

5.11.1 Теоретическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-3-93-110



Н. В. Ефремова

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИСТСКОЙ ИНТЕНЦИИ ФАЛЬСАФСКОЙ ФЕЛИСИТОЛОГИИ¹

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).

E-mail: salamn@rambler.ru

Аннотация. Настоящая публикация является своего рода введением к планируемому автором переводу фрагмента о постижении неотрешенным отрешенного из сочинения Ибн-Рушда «Большой комментарий к сочинению Аристотеля “О душе”». В фальсафе (мусульманском перипатетизме) проблема познания нематериальных сущностей (особенно Бога и космических разумов) со стороны материального, человеческого разума имеет фундаментальное значение не только для фальсафской эпистемологии, но и для фелиситологии, которая именно в соединении с этим интеллигибельным миром видит высшее счастье души. В статье освещаются релевантные аспекты восточно-перипатетической философской психологии, основы которой были заложены аль-Фараби и Ибн-Синоу: космология и ангелология; структура души и архитектура ума; рационально-философское обоснование интеллектуального счастья-несчастья, особенно в потусторонней жизни; эсхатологический оптимизм — тезис

¹ Статья печатается в авторской редакции. Применяется традиционная система транслитерации арабских слов, но с такими модификациями: та марбута (ة) — *а*, *я* (если не первый член идафной конструкции; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях). — *Примеч. авт.*

о возможности посмертного духовного прогресса и о конечном спасении большинства людей.

Ключевые слова: фальсафа, мусульманский перипатетизм, фелиситология, душа, интеллект, Ибн-Сина (Авиценна), аль-Фараби.

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии // Ислам в современном мире. 2024; 3:93–110;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-3-93-110

Статья поступила в редакцию: 03.04.2024

Статья принята к публикации: 12.08.2024

Эллинизирующая философия классического ислама — фальсафа (от греч. *philosophia*), главную школу которой составляли аристотелики/перипатетики, гармонически синтезировала античный интеллектуализм с монотеистическим (иудейско-христианско-мусульманским) ревелативизмом¹. Основы восточно-перипатетической философской теологии заложили аль-Фараби (ум. 950) и Ибн-Сина (лат. Авиценна; ум. 1037), а на мусульманском Западе (в арабской Испании и Северной Африке) ее развивали Ибн-Баджа (ум. 1139), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (лат. Аверроэс; ум. 1198). В творчестве фальсафов (представителей фальсафы) учение о счастье разрабатывалась во всех его трёх измерениях — этическом, социально-политическом и интеллектуалистском. В настоящей же статье, носящей пропедевтический характер, мы будем сосредотачиваться на последнем измерении, собственно релевантном к указанному в аннотации переводу, и освещать преимущественно те аспекты фальсафской психологии, знакомство с которыми призвано содействовать лучшему пониманию данного перевода.

Для мусульманских перипатетиков высшее счастье человека, собственное совершенство (*камаль*) его рациональной (*на́тықа*) души состоит в соединении с горным, умственным/интеллектным миром (*‘алям ‘аклӣ*), т. е. миром, в котором, как говорит Ибн-Сина, запечатлен образ Вселенной (*аль-кулль*), умопорядка (*ан-низам аль-ма‘куль*) в ней и пронизывающего ее блага (*хайр*), начиная от Первопринципа/Бога (*мабда’*) Вселенной, проходя через абсолютно духовные высшие сущности (космические разумы), потом через частично связанные

¹ Подробнее об этом см.: Ефремова Н. В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн Сины // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Философия». 2020. Т. 24. № 1. С. 41–43.

с телом духовные субстанции (космические души), затем небесные тела и так далее, покуда она не вберет в себя образ всего бытия. «Тогда душа делается умственным миром, параллельным существующему миру, созерцая то, что есть абсолютное прижество (*хусн*), абсолютное благо и подлинная, абсолютная красота (*джамаль*), соединяясь с ним и запечатлеваясь его образом, вступая в сообщество его и становясь [чем-то] из (*мин*) его субстанции»¹.

Иммутологическая и эсхатологическая проблематика, фактически чуждая Аристотелю, занимает важнейшее место в фальсафе. Но здесь внимание концентрируется не на футуристско-универсальной эсхатологии, а на эсхатологии (точнее сотериологии) презентистской-индивидуальной. Развивая концепцию о великом Круге бытия, исхождении и возвращении (*мабда'* и *ма'ад*) человеческой души к Первоначалу, Ибн-Сина видит в этом квинтэссенцию философского дискурса. По его словам², в философии есть два основных раздела — метафизика и физика; «плодом» (*самара*) метафизики выступает обоснование идеи о Боге как о начале, а «плодом» физики (преимущественно психологии) — возвращение к этому началу³.

При философском обосновании учения о приобщении разумной души к интеллектуальному миру встает фундаментальный вопрос, который обусловлен (среди прочего) традиционным эпистемологическим принципом тождества («Подобное познается подобным») и который Аристотель в сочинении «О душе» сформулировал так: «Может ли ум, будучи сам не отделенным от тела..., мыслить что-либо как отделенное или не может»⁴. Но ни в указанном сочинении, ни в других дошедших до нас работах Стагирита, мы не находим ответа. Впоследствии этой проблемой занимались известные позднеантичные комментаторы Аристотеля, такие, как Александр Афродисийский (ум. нач. 3 в. н. э.) и Фемистий (ум. 388). В мусульманском перипатетизме ей посвящён, в частности, трактат Ибн-Баджи «Соединение [Деятельного] разума с человеком» (*Иттиṣāl аль-'ақль би-ль-'инсāн*); на ней, естественно, останавливается Ибн-Рушд в «Большом комментарии к сочинению Аристотеля “О душе”». Переводы означенного трактата и соответствующего фрагмента из Большого комментария готовятся нами к публикации.

¹ Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология: в 2 т. М.: Институт востоковедения РАН; изд-во Садр, 2024. Т. 1. С. 502. Далее — Ибн-Сина. Исцеление: Теология.

² Ибн-Сина. Аль-Мабда' ва-ль-ма'ад / А. Нұрәни. Терепан: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. С. 1.

³ Термин *ма'ад* (возвращение), которым не только в фальсафе, но и в каламе обозначается потусторонняя жизнь, восходит к Корану (айат 28: 85).

⁴ Аристотель. О душе. // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 439 (431 b17–19).

1. Мир души

1.1. Космические разумы и души

Фальсафская модель мироустройства являет собой синтез аристотелевско-птолемеевской космологии с неоплатоновским эманационизмом. Первым такой синтез предложил аль-Фараби, впоследствии он был модифицирован Ибн-Синою. Согласно этой геоцентрической космологии, вокруг неподвижной Земли вращаются расположенные одна внутри другой семь сфер, с прикрепленными к ним по одному светилами — Луной, Меркурием, Венерой, Солнцем, Марсом, Юпитером и Сатурном. Их замыкает сфера «неподвижных звезд» с остальными светилами, числом немногим более тысячи. Неоплатоновская система полагает, что от Бога (Единого, Блага) эмануруется (проистекает) универсальный Ум, от него — мировая Душа, чья эманация приводит к природе (материальному миру).

В фарабийской системе космообразование выступает как акт интеллектуальной эманации¹, выражающийся в нисхождении бытия от Бога (Первого/аль-'аввāль, Первосущего/аль-ма'уджūd аль-'аввāль), который фаясуфы понимали, вслед за Аристотелем, как Разум. Эманационистский процесс выглядит так: от умопостижения Богом самого себя сначала проистекает одна-единственная, абсолютно бестелесная субстанция — чистый разум; далее от этого разума, при постижении им Бога, эмануруется следующий разум, а при постижении самого себя — небесная сфера, для которой в качестве управителя-двигателя выступает эманурующий ее разум. В соответствии с данной моделью и согласно указанным двум модусам умопостижения (Бога и самого себя) являются к бытию последующие космические разумы и соответствующие небесные сферы. Так продолжается вплоть до последнего (десятого) разума, который эмануруется от разума, релевантного сфере Луны. Этот разум, именуемый «Деятельным разумом» (аль-'ақль аль-фа'āль), призван управлять подлунной сферой, миром вечного становления («возникновения/ка'үн и уничтожения/фасāд»), где вещи рождаются под влиянием небесных движений².

Ибн-Сина модифицирует данную схему. Прежде всего это связано с тем, что философ прилагает к ней свою онтологическую новацию — дистинкцию «возможное–необходимое», согласно которой любое сущее,

¹ Греч. *proodos*; араб. *файд*, *судūr*; лат. *emanatio*.

² Аль-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия. Фальсафа. Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 129–131.

помимо Бога (который есть Бытийно-необходимое само по себе), является возможным самим по себе, будучи необходимым благодаря другому (в конечном счете — благодаря Богу). В результате эманационистский ритм становится триадичным: эманлирующий разум, умопостигая Бога, эманлирует следующий разум; умопостигая себя как необходимо-го благодаря другому, эманлирует душу небесной сферы, а умопостигая себя как просто возможного, — тело данной сферы¹.

Далее, если у аль-Фараби космогоническая парадигма практически постулируется, то у Ибн-Сины подробно обосновывается. Кроме того, она дополняется новыми аспектами, такими как доказательство единственности первого эманлирующего², обоснование бытия космических разумов, атрибутирование небесным сферам психического принципа движения и наделение Деятельного разума креативным статусом.

По Ибн-Сине, помимо традиционного для аристотелевской космологии положения о разуме-двигателе небесной сферы как трансцендентном ей принципе должен быть еще один принцип, служащий имманентным двигателем для нее, — душа. Аристотелевское возведение кругового движения сферы к ее природе (*ṭabīʿa*) он отвергает по двум основаниям. Во-первых, небесное движение вечно, а посему не может совершаться по природе, ибо движущееся по природе тело стремится к переходу от неестественного состояния (от движения) к естественному (к покою)³. Во-вторых, природа действует не по выбору (*iḫtiy-ār*), а по подчинению (*tasḫīr*) и требованию ее собственной самости, а посему невероятно, чтобы она (природа) выступала принципом кругового движения, ибо уход от чего-либо не может быть одновременно и стремлением к нему, что как раз и имеет место в случае с круговым движением⁴. Отсюда философ заключает, что раз небесное движение не по природе, то оно [тем более] не является насильственным [или акцидентальным], а посему непременно волевое (*irādīyya*)⁵.

Затем автор «Теологии» переходит к подробному обоснованию тезиса о том, что ближним двигателем небесной сферы не может служить ни чистая интеллектуальная (универсальная) сила, которая оставалась бы неизменной и никак не воображала бы партикулярий (ведь сфера движется партикулярно, сообразно обновляющимся партикулярным представлениям). В качестве такого двигателя не может выступать

¹ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 477.

² Там же. С. 471–475. Здесь также доказывалось, что в качестве первого эманлирующего может выступать только чистый разум, а не материальная форма.

³ Например, камень, по природе падая вниз, стремится к своему естественному месту, где ему свойственно покоиться.

⁴ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 447.

⁵ Там же. С. 448. В квадратных скобках вставка сделана согласно разъяснению ученика Ибн-Сины — Бахманийара: *Бахманийар*. Ат-Тахсил // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 390.

и переходящая интеллектуальная воля. А если ближним двигателем сферы является душа, то за ней должен стоять некий трансцендентный ей первичный принцип движения, который неподвижен и абсолютно имматериален¹. В космогонической схеме таковым является эманулирующий данную сферу разум.

Что касается Деятельного разума, то за ним у Авиценны закрепляется более фундаментальный статус, чем у аль-Фараби. Если автор «Совершенного града» наделяет этот разум сугубо просветительско-иллюминационистской функцией — переводом человеческого разума из потенциального состояния в актуальное, то Ибн-Сина делает его своего рода творцом подлунного мира. От этого разума эманулируются первома́терия и формы четырех первоэлементов, а также все формы подлунного мира — как материальные, так и нематериальные (интеллигибельные); откуда он получает наименование «Даритель форм» (*vāḥib aṣ-ṣuwar*)².

Для аль-Фараби, как и для Ибн-Сины космические разумы и души суть философские реалии, которым в религиозном словаре соответствуют «ангелы» (*malā'ika*)³. Оба философа порой прилагают последнее наименование к указанным принципам, а Деятельный разум описывают также кораническим эпитетом «Дух верный» (*ar-rūḥ al-'amīn*; аят 26: 193)⁴, обычно относимым к Гавриилу, за которым закреплён статус ангела Откровения и главного посредника между Богом и пророками.

С характерной для фальсафской теологии мыслью о философии как о выражении внутренней сущности богооткровенной религии коррелирует тезис о том, что и философ, и пророк получают знание из единого источника — Деятельного разума/Дарителя форм. Но к философу-ученому такое знание эманулируется в абстрактных понятиях, тогда как пророку оно даруется в живых образах⁵. Эти образы ориентированы на широкую публику и более пригодны в деле ее обучения и наставления на путь к счастью как в этом мире, так и в другом.

Относительно космических душ следует отметить, что Аристотель, хотя и описал космические интеллекты и небесные сферы как «живые» существа, тем не менее не говорил о наличии у них каких-либо душ. Однако его учение впоследствии часто трактовалось в смысле наделяния небесных сфер рациональной душой, а порой к таковой присоединяли также ощущение. В «Совершенном граде» аль-Фараби не атрибутирует

¹ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 448–453.

² Там же. С. 485.

³ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 106; Ибн-Сина. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 46, 515.

⁴ Ибн-Сина. Фй 'ақсам аль-'улюм аль-'ақлийа // Тис' раса'иль. Каир: Дар аль-Араб, 1989. С. 114; Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 48. Во втором источнике фигурирует и эпитет «Дух святой» (*ar-rūḥ al-qudus*).

⁵ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 174; Ибн-Сина. Психология // Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология. Т. II. С. 90–91.

души сферам, но, согласно его «Гражданской политике», сфера обладает душой — разумной, но не ощущающей или воображающей¹.

К интеллектуальной способности душ небесных тел/сфер Ибн-Сина присоединяет (по всей видимости, впервые в истории философии) также воображение (*тахаййуль*) и эстимацию (*вахм*; об этих психических силах см. в рубрике 1.2). Их бытие философ устанавливает в рамках упомянутого выше обоснования души как имманентного двигателя, апеллируя к характеру вызываемого ею движения². На этот манер закладывается и основа для тезиса об осведомленности душ сфер касательно всех единичных событий, имеющих место быть в подлунном мире — фундаментальный для фальсафского профетизма тезис, поскольку с означенными душами связывается собственно «пророческая» сила, способность предсказания будущего.

Ещё одна авиценновская новация, встречающаяся лишь в написанной философом в конце жизни книге «Указания и напоминания», состоит в уподоблении разумной души небесной сферы человеческой душе, в аспекте бытия не запечатленной (*мунтаби‘а*) в материи своего тела³.

1.2. Архитектоника человеческой души

Вслед за Аристотелем файлясуфы определяют душу (*нафс*) как форму (*с’ура*) и первую энтелехию (завершенность, *камаль*) естественного органического тела⁴. Ибн-Сина склоняется ко второй ее характеристике⁵, поскольку она более открыта трактовке души как не запечатленной в теле, а значит, нетленна.

С целью объединения земных душ с небесной душой (на какую не распространяется указанное определение, ибо она не действует через посредство органов), Ибн-Сина конструирует логико-дедуктивную схему, согласно которой принцип действует единообразно или нет, лишен воли или имеет таковую. Отсюда возможны четыре вариации действия: (1) единообразно-неволеительно (природа); (2) единообразно-волеительно (небесная душа); (3) разнообразно-неволеительно (растительная душа); (4) разнообразно-волеительно (животная⁶ душа)⁷.

¹ Аль-Фараби. Гражданская политика. С. 49–52.

² Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 452.

³ Подробнее см.: Ибн-Сина. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Ч. 5 // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 656.

⁴ Аристотель. О душе. С. 394 (412 а19–20); аль-Фараби. Философия Аристотеля // аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С. 304; Ибн-Сина. Психология. С. 13–19.

⁵ Ибн-Сина. Психология. С. 14–15.

⁶ В широком смысле слова, включая человеческую.

⁷ Ибн-Сина. Психология. С. 11 (сокращенно); сама схема разработана в разделе «Общая физика» из той же энциклопедии «Исцеление»: аш-Шифа’: ат-Таби’ийат: 1) ас-Самā’ ат-таби’и’. Каир: аль-Хай’а аль-‘амма аль-мисрийя ли-ль-китаб, 1983. С. 29–32.

Исходя из аристотелевского тезиса о душе как принципе движения и постижения, файлясуфы выделяют три вида души: растительную (*набāтиййа*) — низшую, отвечающую за питание, размножение и рост; (2) животную (*хайвāниййа*) — более совершенную, которая дополнительно к трем силам растительной души также имеет двигательную (*мухārриқа*) и постигающую (*мудрика*); (3) человеческую/разумную (*'инсāниййа*, *нāтықа*), наряду с силами предыдущих душ обладающую также и разумом (*'ақль*).

Как и Аристотель, файлясуфы различают пять внешних чувств — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Авиценновский вклад в развитие учения о постигающей силе преимущественно состоит в разработке концепции о пяти внутренних чувствах (*хавāсс бāтына*): (1) общее чувство (*хисс муштарак*) — координирует продуцируемые внешними чувствами образы/формы объектов и соединяет их в одно целое; (2) представление (*хайāль*, *мусаввира*) — сохраняет полученные образы даже при отсутствии соответствующих объектов; (3) воображение/имагинация (*тахаййуль*) — комбинирует наличествующие в представлении образы; (4) эстимация (*вахм*) — постигает в означенных чувственных образах нечувственные понятия (к примеру, понятие «вражды» у овцы по отношению к волку и «любви» — к ягненку)¹; (5) запоминание-воспоминание (*хāфиза-зāкира*) — хранит вышеупомянутые понятия и воссоздает их в случае забвения².

У самого Аристотеля три пост-сенсорные силы — общее чувство, воображение и память — не вполне различимы. Кроме того, все они, а с ними и разумная сила, локализованы в сердце. Ибн-Сина же (вслед за Галеном) связывает их с мозгом.

Внутренние чувства служат своего рода мостом между ощущением и разумом. В фальсафе зачастую маргинальные и случайные высказывания Аристотеля о разуме были развиты и выстроены в целостную концепцию, с которой преимущественно связано своеобразие восточного перипатетизма³.

Подобно Аристотелю файлясуфы различают две силы разумной души — теоретическую (*назарī*) и практическую (*'амалī*); причем, уточняет Ибн-Сина, к этим двум силам наименование «разум» (*'ақль*) прилагается лишь омонимически⁴. Что касается теоретического разума,

¹ «Понятие» — араб. *ма'на*; таковое нематериально само по себе, но не полностью абстрагировано от материи: в указанном примере постигается не вражда вообще, а вражда конкретного волка.

² Ибн-Сина. Психология. С. 34–37.

³ Подробнее см.: Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.

⁴ Ибн-Сина. Психология. С. 37.

то аль-Фараби¹ учит о трех его ступенях: (1) потенциальном (*би-ль-қувва*), или материальном/гилическом (*хайуляни*); (2) актуальном (*би-ль-фи'ль*); (3) приобретенном² (*мустафād*). Принимая в целом фарабийскую классификацию, Ибн-Сина разделяет вторую ступень на две и таким образом различает четыре модуса: (1) материальный — состояние чистой предрасположенности, аналогичное способности к письму у младенца; (2) диспозиционный (*би-ль-маляка*) — обладающий первыми понятиями³ и применяющий их в самостоятельном размышлении, наподобие отрока, который уже умеет пользоваться пером, знает буквы и письмо; (3) актуальный — сравнимый с искусным писцом, в любой момент способен применить свои навыки; (4) приобретенный — абсолютно актуальный, когда интеллигибелии, получаемые им от Деятельного разума, содержатся в теоретической силе, и она актуально созерцает их, умопостигая и факт своего созерцания⁴.

В качестве особого типа диспозиционного разума Ибн-Сина выделяет «святой (*қудси*) разум», присущий пророкам: они обладают такой сильной интуицией (*хадс*), что с Деятельным разумом могут соединиться непосредственно, не апеллируя к эмпирическому опыту и дискурсивному размышлению⁵.

С точки зрения файласуфов, именно благодаря разуму человеческая душа отлучна от тела и бессмертна⁶. Но если аль-Фараби учит о бессмертии только в отношении просвещенных (людей совершенного и нечестивого градов, а также предводителей заблудшего и переменившегося градов), то Ибн-Сина настаивает на вечности для всякой человеческой души, разнообразными типами аргументов доказывая и ее незапечатленность в теле, и ее нетленность при уничтожении тела⁷.

2. Блаженство

Емко передавая главную установку фелиситологии файласуфов, аль-Джурджани (ум. 1413) пишет, что «философия (*фальсафа*) есть уподобление Богу в меру человеческих сил, дабы обрести вечное счастье

¹ Аль-Фараби. Трактат «О разуме» // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 4. С. 967–971; Он же. Совершенный град. С. 172–174.

² Поскольку обретает формы от Деятельного разума.

³ Такие, как принципы непротиворечия и исключенного третьего, аксиоматические положения (например: «Целое больше части»).

⁴ Ибн-Сина. Психология. С. 40–42.

⁵ Там же. С. 170–172.

⁶ Иммутологическая/эсхатологическая проблематика фактически чужда Аристотелю; и если некоторые его высказывания можно трактовать в смысле бессмертия ума как части человеческой души, то речь идет не об индивидуальном бессмертии, а о вечности ума как вида.

⁷ См.: Ибн-Сина. Психология. С. 129–142, 148–156.

(ас-са‘ада аль-‘абадиййа). В этом смысле трактуют слова пророка Мухаммада: «Облачайтесь в Божьи нравы!» (تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ), т.е. уподобляйтесь Ему по постижению интеллигбельного (аль-‘ихаṭṭа би-ль-ма‘люмāt) и отвлечению от телесного (ат-таджарруд ‘ан аль-джисманиййāt)»¹.

2.1. О Божьем блаженстве

В фальсафе блаженство выступает в качестве одного из главных описаний Бога² и передается такими словами, как са‘ада, лязза, бахджа, гибта и сурур. В Коране и Сунне к Богу применяются не эти термины, а другие — фарах («радость»), рыда («довольство»), отражающие Его отношение к соответствующим человеческим качествам и действиям. Но мутакаллимы не включают его описание в перечень самостных атрибутов³, а редуцируют его к таковому, преимущественно к «воле».

О блаженстве Бога/Ума Аристотель говорит в таких выражениях: «... его деятельность есть также удовольствие»; «умозрение — самое приятное и самое лучшее»⁴. Однако у Стагирита Бог познает только Самого Себя, пребывая, так сказать, в интеллектуальном нарциссизме. Автор «Метафизики» приводит несколько соображений в объяснение того, почему Божье мышление не обращено на что-либо помимо Своей самости. Среди них фигурирует аргумент, по которому постижение других (нежели Себя) вещей требует непрестанного постижения, что утомило бы Его⁵.

Как аль-Фараби, так и Ибн-Синой атрибут «блаженство» рассматривается вкупе с «красотой» (джамаль) и «любовью» (хубб, махабба, хуля, вудд, мавадда)⁶. Ведь чем больше вещь наслаждается своей самостью, тем сильнее та любит ее, так что Первосущее возжелает Свою самость, любит ее и восхищается ею; эта закономерность присутствует и в нас, но она не такая, подчеркивает аль-Фараби, как у Первосущего/Бога: у Него любящее (мухйбб) и любимое, восхищающееся (му‘джиб) и восхищаемое, возжелающее (‘ашик) и возжеланное тождественны друг другу, тогда как у людей — нет. Бог выступает «первым любимым и первым желанным, любит Его кто-либо [другой] или нет, возжелает Его

¹ Аль-Джурджани. Му‘джем ат-та‘рифāt. Каир: Дār аль-Фадйла, 2004. С. 142.

² В разделе по теологии из авиценновского «Исцеления» выделяются следующие катафатические атрибуты: совершенство, благо, истина; ум/знание; воля, могущество, жизнь; красота, любовь, блаженство.

³ Перипатетики не различают самостные и оперативные атрибуты.

⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. С. 310 (1072b 16–17; 072b 27–29).

⁵ Там же. С. 315 (1074b 28–29).

⁶ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 122–123; Ибн-Сина. Исцеление: Теология. Т. 1. С. 430–432.

кто-либо [другой] или нет»¹. В близких выражениях о Боге как об объекте любви (и интеллекции)² говорит Ибн-Сина в «Исцелении»³, а в «Спасении» — также и о блаженстве: «...наслаждающее (*лязиз*), чувствовала бы это [другие] или нет»⁴.

В отличие от Аристотеля, который блаженство Бога связывает с собственным мыслительным актом, файлясуфы апеллируют также и к объекту интеллекции. Как пишет Ибн-Сина, поскольку самость Бога обладает предельным совершенством и высшей красотой, поскольку Он умопостигает Свою самость в этой ее высшей степени красоты и поскольку это Его умопостижение всеполное, то Он — и наивысший наслаждающийся, и наивысший наслаждающийся⁵.

Как было сказано, аристотелевский Бог мыслит только Свою самость, тогда как для файлясуфов Он, естественно, — всеведующий и промышляющий о всякой вещи в мире. В своем комментарии к 12-й книге «Метафизики» Ибн-Сина останавливается на доводах, выдвинутых Стагиритом в обоснование тезиса о Божьем непостижении других вещей. Касательно утомления от такого постижения Ибн-Сина говорит, что автор «Метафизики» словно забыл свое замечание о материальном (*хайуляни*) разуме, согласно которому в процессе мышления тот все усиливается и по своей субстанции не утомляется, а если и утомляется, то по причине своего инструмента-[тела]; тем более, что Аристотель не считает человеческую душу актуальным (*би-ль-фи'ль*) разумом — [что тогда сказать об абсолютно актуальном разуме, Боге]! И вообще, в отношении мыслимой вещи, которая соответствует (*муля'им*) [природе мыслящего] и представляет собой чистое удовольствие (*лязиз махд*), не обязательно, чтобы ее повторение было утомительным⁶.

Ибн-Сина полагает неудовлетворительным и ответ видного античного комментатора Фемистия (ум. после 388 г.) на возможное возражение против аристотелевского тезиса, по которому (возражению) непрерывное познание Богом Своей самости должно было бы утомлять Его. По мнению Фемистия, при созерцании Самого Себя Бог не утомляется, наподобие того, как человек никогда не устаёт (*ля'йат'аб*) от любви

¹ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 123.

² Араб.: *Ма'кӯль 'уқыля 'аўлям йу'қаль, ма'шук 'ушиқа 'аўлям йу'шақ*.

³ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 432.

⁴ Ибн-Сина. Ан-Наджат / М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Данишгāх Тихрāн, 1978. С. 593. Не совсем корректно передана арабская фраза *'ушиқа 'аўлям йу'шақ* в русскоязычных переводах: Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 229–382 («распространяется ли Его любовь на других, или не распространяется». С. 365.); аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970. С. 193–377 («Его любят, а Он — нет». С. 224).

⁵ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 431; см. также: аль-Фараби. Совершенный град. С. 122–123.

⁶ Ибн-Сина. Шарх китаб ҳарф аль-Лям // "Аристӯ 'инд аль-'араб / 'А. Бадавӣ. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбу'ат, 1978. С. 30–31.

к самому себе. Ибн-Сина оппонирует Фемистию: дело не в том, мыслит ли разум свою самость или иную самость; главное, чтобы в мыслях не было ничего, противоречащего субстанции мыслящего¹.

2.2. О счастье человека

В «Указании пути к счастью» аль-Фараби отмечает, что человек обретает счастье, когда осваивает навык (*кынйя*) в овладении прекрасными вещами, а это утверждается с помощью искусства философии, посему именно благодаря философии и достигается счастье². В этом духе рассуждает также Ибн-Сина, по которому «все [философские] науки имеют одну общую пользу — обретение душой совершенства (*камаль*), дабы она была подготовлена к потустороннему счастью»³.

Теоретические же положения, овладение которыми необходимо для достижения счастья в будущей жизни (отчасти и в этой) суть те подготавливающие жителям Совершенного града мировоззренческие положения/истины, которым аль-Фараби посвятил свое главное сочинение. Означенные истины постигаются утверждением в душе (1) их самих как таковых, что свойственно мудрецам/философам, пользующимся [аподиктическим] доказательством (*бурхāн*) и собственным разумом (*баṣā'ir*); а также тем последователям этих мудрецов, перенявшим от них такие истины; (2) или же их аналогов (*миṣālāt*). Данные аналоги варьируются соответственно представлениям адресатов, так что «могут быть совершенные грады и народы с различными религиями (*милля*), хотя все они стремятся к одному счастью»⁴.

Перечень данных истин включает сведения о Первопричине/Боге, космическом устройстве, возникновении человека, становлении души и устройении совершенного града (с его антиподами)⁵. Близкий интеллектуальный минимум выдвигает Ибн-Сина (но без выделения пункта об идеальном граде и его противоположностях)⁶.

Говоря о собственно посмертном счастье–несчастье, Ибн-Сина различает два разряда сведений о будущих судьбах. В отношении тела знание о модусах воздаяния обретается только через религию (пророков), и таковое «исчерпывающим образом» разъяснено в Законе, с каковым явился пророк Мухаммад. Второй же разряд, касающийся воздаяния

¹ Ибн-Сина. Шарх китāб ҳарф аль-Лям. С. 31.

² Аль-Фараби. Указание пути к счастью // аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алмата: Наука, 1973. С. 35.

³ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 35.

⁴ Аль-Фараби. Совершенный град. С. 190–191.

⁵ Там же. С. 189–190 (кратко), 106–109.

⁶ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 506–508.

для души, — «это тот, что постигается разумом и аподиктическим силлогизмом и который подтверждается пророческим [Законом]»¹.

Далее философ переходит к рациональному обоснованию духовного воздаяния. Для этого он излагает пять принципов касательно счастья (*са'ādā*) и несчастья (*шақāва*), которые вкратце формулируются так: (1) каждой из психических сил соответствует свое счастье — реализация присущего ему совершенства; (2) более возвышенная сила дарует более сильное наслаждение; (3) стремление к соответствующему совершенству требует его осознания; (4) наслаждению может препятствовать другое состояния души; (5) страдание от упущенного совершенства наступит по устранении противоположного или препятствия².

В данных здесь рассуждениях примечательно обоснование интеллектуального страдания. Если при жизни человек постиг подобающее ему интеллектуальное совершенство, но устремился к другой цели, то по разлучении души с телом он сразу осознает невозможность достичь упущенное: тело, в земной жизни служащее инструментом для приобретения навыков познания, уже утрачено; там оно было для него помехой в осознании этой боли, а здесь осознание пришло, подобно тому как это происходит с пациентом, отошедшим после анестезии³. «И сие есть мучение ('алям)... духовной Геенны (*ан-нār ар-рұхāниййā*), которое страшнее мучения Геенны телесной (*джисмāниййā*)»⁴.

Что касается счастливых, то Ибн-Сина выделяет три их разряда:

«возвышенные гностики (ед. ч. *'ārif мутаназзих*)» — совершенные и в теоретической, и в практической силе, они очистились от связи с телом и достигли мира святости и счастья (*'āлям аль-қудс ва-с-са'ādā*);

«пречистые (*салīmā*)» — хотя и не утвердились в истинном знании, но и не осквернились противверными взглядами, сохранив прирожденное естество (*фитра*);

«простоумные (*бульх*)» — соблюдавшие моральную чистоту в земной жизни, а по освобождении от телесной оболочки удостоятся подобающего им счастья⁵.

Далее Ибн-Сина выстраивает следующую иерархию разумных существ по степени их совершенства, от высших — к низшим: (1) Первое/Бог, радующееся Своей самости, ибо Он погружен в вечное умопостижение наиболее совершенного и отрешенного от материи; (2) пресвятые (*қудсиййā*) интеллектуальные субстанции, радующиеся Ему и своим самостям

¹ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 498; перевод отредактирован нами. — Н. Е.

² Там же. С. 499–501.

³ Там же. С. 504–505.

⁴ Ибн-Сина. Указания и напоминания. Ч. 4 // Ориенталистика, 2019. Т. 2. № 2. С. 366–367.

⁵ Там же. С. 368–369.

как радующимся Ему; (3) любящие-желающие (*‘āshiq-muhtāq*) — души небосводов и людей, достигших совершенства еще в земной жизни; (4) души среднего модуса совершенства, занимающие промежуточное положение между господней (*rubūbīyya*) и низшей (*suḥūl*) ступенями; (5) несовершенные разумные души, мучающиеся в тамошней жизни из-за стремления к совершенству, которого им не удалось достичь в своем земном существовании. Предельного состояния счастья в земной жизни люди смогут достичь только в ранге «любящих-желающих»: с одной стороны, они обретают нечто благое и наслаждаются им, а с другой, — испытывают некую муку, охваченные желанием в достижении своей цели, и как только та будет достигнута, останавливаются в своем поиске и обретут блаженство¹.

Для авиценновской сотериологии характерно учение об имажинативном воздаянии, обращенном к простоумным. Посредством соединения с некоторой тонкой материей небесных тел, которая будет служить субстратом для имажинаций, такие души смогут созерцать чувственные реалии, известные им по религиозной традиции, к каковой они принадлежат².

Ибн-Сина идет дальше: для таковых, если они чисты [от нравственных пороков], он допускает возможность обретения ими способности к «блаженному соединению» (*ittisāʾl mus‘id*)³, т.е. к интеллектуальному контакту с высшими сущностями — Богом и ангелами.

В «Теологии»⁴, а еще более отчетливо — в «Указаниях и напоминаниях», философ выдвигает достаточно оптимистическую концепцию спасения. Человеческому телу свойственно пребывать в одном из трех модусов (ед. ч. *ḥāl*): (1) совершенно красивом и здоровом; (2) [среднем], не достигшем совершенства в том аспекте и в другом; (3) уродливым и болезненным/больном. От здешнего телесного счастья тела первой и третьей групп либо получают богатую или умеренную долю, либо избавляются от недугов. Так же обстоит дело и с душой, ибо она пребывает в одном из трех модусов: (1) душа совершенно добродетельная (*ḥayyā*) в отношении и ума (*‘aql*), и нрава (*ḥulq*) — таковая достигает высшей степени счастья в потустороннем мире; (2) душа, которая менее совершенна, особенно в аспекте интеллектуальных знаний, но сие ее невежество не вредит в делах потусторонней жизни — такая душа не обладает солидным запасом знания, который принес бы ей большую пользу в той жизни, однако она избежит от потустороннего наказания и получит определенную долю от потустороннего

¹ Ибн-Сина. Указания и напоминания. Ч. 4 // Ориенталистика, 2019. Т. 2, № 2. С. 371–372.

² Ибн-Сина. Исцеление: Теология. С. 509–511; Ибн-Сина. Указания и напоминания. Ч. 4. С. 369.

³ Ибн-Сина. Указания и напоминания. Ч. 4. С. 369.

⁴ Ибн-Сина. Исцеление: Теология. Гл. 9.7.

блаженства; (3) душа, подобная больному, — обречена на страдания в потустороннем мире.

Как заключает Ибн-Сина, два крайних состояния встречаются редко, а среднее значительно преобладающее. И если к этой группе присоединить первую, то спасенных людей будет явное большинство!¹

Литература

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.

Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.

Аль-Джурджани. Му’джам ат-та’рифāt. Каир: Дār аль-Фад̣йла, 2004. 254 с.

Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.

Ефремова Н. В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн Сины // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 39–54.

Ибн-Сина. Ан-Наджāt / М. Т. Данишпазӯх. Тегеран: Дāнишгāх Тихрāн, 1978. 783 с.

Ибн-Сина. Шарḥ kitāb ḥarf аль-Лям // ‘Аристӯ ‘инд аль-‘араб / ‘А. Бадавй. Эль-Кувейт: Викалят аль-маṭбӯ’āt, 1978. С. 22–33.

Ибн-Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980, С. 229–382.

Ибн-Сина. Аш-Шифā’: ат-Ṭабй’ийāt: 1) ас-Самā’ ат-ṭабй’й. Каир: аль-Хай’а аль-миṣриййа аль-‘āmма ли-ль-китāб, 1983. 333 с.

Ибн-Сина. Аль-Мабда’ ва-ль-ма’ād / ‘А. Нӯрāнй. Тегеран: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. 121 с.

Ибн-Сина. Фй ‘ақсām аль-‘улюм аль-‘ақлиййа // Тис’ расā’иль. Каир: Дār аль-‘Араб, 1989. С. 104–119.

Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания. [Раздел по метафизике]. Часть четвертая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 2. С. 337–374.

Ибн-Сина. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 634–676.

Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология. М.: Институт востоковедения РАН; изд-во Садра, 2024. Т. 1. 720 с; Т. 2. 610 с.

Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 528 с.

¹ *Ибн-Сина. Указания и напоминания. Часть четвертая. С. 358.*

Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука, 1970. С. 193–377.

Аль-Фараби. Гражданская политика // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 47–168.

Аль-Фараби. Указание пути к счастью // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 1–44.

Аль-Фараби. Философия Аристотеля // *Аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С. 209–330.

Аль-Фараби. Совершенный град // *Мусульманская философия*. Фальсафа. Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

Аль-Фараби. Трактат «О разуме» // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.

References

Aristotel (1976). *Metafizika* [Metaphysics]. *Aristotel. Sochineniya v chetyrekh tomah*. Vol. 1. Moscow: Mysl. Pp. 63–367.

Aristotel (1976). *O dushe* [On the Soul]. *Aristotel. Sochineniya v chetyrekh tomah*. Vol. 1. Moscow: Mysl. Pp. 369–448.

Efremova N. V. (1998). *Noologiya vostochnyh peripatetikov* [Noology of Eastern Peripatetics]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya*. Moscow: Vostochnaya literature. Pp. 146–174.

Efremova N. V. (2020). *Islamizatsiya aristotelizma v metafizike Ibn Siny* [The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya*. Vol. 24. № 1. Pp. 39–54.

al-Farabi (1970). *Traktat o vzglyadah zhitelej dobrodetel'nogo goroda* [Russ. transl. of *Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*]. *Filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 193–377.

al-Farabi (1973). *Grazhdanskaya politika* [Russ. transl. of *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*]. *Al-Farabi. Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 47–168.

al-Farabi (1973). *Ukazanie puti k schast'yu* [Russ. transl. of *Tahsīl as-Sa'āda*]. *Al-Farabi. Social'no-eticheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 1–44.

al-Farabi (1985). *Filosofiya Aristotelya* [Russ. transl. of *Falsafat Aristūtālis*]. *Al-Farabi. Istoriko-filosofskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. Pp. 209–330.

al-Farabi (2009). *Sovershennyy grad* [Russ. transl. of *Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*]. *Musulmanskaya filosofiya. Falsafa*. Kazan: DUM RT. Pp. 106–206.

al-Farabi (2019). *Traktat «O razume»* [Russ. transl. of *Fī al-'aql*]. *Orientalistika*. 2019. Vol. 2. Iss. 4. Pp. 954–982.

al-Jurjani (2004). *Mu'jam at-ta'rīfāt*. Cairo: Dār al-Fadīla. 254 p.

Ibn Sina (1978). *An-Najāt* / M. T. Danishpazūh. Tegeran: Dānishgāh Tihrān, 1978, 783 p.

Ibn Sina (1978). Sharh kitāb harf al-Lām. *'Aristū 'ind al-'arab* / A. Badawī. El-Quweit: Wikālat al-matbu'āt. Pp. 22–23.

Ibn Sina (1980). Ukazaniya i nastavleniya [Russ. transl. of *al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt*]. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya*. M.: Nauka. Pp. 229–382

Ibn Sina (1983). *Ash-Shifā': at-Tabī'yyāt: 1) as-Samā' at-tabī'i*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitāb. 333 p.

Ibn Sina (1984). *Al-mabda' wa-al-ma'ād* / A. Nūrānī. Tehran: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch). 121 p.

Ibn Sina (1989). *Fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya. Tis' rasā'il*. Cairo: Dār al-'Arab. Pp. 104–119.

Ibn Sina (2019). Ukazaniya i napominaniya [Razdel po metafizike]. Chast chetvertaya [Russ. transl. of *al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt*. Part four]. *Orientalistika*. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 337–374.

Ibn Sina (2019). Ukazaniya i napominaniya [Razdel po metafizike]. Chast pyataya [Russ. transl. of *al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt*. Part five]. *Orientalistika*. Vol. 2. Iss. 3. Pp. 634–676.

Ibn Sina (Avicenna) (2024). *Iselenie: Teologiya* [Russ. transl. of *Ilāhiyāt*]. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; izd-vo Sadra. Vol. I. 720 p.; Vol. II. 610 p.

Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodah A. V. Sagadeeva [Medieval Muslim Philosophy in Translations by Arthur V. Sagadeev] (2010). Vol. 2. Moscow: Mardzhani Publ. House. 528 p.

ON INTELLECTUAL INTENTION OF FALSAFA'S FELICITOLOGY

Abstract. This publication is intended to be a kind of introduction to the author's planned translation of a fragment about the comprehension of the separated by the unseparated from the treatise "Long Commentary on Aristotle's "De anima" written by Ibn Rushd (lat. Averroes; d. 1198). In Falsafa (Muslim peripateticism), the problem of cognition of immaterial substances (especially God and cosmic intellects) by the material, human intellect is of fundamental importance not only for Falsafa's epistemology, but also for its felicitology, in which the highest happiness of the soul is seen precisely in its conjunction with the intelligible world. The article highlights the relevant aspects of the philosophical psychology of Muslim peripateticism, the foundations of which were laid by al-Farabi (d. 950) and Ibn Sina (lat. Avicenna; d. 1037): cosmology and angelology; the structure of the soul and the architectonics of the intellect; the rational-philosophical justification of intellectual happiness-unhappiness, especially in the afterlife; eschatological optimism — the thesis on the possibility of posthumous spiritual progress and of the final salvation of the majority of the souls.

Key words: Falsafa, Muslim peripateticism, felicitology, soul, intellect, Ibn Sina (Avicenna), al-Farabi.

Natalia V. EFREMOVA,

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow,
Center for Arab and Islamic Studies
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
(12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>,
E-mail: salamnat@mail.ru

