ибн-Сина, ориентирующийся в «Исцелении» на следование перипатетической традиции, формально не представляет указанную квалификацию в качестве альтернативы традиционной аристотелевской дефиниции.

3. Потенция, форма, энтелехия

Раскрывая сущность души (в гл. II.1 «О душе»), Аристотель характеризует ее и как форму, и как энтелехию / завершенность. Ибн-Сина же выделяет еще одну характеристику, притом в качестве первой – потенцию (силу, способность; араб. *кувва*), и показывает, что душа скорее представляет собой энтелехию, нежели форму.

Согласно автору «Психологии», эти три указанных обозначения прилагаются к душе в разных аспектах. Она называется «потенцией» и постольку, поскольку она является принципом действия – [движения], и постольку, поскольку служит принципом претерпевания – [постижения], т. е. в том аспекте, в каковом она воспринимает чувственные и умственные формы.

Душа выступает формой (*сура*) относительно материи (*мадда*), которую она принимает в качестве вместилища, вместе с ней образуя растительную или животную субстанции.

Она служит энтелехией в аспекте родо-видовой реализации. Ибо именно через нее природа рода завершается, становясь тем или иным конкретным видом; а сам вид реализуется как собственно вид [2, с. 6–7; 4, с. 311].

Аристотель не останавливается на раскрытии соотношения «формы» и «энтелехии» как обозначений души. Лишь косвенно он затрагивает эту тему, ставя вопрос о возможной отрешенности души: «...не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна» [14, с. 396]. По замечанию Т. Трэйси [27, р. 97], несмотря на



свою стойкую позицию, согласно которой «душа неотделима от тела» так же, как раскалывание для топора или видение – для глаза [14, с. 396], Стагирит здесь допускает мысль, что присутствие души в теле может быть непостоянным, наподобие непостоянного присутствия корабельника на борту корабля.

На означенный вопрос, оставленный Аристотелем без ответа, его античные последователи и комментаторы давали разные ответы. Так, Александр Афродизийский вообще отрицал корректность уподобления соотношения души-тела соотношению корабельника-корабля. Ему был чужд такой «субстанциальный дуализм»: корабль продолжает свое существование даже после того, как корабельник его покидает, в то время как без души живое тело перестает быть живым; и его можно назвать органическим телом лишь омонимически. Как пишет комментатор, аналогию с корабельником можно понимать двояко: (1) корабельник – олицетворение искусства кораблевождения; тогда таковой служит [частью] формы корабля, [каковая неотделима от него]; (2) корабельник – конкретный индивид, владеющий данным искусством; но в таком качестве он не является ни формой для корабля, ни его энтелехией [28, р. 42, 47–48].

Противоположные подходы к сравнению души с корабельником, как и следовало ожидать, развивали комментаторы платоновской ориентации – Фемистий (ум. 387), Симпликий, Филопон (ум. 570) и др. По Фемистию, душа как форма тела неотделима от него, в отличие от [рациональной ее части], интеллекта, который может быть отрешенным, наподобие корабельника, служащего для корабля в качестве энтелехии, но отделимой от него [29, р. 68].

Близкую трактовку мы находим у Филопона. В своей отрешенности рациональная часть души схожа с корабельником, который представляет собой энтелехию по отношению к форме корабля. В действительности и отдаленная часть души, и неотдаленная суть энтелехии: вторая служит таковой по своей субстанции, тогда как первая – по своей деятельности [30, р. 6, 25].

Подобно Филопону, различая два разряда энтелехии, Симпликий полагает, что душа относится к телу так же, как корабельник к кораблю: она имеет отдельную от него сущность и (вразрез с учением Аристотеля) является самодвижущейся. Если в качестве первой энтелехии душа выступает формальной причиной, и в этом аспекте имманентна телу, «заключена» в нем, то в качестве второй она проявляет себя как действующая причина, «двигатель», будучи таким образом трансцендентной телу, отделенной от него [31, р. 17–18]. В собственном смысле, по трактовке комментатора, формой для тела служит природа, а не сама душа; последняя выступает причиной именно его жизни, делая его живым орудием (подробнее см.: [32]). Заметим, что само положение об орудийности тела – вполне аристотелевское; но в означенной интерпретации оно служит посылкой для утверждения об отрешенности души, в корне



отличающейся от аристотелевской, гилеморфической, трактовки соотношения души и тела.

Развивая эту неоплатоновскую интенцию, Ибн-Сина выдвигает более широкую трактовку «энтелехии», при которой энтелехиальная (*тамāmийя*, *камāлийя*) причина охватывает как конечную / целевую (*гā'ийя*) причину²³, так и формальную (*сӯрийя*) и действующую (*фā'уля*, *фā'илийя*) – трактовку, обстоятельно изложенную в метафизическом разделе «Исцеления» [3, гл. VI. 5] (см. также: [33, гл. I.6]).

Как показывает философ в разделе по психологии, обозначение души как «энтелехия» более адекватно, нежели «форма» и «потенция»; к тому же это обозначение шире и того и другого²⁴. Наименование «энтелехия» шире «формы»²⁵, ибо всякая форма является энтелехией, но не наоборот. Например, царь будет энтелехией для града, а кормчий – для судна; однако и тот и другой не суть формы для града и судна²⁶. Отрешенная (*муфāриқ*) по своей самости энтелехия фактически не есть форма для материи или в материи. Таковую можно назвать формой только в случае, если условиться считать завершенность вида его формой. Ведь одна и та же вещь по отношению к материи называется формой, в отношении к совокупности формы и материи – конечной целью (*гāйя*) и завершенностью (*камāль*), а по отношению к движению – действующим / производящим (*фā'илū*) принципом и двигательной силой²⁷.

Наименование «энтелехия» является и более адекватным, в большей степени указывающим²⁸ на понятие души. Если форма соотносится с чем-то далеким от самости субстанции (т. е. с видом), которая образуется благодаря ей, с чем-то, через посредство которого полученная субстанция есть такова, какова она потенциально есть, с чем-то, к которому не могут быть возведены действия; словом, с материей, ибо форма является формой именно в плане наличия у нее материи, то энтелехия требует соотнесенности с чем-то, которое уже завершено (*тāмм*) и от

²³ Как синонимы Ибн-Сина порой употребляет эти два термина – конечная / целевая и энтелехиальная причины.

²⁴ «Более адекватно» (букв. «более полно») – араб. *'атамм*; «шире» – *'а'амм*; оба термина выделены согласно версии трактата «Состояния души» [8, с. 51].

²⁵ Здесь «форма» понимается как нечто не отрешенное от материи, запечатленное (*мунтаби'*) в ней.

²⁶ Как говорится в «Состояниях души», корабль без корабельника или город без царя – все равно что рука человека или его голова вне тела; их можно назвать рукой или головой лишь омонимически, подобно тому как мертвеца можно назвать человеком лишь омонимически [8, с. 52].

²⁷ Версия «Состояний души»: душа выступает потенцией по отношению к своему действию; формой – по отношению к смешанной [с ней] (*мумтазиджа*) материи, если речь идет о запечатленной (*мунтаби'а*) в материи душе; энтелехией – по отношению к животному или человеческому виду (*наў'*) [8, с. 51].

²⁸ Араб. *'адалль* – согласно версии «Психологии» [2, с. 7].



которого исходят действия, так как энтелехия есть энтелехия в плане ее связи с видом²⁹.

Обозначение души как «энтелехия» более подходящее (*аўля*) и сравнительно с потенцией. [Оно шире], ибо «потенция» прилагается к душе и как к действующему принципу – началу движения, и как к претерпевающему – началу постижения. И ни один из указанных двух аспектов не приличествует ей более другого; посему при именовании ее «потенцией» и подразумевании под этим обоих аспектов данное обозначение будет только омонимическим. А если ограничиваются одним аспектом, то это было бы неоправданным предпочтением одного – другому; более того, такое наименование не выражало бы самость души как души вообще, но лишь в определенном аспекте! Энтелехия же охватывает оба указанных аспекта потенции [2, с. 7–8; 4, с. 312–313]³⁰.

Касательно самого понятия «энтелехия» следует отметить, что данное в аристотелевском трактате «О душе» выделение первой и [второй] энтелехий весьма нечетко³¹. У Ибн-Сины же мы находим не только строгое определение, но и различие также «третьих» и [последующих] энтелехий.

Согласно авиценновской «Психологии», первая (*авваль*) энтелехия – это такая энтелехия, благодаря которой вид становится актуальным видом, подобно конфигурации (*шакль*)³² меча по отношению к нему. Вторая (*сānī*) же энтелехия следует за реализацией вещи в качестве вида, выражая соответствующие действия или претерпевания: для меча, например, – резание. Как разъясняет философ, «вторыми» энтелехиями называются потому, что для актуализации вида (в частности, для актуализации «человека» как вида в рамках рода «животное») нет нужды в актуальной реализации у него подобных вещей (например, умопостижения); но когда у него актуально появляется принцип этих вещей (разумность как видовое отличие), такие завершенности у него возникают потенциально, прежде находясь в далекой потенции (как потенции данного рода), чье становление ближней, подлинной потенцией требует предварительного наличия чего-то (свойственной человеку разумности) [2, с. 10; 4, с. 316].

²⁹ В «Состояниях души» сказано: обозначение «энтелехия» полнее, потому что берется по отношению к понятию, которое ближе к природе (*табй'а*) вещи – виду, а не к более далекой вещи – материи; ведь, [например], в этом отношении материя природы человека [как вида] первее (*аўля*) материи человека, ибо материя человека есть человек именно потенциально и служит частью природы человека, а человек есть человек уже актуально; так что в плане указания [на обозначаемое] соотносительность с человеком полнее, нежели соотносительность с материей человека [8, с. 51].

³⁰ В «Состояниях души» добавлено: тот же факт, что по своему понятию «энтелехия» полнее «потенции», не вызывает сомнений [8, с. 52].

³¹ У Стагирита лишь сказано: «Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания» [13, с. 394].

³² Речь идет, надо полагать, о конфигурации, благодаря которой меч способен колоть / резать.



Об энтелехии более высокого порядка автор «Исцеления» упоминает в разделе по метафизике, где он обсуждает вопрос о теодицее, доказывая, что в мире преобладает благо, хотя там и много зла. Как здесь говорится, то зло, которое преобладает (*'аксарй*) в подлунном мире, представляет собой разряд зла, трактуемого в смысле отсутствия третьих (*с̄āлиц̄а*) энтелехий – таких, как знание геометрии, превосходная красота [3, с. 422; 4, с. 420]. По аналогии можно было бы говорить и о четвертых, пятых и т. д. энтелехиях. Но в авиценнизирующей философии ислама все энтелехии, последующие за первой, обычно обозначаются как «вторые», т.е. вторичные.

Ибн-Сина конкретизирует традиционное аристотелевское определение души как первой энтелехии органического тела, прилагая его ко всем трем разновидностям [земной] души – растительной / вегетативной (*наб̄атий̄а*), животной (*хайв̄аний̄а*) и человеческой (*'инс̄аний̄а*). Растительная душа – это первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается. Животная душа – первая энтелехия естественного органического тела в том аспекте, в котором воспринимает единичные вещи (*джуз'ий̄āt*) и совершает волевые движения. Человеческая душа есть первая энтелехия естественного органического тела в той мере, в которой ему атрибутируется совершение действий, исходящих из осмысленного выбора (*ихтий̄ār фи-крй*) и умозрения (*истинб̄āt би-р-ра'й̄*), и в какой оно постигает универсалии (*аль-'умūr аль-куллий̄а*) [2, с. 32; 4, с. 326].

В авиценновской «Психологии» обсуждается и вопрос, оставленный Аристотелем без внимания, – о характере указанной классификации души в плане родо-видовой иерархии. Представляя перечень психических сил (гл. I.5), Ибн-Сина скорее описывает «душу» в качестве общего понятия, нежели рода, ибо приводимую им классификацию он характеризует как «[установление] разрядов» (*таснй̄ф*; единица деления – *сынф*), т.е. такое деление, которое ориентируется не на субстанциональные / сущностные признаки (как то имеет место при родо-видовом делении), а на акцидентальные. О такой классификации фактически речь идет и в «Спасении»: «Душа, как единый род (*ка-джинс в̄āхид*), делится согласно определенному делению на три части» [6, с. 319]. Правда, здесь душа обозначена как род; однако, заметим, вопрос остается открытым – употребляется ли здесь слово «род» в строгом техническом смысле.

Комментируя означенную классификацию, Ибн-Сина указывает, что предпочтительнее было бы сделать каждый разряд аспектом (*шарт*), входящим в определение (*расм*)³³ последующего, [т.е. включить растение в определение животного, животное – в определение человеческого], раз речь идет об определении собственно души, а не психической силы, имеющейся у этой души в аспекте соответствующего действия – ведь

³³ О двух типах определения см. выше, сн. 11.



энтелехия берется в определении (*хадд*) самой души, а не в определении ее силы. Сверх того, еще более адекватным, говорит далее философ, было бы «сделать растительную душу родом для животной, а животную – для человеческой»³⁴, в определении (*хадд*) более частного беря более общее» [2, с. 32; см.: 34, с. 409–410].

* * *

Помимо указанных выше аспектов, касающихся сущности души, в первой книге «Психологии» освещаются также вопросы о соотношении души и жизни, о душе человека как о его эго, о субстанциональности души вообще и о соотношении души и смеси (*мизāдж*). Касательно первого вопроса Ибн-Сина замечает, что если брать «жизнь» в ее понимании широкой публикой, то ее нельзя отождествлять с душой; но такое отождествление возможно, если рассматривать ее в качестве первой энтелехии [подробнее см.: 2, с. 11–12; 4, с. 317–319]. Оставшиеся три вопроса будут предметом рассмотрения в нашей статье «Модификация аристотелевского гилеморфизма в психологии Ибн-Сины».

Литература

1. Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.
2. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': ат-Ṭабī'ийāt*. Т. 6: *ан-Нафс*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китāб; 1975. 261 с. (На араб. яз.)
3. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-'Иляхиййāt*. Каир: Визāрат ас-Сақāфа ва-ль-'иршād аль-қаумй; 1960. 455 с. (На араб. яз.)
4. Ибн-Сина. Исцеление: [фрагменты]. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.). *Мусульманская философия: Антология (фальсафа)*. Казань: ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
5. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
6. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt* [«Спасение»]. Ред. М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Дā-нишгāх Тихрāн; 1978. 783 с. (На араб. яз.)
7. Ибн-Сина. *Аль-'Ишāрат ва-т-танбūхāt*. Ред. М. Аз-Зāри'й. Кум: Бустāн-и китāб; 2013. (На араб. яз.). 448 с.
8. Ибн-Сина. 'Ахуāль ан-нафс. В: аш-Шайх ар-ра'йс Ибн-Сйнā. *Ахуāль ан-нафс...* Ред. А. Ф. Аль-'Ахуāни. Paris: Byblion; 2007. С. 45–142. (На араб. яз.)
9. Cohoe C. Living without a soul: why God and the heavenly movers fall outside of Aristotle's psychology. *Phronesis*. 2020;65 (3):281–323.
10. Macfarlane P., Polansky R. God, the divine, and воϋс in relation to the *De Anima*. In: Gerd van Riel et al. (eds) *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven: Leuven University Press; 2009, pp. 107–123.

³⁴ Говоря о растительной энтелехии и животной энтелехии.



11. Аристотель. Физика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1981. Т. 3. С. 59–262.
12. Аристотель. О небе. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1981. Т. 3. С. 263–378.
13. Simplicius: *On Aristotle On the heavens*. 1.2–3. Gen. ed. R. Sorabji, transl. J. Mueller. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury; 2014. 202 p.
14. Аристотель. О душе. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.
15. [Александр Афродизийский]. Фй мабади' аль-кулль. В: 'А. Бадави (ред.). *Аристу' инд аль-'араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат; 1978. С. 253–277. (На араб. яз.)
16. Wolfson H. The problem of the souls of the spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler. *Dumbarton Oaks Papers*. 1962;16: 67–93.
17. Аль-Фараби. Гражданская политика. В: Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 45–168.
18. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015. 181 с.
19. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Ред. М.А. аль-Джабирй. Бейрут: Марказ дирасāt аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с. (На араб. яз.)
20. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Ред. С. И. Еремеев. Киев: УЦИМИ-Пресс – СПб: Алетейя; 1999. 684 с.
21. ат-Туси, Насыраддин. *Шарх аль-'Ишārat ва-т-танбīхāt*. Ред. Х. 'Амулй. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Кум: Бустāн-и китāб; 2007. 1168 с. (На араб. яз.)
22. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980; С. 229–382.
23. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2019;2(3):634–676. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.
24. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Наука; 1976. С. 63–367.
25. Ибн-Сина. *Ан-Нафс мин китāб аш-Шифā'*. Ред. Х. аль-'Амулй. Кум: Марказ-и интишāрат-и дафтар-и таблйгāt-и 'ислāmй; 1417/[1996]. 368 с. (На араб. яз.)
26. Alpina T. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. Berlin: De Gruyter; 2021. 278 p.
27. Tracy Th. The Soul / Boatman analogy in Aristotle's De Anima. *Classical Philology*. 1982;77(2):97–112.
28. Caston V. (transl., introd. and comment.) *Alexander of Aphrodisias on the Soul*. Part I. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
29. Themistius. *On Aristotle's On the soul*. Transl. by R. B. Todd. Ithaca: Cornell University Press; 1996. 247 p.



30. Philoponus: *On Aristotle On the Soul 2.1–6*. Transl. by W. Charlton. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 184 p.

31. Simplicius: *On Aristotle On the Soul 1.1–2.4*. Transl. by J. O. Urmson, notes – P. Lautner. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.

32. Варламова М. О различии души и природы живого тела у Симпликия. *Платоновские исследования*. 2018;9(2):121–136. DOI: 10.25985/PI.9.2.09.

33. Wisnovsky R. *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca – New York: Cornell University Press; 2003. 320 p.

34. Ибн-Сина. Книга о душе. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980; С. 383–521.

References

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

2. Ibn Sīnā. *Ash-Shifā': At-Tabī'yūāt*: Vol. 6: *an-Nafs*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-amma li-l-Kitāb; 1975. 261 p. (In Arabic)

3. Ibn Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1–2. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qaṁmī; 1960. 455 p. (In Arabic)

4. Ibn Sīnā. *The Healing* (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)

5. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. 236 p. (In Russ.)

6. Ibn Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. 783 p. (In Arabic)

7. Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Ed. M. az-Zārī'ī. Qom: Bustān-i kitāb; 2013. 448 p. (In Arabic)

8. Ibn Sīnā. 'Aḥwāl an-nafs. In: ash-Shaykh ar-ra'īs Ibn Sīnā. *Aḥwāl al-nafs...* Ed. A. F. al-Ahwani. Paris: Dār Babylon; 2007, pp. 45–142. (In Arabic)

9. Cohoe C. Living without a soul: why God and the heavenly movers fall outside of Aristotle's psychology. *Phronesis*. 2020;65(3):281–323.

10. Macfarlane P., Polansky R. God, the divine, and voūç in relation to the *De Anima*. In: Gerd van Riel et al. (eds) *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven: Leuven University Press; 2009, pp. 107–123.

11. Aristotle. Physics. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1981, pp. 59–262. (In Russ.)

12. Aristotle. On the Heavens. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1981, pp. 263–378. (In Russ.)

13. Simplicius: *On Aristotle On the heavens*. 1.2–3. Gen. ed. R. Sorabji, transl. J. Mueller. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury; 2014. 202 p.

14. Aristotle. On the Soul. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 369–448. (In Russ.)



15. [Alexander of Aphrodisias]. *Fī mabādi' al-kull*. In: 'A. Badawī (ed.). *Aristū 'ind al-'Arab*. El-Kuwait: Wiqālat al-matbū'āt; 1978, pp. 253–277. (In Arabic)
16. Wolfson H. The problem of the souls of the spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler. In: *Dumbarton Oaks Papers*. 1962;16: 67–93.
17. al-Fārābi. Civil policy. In: *Al-Fārābi. Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 45–168. (In Russ.)
18. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion, culture*. Moscow: Nauka; 2015 (In Russ.). 181 p.
19. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Ed. M.'A. Al-Jābirī. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya; 1998. 600 p. (In Arabic).
20. Averroes (Ibn Rushd). *The Incoherence of the Incoherence*. Ed. By S. I. Eremeev. Kiev: UCIMI–Press – Saint Petersburg: Aleteya; 1999. 684 p. (In Russ.)
21. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Ed. H. Amulī. Vol. 1–2 (continuous numbering). Qom: Bustān-i kitāb; 2007. 1168 p. (In Arabic)
22. Ibn Sīnā. Directives and Remarks. In: *Ibn Sīnā. Selected philosophical works*. Moscow: Nauka, 1980, pp. 229–382. (In Russ.)
23. Ibn Sina (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt [on metaphysics]*. Part three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(3):634–676. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676
24. Aristotle. *Metaphysics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 63–367. (In Russ.)
25. Ibn Sīnā. *An-Nafs min kitāb ash-Shifā'*. Ed. H. Amulī. Qom: Markaz-i Intishārāt Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī; 1417/[1996]. 368 p. (In Arabic)
26. Alpina T. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. Berlin: De Gruyter; 2021. 278 p.
27. Tracy Th. The Soul/Boatman analogy in Aristotle's *De Anima*. *Classical Philology*. 1982;77(2):97–112.
28. Caston V. (transl., introd. and comment.) *Alexander of Aphrodisias on the Soul*. Part I. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
29. Themistius. *On Aristotle's On the soul*. Transl. by R. B. Todd. Ithaca: Cornell University Press; 1996. 247 p.
30. Philoponus: *On Aristotle On the Soul 2.1–6*. Transl. by W. Charlton. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 184 p.
31. Simplicius: *On Aristotle On the Soul 1.1–2.4*. Transl. by J. O. Urmson, notes – P. Lautner. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury Academic; 2014. 248 p.
32. Varlamova M. On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius. In: *Platonic Investigations*. 2018;9(2):121–136. DOI: 10.25985/PI.9.2.09.
33. Wisnovsky R. *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca–New York: Cornell University Press; 2003. 320 p.
34. Ibn Sīnā. The Book on Soul. In: *Ibn Sīnā. Selected philosophical works*. Moscow: Nauka; 1980, pp. 383–521. (In Russ.)



Информация об авторе

Ефремова Наталия Валерьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Information about the author

Natalia V. Efremova – Ph. D., Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 сентября 2021
Одобрена после рецензирования: 05 октября 2021
Принята к публикации: 08 октября 2021
Опубликована: 30 ноября 2021

Article info

Submitted: September 23, 2021
Approved after peer reviewing: October 05, 2021
Accepted for publication: October 08, 2021
Published: November 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.