

5.11.1. Теоретическая теология

УДК 297.1+128+1.14

DOI 10.22311/2074-1529-2025-21-4-161-182

Научная статья

**Н. В. Ефремова**

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт востоковедения Российской академии наук

(Москва, Россия)

## О КОНЦЕПЦИИ *ИТТИСЀЛ* В НОЭТИКЕ ИБН-СИНЫ<sup>1</sup>

**ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна** —

канд. филос. наук,

ст. науч. сотр., Центр арабских и исламских исследований,

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: salamnat@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-1216-5067

**Аннотация.** Статья посвящена подходу крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны; ок. 980–1037) к решению фундаментального эпистемологического вопроса, который был поставлен Аристотелем в трактате «О душе» (431<sup>b</sup>17–19), но так и не получил у него разработки: о возможности разума, пребывающего в человеческом теле, постичь имматериальные интеллигибелии. Освещается авиценновская критика концепции о единении (*иттихād*), познающего и познанного, к тому времени

<sup>1</sup> Статья печатается в авторской редакции. При передаче арабских слов применяется традиционная система транслитерации и транскрипции, но с такими модификациями: алиф максура (ﻻ) – а, я; та марбута (ة) – а/я (если данное слово без танвина и не мудаф; вместе с предшествующей огласовой фатха) или т (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ﺀ) – а/я.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Н. В. Ефремова, 2025

© Ислам в современном мире, 2025

приобретшая значительное распространение среди перипатетиков и обычно возводившаяся к неоплатонику Порфирию (234? – 305?). В этом контексте анализируется учение о восхождении гностика, изложенное философом в «Указаниях и напоминаниях».

**Ключевые слова:** Авиценна, Аристотель, Ибн-Сина, мусульманский аристотелизм, ноэтическая концепция *иттиṣāl*, ноэтическая концепция *иттиḫād*

**Для цитирования:** *Ефремова Н. В.* О концепции *иттиṣāl* в ноэтике Ибн-Сины // Ислам в современном мире. 2025. Т. 21. № 4. С. 161–182; DOI 10.22311/2074-1529-2025-21-4-161-182

Поступила в редакцию: 26.11.2025

Одобрена после рецензирования: 27.12.2025

Принята к печати: 29.12.2025

## Введение

Оправданной точкой обсуждения среди комментаторов и последователей Аристотеля вопроса о соединении души человека с деятельным<sup>1</sup> разумом стало замечание философа в «О душе» по поводу форм, которые может воспринимать индивидуальная душа: «Может ли ум, будучи сам не отделенным от тела... мыслить что-либо как отделенное или не может» (*Аристотель. О душе* III 7 431<sup>b</sup>17–19).

Ставя вопрос таким образом, Аристотель исходит из эпистемологического принципа подобия, который разделяли большинство предшествующих древнегреческих философов, включая Эмпедокла и Платона (*Аристотель. О душе* I 2, 405<sup>b</sup>14–15), и согласно которому истинное познание возможно лишь при наличии подобия между природой субъекта и объекта, то есть как находящихся по отношению друг к другу «или в совершенно одинаковом, или больше в одинаковом, чем в различном состоянии», или же имеющих «одно качество» (*Аристотель. Метафизика* V 9, 1018<sup>a</sup>15–19). Так, Демокрит (ум. 370 до н. э.) считал, что, поскольку все в этом мире состоит из атомов, в том числе и душа, то она познает все, в то время как Платон основывал данное правило исходя из подобия бестелесности души и постигаемых ею бестелесных идей<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> У самого Аристотеля (в трактате «О душе») выделяются две стороны мышления: ум страдательный/пассивный и ум все производящий; впоследствии за ними закрепились наименования: материальный и деятельный/активный; материальный ум/интеллект — это рациональная способность человеческой души; о деятельном разуме см. ниже, в основном тексте.

<sup>2</sup> *Солопова М. А.* Античная философия. Введение // Античная философия: энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 34.

Хотя сам Аристотель и критиковал данный принцип, но вместе с тем не отвергал его, а модифицировал, положив в основу своей теории ощущения<sup>1</sup>. В мышлении, как он полагал, это правило проявляется сильнее, чем в ощущении, благодаря нематериальной природе разума: «Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительное познаваемое — одно и то же» (*Аристотель. О душе* III 4, 430<sup>a</sup>3–5). Подобно тому как ощущающий становится подобным ощущаемому через предмет ощущения (*Аристотель. О душе* II 5, 418<sup>a</sup>3–4), так и в мышлении материальный ум уподобляется интеллигибелии, становясь действующим благодаря предмету познания. И точно так же, как предмет ощущения «заставляет» человека испытывать видение, обоняние, осязание, предмет мысли «побуждает» человека к мышлению. Впоследствии данный ноэтический принцип был воспринят крупнейшими позднеантичными комментаторами Аристотеля — Александром Афродизийским (ум. нач. 3 в. н. э.), Фемистием (ум. 388.) и др.

В исламской культуре ему, в частности, соответствовало изречение, возводимое к пророку Мухаммаду: «Кто познал свою душу, тот познал Бога» (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ). Эта установка интерпретировалась в плане духовного самопознания/совершенствования человека на пути к высшему духовному принципу — Богу. Она нашла широкое распространение в суфизме, особенно в учении о «совершенном человеке». В ее духе мусульманские перипатетики разработали концепцию о соединении человека с Деятельным разумом<sup>2</sup>.

У самого Аристотеля нечетко определен статус деятельного разума: не совсем понятно, является ли тот неким аспектом души или же чем-то отрешенным от нее (*Аристотель. О возникновении животных* 736<sup>b</sup>27–28; *О душе* I 4, 408<sup>a</sup>10–12; III 5, 430<sup>a</sup>15–25)<sup>3</sup>. Отсюда расхождения комментаторов и последователей Стагирита относительно модальности этого ума. Так, Александр Афродизийский, развивая трансценденталистскую /экстериоризирующую трактовку, рассматривал Деятельный разум как универсальное интеллигбельное начало, выводя его за пределы индивидуальной человеческой души. Он полагал его в качестве действующей в нас «извне» причины; имманентистской/интериоризирующей же ориентации придерживались Теофраст (ум. 287/286 до н. э.), Фемистий и Ибн-Рушд (ум. 1198), для которых активный интеллект внутренне присущ человеческой душе. И если

<sup>1</sup> А именно в той ее части, которая следует принципу, что «ощущающее есть в возможности то, чем ощущаемое является в действительности» (*Аристотель. О душе* II 5, 418<sup>a</sup> 3–6). См.: Мезяц С. В. Критика Аристотелем принципа «Подобное познается подобным» (Комментарий к «О душе» II 5, 416<sup>b</sup> 32–417<sup>a</sup> 20) // СХОЛН. 2021. Т. 15. Вып. 1. С. 308.

<sup>2</sup> Или Активным интеллектом.

<sup>3</sup> Более подробно об этом см. *Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.*

Александр, обожествляя активный интеллект, говорит о нем как о вечном, неуничтожимом и бессмертном, а материальный, по его мнению, погибает по смерти тела (Alexander. *De anima* I, 90.23; I 91, 5–6; *De intellectu*. 108), то Фемистий учит о бессмертии обоих — как активного, так и материального, но в отношении не индивидуальной души, а родовой (Themistius. *Paraphrase* 98–99, 100). Впоследствии, соединяя обе линии, Александра и Фемистия, Ибн-Рушд выдвинет оригинальную теорию о едином общечеловеческом разуме<sup>1</sup>.

Однако и Александр, и Фемистий не останавливаются на вопросе о способе соединения человека с Деятельным разумом<sup>2</sup>, ограничиваясь выдвиганием доводов в пользу возможности означенного соединения. Так, в «Парафразе» к аристотелевскому трактату «О душе» Фемистий указывает на аналогию в постижении человеком материальных и интеллигибельных форм: если человеческий разум мыслит материальные формы, тем более он способен постигать отрешенные формы; ведь тот факт, что он стоит на более низкой ступени по отношению к божественному интеллекту, не означает, что ему вообще не под силу постижение интеллигибельных, а только лишь то, что он не делает это непрерывно и постоянно (Themistius. *Paraphrase*. 114.31). Больше философ к этой теме не возвращается. Для Александра же подобное соединение восходит к аристотелевской аналогии между мышлением и ощущением (Аристотель. *О душе* III 4, 429<sup>a</sup>10): активный интеллект актуализирует материальный точно так же, как форма становится воспринимаемой в чувственном восприятии (Alexander. *De intellectu* 110.7; 110.13)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков. С. 164–174.

<sup>2</sup> Г. Дэвидсон высказывает предположение в отношении Фемистия, что тот обошел данный вопрос стороной вслед за самим Аристотелем (Davidson H. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992. P. 40). Отмечая сложность данной проблемы (*hoc enim quesitum valde est difficile*) в посвященной ей объемистой 36-й главе своего Большого комментария к «О душе», Ибн-Рушд среди всех излагаемых им учений философов отмечает прежде всего Ибн-Баджу, упоминая при этом его «Соединение [Деятельного] разума с человеком», «Книгу о душе» и другие сочинения (см.: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1953. P. 487, l. 228; l. 230–232).

<sup>3</sup> Оба аргумента разворачиваются как «путь» Александра и «путь» Фемистия в небольшом, посвященном соединению, произведении, авторство которого атрибутируется сыну Ибн-Рушда, Абу-Мухаммаду Абдаллаху (см.: Соколов П. В. Абу Мухаммад Абдаллах Ибн Рушд. О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда тот облачен в тело (перевод и комментарий) // Платоновские исследования. 2022. Вып. 17. № 2. С. 189–194). Аргумент Фемистия высоко оценил Ибн-Рушд как пример «истинного доказательства», цитируя его почти дословно и в своем Кратком комментарии к «О душе» Аристотеля (Ибн-Рушд. *Талхис Китāб ан-нафс* / ред. А. Ф. ал-Ахвани. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-Мисриййа, 1950. С. 89), и в Большом (*Averrois. Commentarium Magnum*. P. 488, lines 254–257). Фемистиевская аргументация содержится также в приписываемом Аверроэсу небольшом сочинении о соединении, арабский текст которого, по всей видимости, утерян, но оно сохранилось в переводе на еврейский Самуила ибн Тиббона (ум. 1232). См.: *Drei Abhandlungen über die Conjunction* / J. Hercz. Berlin, 1869. S. 7–8; а также в еще одном атрибутируемом Аверроэсу не сохранившемся на арабском произведении («Письмо о возможности соединения с активным интеллектом»), которое существует в переводе с комментариями известного философа Моисея Нарбоннского (ум. ок. 1362; см.: *Ibn Rushd. The Epistle on the Possibility of Conjunction with*

В мусульманском перипатетизме (фальсафе) ноологическая проблематика занимает центральное место, что во многом определяет его своеобразие. Здесь Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фа‘‘аль*) выступает как последний в иерархии космических отрешенных разумов. Его первостепенный статус определяется функциями по отношению к подлунному миру, которыми он наделяется в онтолого-эманационистской схеме мусульманских перипатетиков. Так, если, по Аристотелю, за этим разумом не закреплено никакой космогонической функции, то в философии Ибн-Сины (ум. 1037) он фактически выступает подлинным управителем нашего мира, снабжающим физические тела единичными, материальными формами, а по отношению к человеческому разуму выполняет просветительскую, иллюминативистскую функцию, наделяя его общими формами, интеллигибелями<sup>1</sup>. Поэтому таковой получает почетное наименование «Даритель форм» (*vāhib aṣ-ṣuḡār*). С Деятельным разумом мусульманские аристотелики отождествляют архангела Гавриила, который в мусульманской теологии призван донести до пророков Божье откровение. При соединении с Деятельным разумом и философ, и пророк обретают истину, но пути их разнятся — если к философу таковая поступает в абстрактных понятиях, а он приходит к ней рационально-дискурсивным доказательством, то пророк обретает ее не только посредством разума, как философ, но также посредством воображения-имагинации, в виде конкретных живых образов, что больше подобает для воспитания широкой публики<sup>2</sup>.

Вопрос о соединении с Деятельным разумом приобретает фундаментальный характер в контексте разрабатываемой мусульманскими аристотеликами фелситологической<sup>3</sup>, а также иммортологической и эсхатологической проблематики (фактически чуждой Аристотелю). Внимание перипатетиков концентрируется не на универсально-футуристской эсхатологии, а на индивидуально-презентистской сотериологии. Так, Ибн-Сина в развитие идеи о великом Круге бытия, учит об исхождении (*мабда‘*) сущих от Первоначала/Бога и их возвращения (*ма‘ад*) к Нему. В изучении этой концептуальной пары, по его мнению, состоит сущность философии: если первый ее член приводит к познанию Бога, что является «плодом» (*самара*) метафизики, то

---

the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni / Crit. edition and annotated translation by K. P. Bland. N.Y.: The Jewish Theological Seminar; Ktav Publ., 1982).

<sup>1</sup> См.: Ефремова Н. В. Ислам. Философия, религия, культура. Часть 1. Теолого-философская мысль. М.: Наука-Восточная литература. С. 80–82.

<sup>2</sup> Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. Казань: Изд. Казанского ун-та, 2014. С. 106–107, 170–184.

<sup>3</sup> См.: Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелситологии // Ислам в современном мире. 2024. № 3. С. 95–110; Altmann A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism. London: Routledge and Keagan Paul, 1969. P. 74.

в рамках второго постигается бессмертие души человека и ее возвращения к Богу, каковое выступает «плодом» физики<sup>1</sup>.

Интеллектуальное совершенство (*камāl*), благодаря которому рациональная (*нāтықа*) душа человека соединяется с горним, интеллектуальным миром (*‘āлям ‘ақлӣ*), а в конечном счете — с Богом, составляет высшее счастье человека. По словам Ибн-Сины, этот мир несет в себе образ Вселенной (*аль-кулль*), господствующего в ней умпорядка (*ан-низām аль-ма‘кӯль*) и пронизывающего ее блага (*хайр*); и когда душа достигнет его, она «сделается умственным миром, параллельным существующему миру, созерцая то, что есть абсолютное пригожество (*хусн*), абсолютное благо и подлинная, абсолютная красота (*джамāl*), соединяясь с ним и запечатлеваясь его образом, вступая в сообщество его и становясь [чем-то] из (*мин*) его субстанции»<sup>2</sup>.

Проблему соединения в мусульманском перипатетизме активно разрабатывали Ибн-Сина, Ибн-Баджжа (ум. 1138), Ибн-Рушд<sup>3</sup>. Настоящая статья посвящена анализу авиценновского подхода<sup>4</sup>.

### *Иттисāл и иттихād*

В ноэтике самого Аристотеля нет термина «соединение». В Книге XII (Лямбда) «Метафизики» для обозначения связи интеллекта с интеллигибелией встречается метафора прикосновения (*θιγγάνων*), описывающая наш ум<sup>5</sup>, который «через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя», становясь «предметом мысли, соприкасаясь (*θιγγάνων*) с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же», а «божественное в нем — это... скорее само обладание, нежели способность к нему...» (Аристотель. Метафизика 1072<sup>b</sup>19–24). Предмет мысли в данном контексте выступает в роли своего рода «формы», а потенциальный, воспринимающий разум — «материи». Переходя из пассивного

<sup>1</sup> *Ибн-Сина*. Аль-Мабда’ ва-ль-ма’ād [Исхождение и возвращение] / ред. А. Нурани. Тегеран: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. С. 1. Напомним, что в перипатетической традиции учение о душе (психология) служит одной из дисциплин физики (естествознания).

<sup>2</sup> *Ибн-Сина* (Авиценна). Исцеление: Теология: в 2 т. М.: Институт востоковедения РАН; изд-во Садра, 2024. Т. 1. С. 502.

<sup>3</sup> Аль-Кинди (ок. 870) и аль-Фараби (ум. 950) не останавливались на поставленной Аристотелем проблеме о постижении отрешенного неотрешенным.

<sup>4</sup> О концепции *иттисāл* у Ибн-Баджжи см.: *Ефремова Н. В.* О философской психологии Ибн-Баджжи // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 75–92.

<sup>5</sup> О том, что речь в данном фрагменте идет именно о человеческом разуме см.: *Laurens H.* *Nous and Divinity in Aristotle’s Metaphysics Lambda* // *Phronesis*. № 69. 2024. P. 446, note 13. Вразрез с этим мнением следует точка зрения М. Масси (автор, однако, ограничивается лишь ее констатацией без достаточной аргументации), по которой здесь имеется в виду не мышление человека, а Бога (*Massie P.* *Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle’s De anima and Its Implications* // *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. 2013. V. 17. P. 77).

состояния в активное, рациональная душа начинает мыслить саму себя, и в этом смысле Аристотель, по-видимому, говорит о ее божественности. Но в отличие от человека Богу не нужен этап становления, он всегда актуально мыслящий<sup>1</sup>.

Наряду с платоновской метафорой, описывающей мышление как видение, Аристотель предлагает другую — осязание<sup>2</sup>. Оно является фундаментальным и необходимым чувством животной души, осуществляемым через контакт, что позволяет ей непосредственно получать достоверное знание о предмете. У человека, полагает мыслитель, осязание тесно связано с мышлением. Хотя в других чувствах он может уступать животным, но в осязании, «в тонкости этого чувства», превосходит их всех, благодаря чему он есть «самое разумное из всех живых существ» (Аристотель. О душе II 8421<sup>a</sup>20–22). Более того, одаренность или неодаренность человека философ увязывает с развитостью этого чувства (Аристотель. О душе II 8421<sup>a</sup>22–25). Способность к мышлению Аристотель рассматривает как своеобразную тактильность интеллекта, «ментальную руку», с помощью которой она воспринимает вещи<sup>3</sup>.

В ноологическом контексте термин «соединение» (συνάλτεῖν) встречается у Плотина (ум. 270 г.). Так, в «Эннеадах», при описании мышления сказано, что умопостигающее и умопостигаемое «соединяются... благодаря подобию и тождеству»<sup>4</sup>, достигая кульминационного этапа, который обозначается как «единение» (ἕνωσις)<sup>5</sup>. Покидая физический мир, разумная душа обращается к Единому-Уму, как бы «прилаживается к нему», и «благодаря этому ладу она едина с ним и нетленна»; но такого рода единение/союз — не физической природы и может рассматриваться двояко, как будто «оба они одно и два»<sup>6</sup>.

Более развернутую трактовку данного фрагмента мы находим в соответствующей арабской версии, известной как «Теология Аристотеля». Здесь единение разумной души с высшим интеллектом трактуется как тождество двух видов [единого рода]: «когда душа человека покидает этот мир и устремляется к горнему, она направляется к разуму и держится его, а держась его, она единяется с ним (*таваххадат би-х*);

<sup>1</sup> Данный фрагмент подробно анализируется в: *Laurens*. P. 446.

<sup>2</sup> О роли осязания в ноэтике Аристотеля см.: *Rosen S. H.* Thought and touch. A note on Aristotle's *De Anima* // *Phronesis*: Brill. Vol. 6. No. 2. 1961, особенно с. 129–134; *Massie*. P. 74–101.

<sup>3</sup> *Rosen*. P. 132.

<sup>4</sup> «...естественно соединяются мыслящее и мыслимое, и... мыслящий присутствует более полно благодаря подобию и тождеству и соединяется с родственным, при том что нет разделяющего» (*Плотин*. Шестая Эннеада. VI. 9. 8, с. 184).

<sup>5</sup> Соответствующее араб. *иттихад*.

<sup>6</sup> *Плотин*. Четвертая Эннеада. IV. 4. 2. С. 12; *Plotinus*. *Enneads* IV. 1–9 / Greek text with parallel engl. tr. by A. N. Armstrong. In 7 vols. Cambridge Massachusetts: Harvard U. P., 1984. P. 142/143. Вопреки мнению А. Альтмана, считавшего такой союз «мистическим» (*Altman*, p. 104–107), Г. Дэвидсон, с нашей точки зрения, справедливо полагает, что в нем, наоборот, нет «ничего мистического», хотя такой союз и не является обыкновенным мыслительным актом (*Davidson*, p. 43).

при этом самость ее (*з̄ати-х̄а*) не уничтожается, а становится более ясной, прозрачной, чистой, ибо она и разум будут единой вещью или двумя — наподобие двух видов [единого рода] (*ка нау'ин ва нау'ин*). Далее здесь же разъясняется смысл данного единства: «В таком случае душа не претерпевает никакого изменения (*истиḫāля*), а будет неизменной в [том] своем мире<sup>1</sup>, ибо неразличным единым знанием познает себя и познает факт познания самой себя; она оказывается таковой потому, что становится и умопостигающей (*аль-'āḳиль*), и умопостигаемой (*аль-ма'қўль*); а таковой она становится по причине сильной связанности (*иттиṣāl*) с разумом и единения (*таваḫḫуд*) с ним до такой степени, что она (душа) и он [оказываются] единой (*вāḫид*)<sup>2</sup> вещь»<sup>3</sup>.

В атрибутируемом Порфирию (234?–305?) сочинении «О душе» (сохранившемся лишь фрагментарно, в арабской версии) единение, о котором говорится в данном фрагменте, передается как *иттиḫād*<sup>4</sup>. Здесь подчеркивается, что соединение разумной души человека в потустороннем мире с Первым разумом (аналогом Деятельного разума перипатетиков) «чище/тоньше», чем соединение воздуха со светом<sup>5</sup>.

### Несостоятельность учения о единении

Если в арабской версии парафраза Плотина термины *иттиṣāl* и *иттиḫād* близки друг другу, то Ибн-Сина строго разводит их. Философ допускает понимание приобщения человека к Деятельному разуму как *иттиṣāl*<sup>6</sup>, но категорически возражает против интерпретации такого соединения как *иттиḫād*. Он отказывается считать данный подход аристотелевским, заявляя, что тот явился следствием ошибки, восходящей к Порфирию. В «Указаниях и напоминаниях» (сокр. «Указания») говорится о некоей «книге об интеллекте и интеллигибелиях

<sup>1</sup> То есть в горнем мире.

<sup>2</sup> В смысле одной и той же.

<sup>3</sup> Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt / A. Badawi. Kuwait: Editio Tertia, 1977. P. 34–35. Перевод с араб. выполнен мной и отредактирован проф. Т. Ибрагимом.

<sup>4</sup> См.: Kutsch W. Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) περί ψυχής und die Frage des Verfassers der «Theologie des Aristoteles» // Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth. 1954. T. 31. P. 263–286. Далее — Kutsch.

<sup>5</sup> Porphyrii philosophi fragmenta. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana / A. Smith, D. Wasserstein (ed.). Vieweg; Teubner Verlag, 1993. P. 504; Kutsch W. Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) περί ψυχής und die Frage des Verfassers der «Theologie des Aristoteles» // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Vol. 31. Beyrouth, 1954. P. 268.

<sup>6</sup> Об этом см. также: Gutas D. Ittisāl, contact, of the human and supernal intellects in Avicenna: the goal of ethics, the foundation of epistemology // Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens / Ed. D. De Smet, M. Sebti. Leuven — Paris — Bristol, Ct: Peeters Publishers, 2022. P. 169–178. Далее — Gutas.

(аль-‘ақль ва-ль-ма‘қўлят)»<sup>1</sup> Порфирия, которая превозносилась перипатетиками, «хотя она и сущий вздор»<sup>2</sup>.

Для философа недопустимо тождество умопостигающего и умопостигаемого, при котором они становятся чем-то одним<sup>3</sup>, т. е. когда разумная душа человека становится «самим этим (Деятельным) разумом (*тасър хййа нафс*): она делается (*тасър*) приобретенным разумом (аль-‘ақль аль-мустафад)<sup>4</sup>, а Деятельный разум сам соединяется (*тамтасыл*) с душой, которая таким образом превращается в приобретенный разум»<sup>5</sup>. Другими словами, разъясняет ат-Тусы (ум. 1274), умопостигая некоторую интеллигибелию, разумная душа единяется (*тамтаҳид*) с Деятельным разумом, поскольку она единяется с приобретенным разумом, с каковыми соединился Деятельный разум<sup>6</sup>.

При допущении такого единения, возражает Ибн-Сина, возможны две альтернативы: (1) Деятельный разум делим — «и тогда одна его часть может соединяться, другая — нет»; (2) душа обретает единение с Деятельным разумом и «становится совершенной (*кāmиля*), достигая любого (мыслимого самим Деятельным разумом) умопостигаемого (по постижении хоть одного)!». К данному абсурду, по мнению философа, приводит предыдущее утверждение, будто «разумная душа и есть приобретенный разум»<sup>7</sup>. Однако обе альтернативы неприемлемы. Ведь, с одной стороны, предположение о делимости Деятельного разума ведет к заключению о его материальности, что абсурдно. С другой — при постижении нетелесной души части Деятельного разума она с необходимостью постигает все, ибо Деятельный разум есть нетелесный (а следовательно, неделимый). Если же данное тождество мыслится как единение нетелесных сущностей, то это предполагает некую единую общечеловеческую познающую душу, чего Ибн-Сина не мог допустить.

Отстаивая идентичность индивидуальной разумной души, философ подвергает сомнению саму возможность такого единения вообще: невозможно, чтобы какая-либо вещь сначала была одной вещью,

<sup>1</sup> Возможно апокрифической. Как было сказано, термин «единение» фигурирует в апокрифической (?) «Книге Порфирия о душе» (*Мақāля ли-фурфурйūs фи ан-нафс*), рукопись которой была обнаружена в 1954 г. В. Кутшем (W. Kutsch) в библиотеке Айа-София (Стамбул). См.: *D'Ancona Costa C. Porphyry, universal soul and the Arabic Plotinus // Arabic Sciences and Philosophy. Vol. 9. Cambridge University Press. 1999. P. 58, note 38.*

<sup>2</sup> *Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая / Ибрагим Т., Ефремова Н. В.) // Ориенталистика. 2019. № 2. С. 349–350.*

<sup>3</sup> В том смысле, «...что она была одной (*ваҳид*) вещью, затем стала другой одной вещью» (Указания. Часть четвертая. С. 350).

<sup>4</sup> Высшая ступень материального разума, когда он уже обрел интеллигибелию и актуально созерцает их.

<sup>5</sup> Указания. Часть четвертая. С. 349.

<sup>6</sup> *Ат-Тусы Насыраддин. Шарҳ аль-‘Ишārāt ва-т-танбихāt. Кум: Бустāн-и китāб, 2007. Т. 2. С. 894.*

<sup>7</sup> Указания. Часть четвертая. С. 349.

а затем стала другой одной вещью — не в смысле перехода из одного модуса в другой (наподобие становления воды — воздухом) и не в плане сочетания двух вещей, в результате которого возникает третья (например, глина — из сочетания земли и воды). Невозможно, чтобы вещь, соединяясь с другой, трансформировалась в ту, другую, но при этом оставалась сущей, самой собой; ибо это были бы две разные вещи. Несостоятельным, с его точки зрения, также выглядят предположения, что одна из этих вещей становится не-сущей или что не-сущими оказываются обе вещи<sup>1</sup>.

Схожую аргументацию философ приводит в разделе «Психологии» из энциклопедии «Исцеление» в связи с критикой учения о соединении умопостигающего и умопостигаемого, относя возникающие в связи с этим ошибки на счет того же Порфирия (но не называя его по имени, а обозначая как «того, кто сочинил «Исагогэ»). Возражая здесь против тождества души с умопостигаемыми (интеллигибеллиями), он считает это «нелепым», поскольку невозможно себе представить, как одна вещь становится другой: «ведь если это происходит таким образом, что вещь снимает одну форму и облачается в другую, то вместе с первой формой она является неким одним, а со второй будет чем-то другим; и в действительности первая вещь не стала второй, но разрушилась, и от нее остался ее субстрат... т. е. [лишь] часть ее»<sup>2</sup>.

### ***Иттиџāl* как контакт**

Итак, для описания связи разумной души с Деятельным разумом/Богом Ибн-Сина предпочитает термин *иттиџāl*, трактуя его как «вступление в контакт», «соприкосновение». Слова Аристотеля о том, что «ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя», становясь «предметом мысли, *соприкасаясь* с ним» (курсив мой. — Н. Е.; Аристотель. Метафизика, 1072<sup>b</sup>21–22), Ибн-Сина (в «Комментариях к Книге Лямбда...») перефразирует так: «...словно он (ум) касается (*йуля̄мис*) ее (интеллигибелии; *ка-мā йуля̄мису-ху масал<sup>ян</sup>*)»<sup>3</sup>. Относительно самого «касания» как способа и средства осуществления контакта в исследовательской литературе существуют различные трактовки. Так, М. Жоффруа, Ж. Янссенс и М. Себти трактуют его не как прямой контакт, а метафорический, переводя *ка-мā*, фигурирующее в связке с *йуля̄мису-ху*, как «если бы он касался», что

<sup>1</sup> Указания. Часть четвертая. С. 350.

<sup>2</sup> Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология. Т. 2: Психология. С. 162–163.

<sup>3</sup> *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristôte (Chapitres 6–10) par Ibn Sina (Avicenne) / Geoffroy M., Janssens J., Sebti M. Paris: Vrin, 2014. P. 59, lines 161–163.*

соответствует греческому обстоятельству причастию  $\thetaιγγάνων$  — «через касание», «касаюсь»<sup>1</sup>.

Однако Д. Гутас считает этот перевод некорректным, «противоположным тому, что хотел сказать Авиценна (и Аристотель): контакт является реальным и мгновенным»<sup>2</sup>, и *ка-мā* в данном случае следует читать «как только», т. е. не в традиционном для современных переводчиков смысле — обстоятельства или условия, а временном; и именно в последнем смысле трактовал *ка-мā* один из переводчиков «Метафизики» Лям на арабский — Устас, передавая его как *хйна* (*хйна йулямису*, «когда он касается»)³. Ибн-Сина уточняет момент: *фй-ль-хāли*, *ка-мā йулāmису-ху* («сразу/в момент, как только он коснется»)⁴.

Исходя из такой трактовки, Д. Гутас обосновывает тезис о кратковременности данного контакта, что служит косвенным подтверждением его позиции. Ведь в отличие от кратковременного, постоянное объединение с Деятельным разумом приводит к тому, что душа познает все мыслимые им интеллигибелии: находясь с этим разумом в неразрывном союзе, она не может ограничиться лишь одной или несколькими интеллигибелиями из бесконечного множества интеллигибелий, которые перманентно созерцает Деятельный разум. Благодаря единению с Деятельным разумом (или с Первым) человеческая душа, по сути, становится божественной, хотя еще и пребывает в теле! Поэтому Ибн-Сина настаивает на кратковременном контакте, когда разумная душа умопостигает определенную интеллигибелию только в конкретный момент мышления (*фй-ль-хāли*, *ка-мā йулāmису-ху*), а именно, когда ее одномоментно мыслят и разумная душа, и Деятельный разум⁵.

Нам представляется более адекватным прочтение, предлагаемое М. Жоффруа, Ж. Янссеном и М. Себти. В пользу его свидетельствует конечное слово *масал*<sup>нн</sup> («словно»), которое явно указывает на сравнение, но которого Д. Гутас словно не замечает. В русле их интерпретации следует и вышедший в 2024 г. перевод на английский язык Елены Комэй дель Унко, где данный оборот также переводится в сравнительном/«гипотетическом» смысле («как если бы»)⁶. Что касается выражения *фй-ль-хāли* то, полагаем, его подобает связать не к последующему выражению (как это предлагает Д. Гутас), а к предшествующему: «ум тотчас становится интеллигибельным, словно он соприкасается с ним».

<sup>1</sup> ... “de la même manière que s’il touchait [l’intelligible]” (Commentaire. P. 58).

<sup>2</sup> Gutas. P. 173. Note 8.

<sup>3</sup> Gutas. Ibidem; об Устасе см.: Averroes. Tafsīr Mā-Ba’d at-Tabī’at / Ed. M. Bouges. Vol. 1–3 (continuous numbering). Beirut: Imprimerie Catholique, 1938–1949. P. 1614.

<sup>4</sup> Commentaire. P. 59, line 162.

<sup>5</sup> Gutas. P. 172, 174.

<sup>6</sup> ... “becomes intelligible, in a state as though it were touching it the intelligible” In: Comay del Junco E. Ibn Sīnā. “Commentary on Aristotle’s Metaphysics Λ 6–10” // British Journal for the History of Philosophy. Published online 30 Apr 2024. P. 13.

Подробное описание неэтического контакта Ибн-Сина дает в «Указаниях»<sup>1</sup>.

## О восхождении гностика

В посвященной восхождению гностика<sup>2</sup> к Истинному/Богу<sup>3</sup> IX главе «Указаний» философ, говоря о первой ступени этого восхождения, упоминает об «искрах» (*халясāt*; ед. ч. *хальса*<sup>4</sup>), появляющихся от озарения гностика светом Истинного, которые «подобно зарницам вспыхивающие, а потом гаснущие»<sup>5</sup>. Это, вероятно, призвано указывать на мимолетность данного действия. Стоит отметить, что некоторые исследователи, характеризуя сам контакт, обращают здесь внимание на поведение гностика, который действует как бы украдкой, исподтишка, на что в «Комментариях к Книге Лямбда...» указывает однокоренной термин *ихтильс* (араб. *على سبيل الاختلاس*) и следующие за ним ниже практически синонимичные и выражающие тот же смысл слова *хатфат*<sup>анн</sup> *ва халсат*<sup>анб</sup>. Однако вряд ли можно принять предположение об отнесении данных терминов к гностику, ибо в данном контексте таковой фактически выступает не субъектом, а объектом действия Деятельного разума. Именно этот разум воздействует на гностика как бы втайне от него самого, т. е. когда тот вовсе не ожидает этого.

Как пишет Ибн-Сина, означенные мимолетные озарения/посещения (*гавāшӣ*), по мере интеллектуального совершенствования, у гностика повторяются все чаще и чаще. Но чтобы душа выработала в себе способность удерживать контакт и вне этих озарений<sup>7</sup>, ему необходимо совершать постоянное интеллектуальное упражнение (*рийāда*).

<sup>1</sup> Подробнее об *иттисал* в этом сочинении см.: *Rapport M. Science of the Soul in Ibn Sinā's Pointers and Reminders. A Philological Study // Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies. Vol. 122. Leiden: Brill, 2023. P. 183–184.*

<sup>2</sup> Гностик — араб. *‘ариф*; здесь Ибн-Сина применяет это обозначение не ко всякому мистик, а к такому, для которого интуитивное озарение не противопоставляется рациональному постижению, а дополняет его; таковое можно было бы передать как «теософ», а *‘ирфан*/гносис как «теософия».

<sup>3</sup> *Аль-хаққ* («истинное, реальное»); обозначение Бога в Коране (22: 6; 24: 25 и др.) в языке суфиев, использовавших его в противоположность *аль-хальк* («творение»). Ибн-Сина заменяет на этот эпитет типичные для него обозначения Бога, такие как «Первое» (*аль-авваль*) и Бытийно-Необходимое (*вāджиб аль-вуджūd*), усиливая тем самым мистико-пантеистическое единство Бога и человека.

<sup>4</sup> А не *хульса*, как нередко встречается в изданиях «Указаний».

<sup>5</sup> Философ называет их «моментами» (*аўқāt*, ед.ч. *вақт*); *Ибн-Сина (Авиценна)*. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая / пер., предисл. и коммент. Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой // *Ориенталистика*. 2019; Вып. 2. № 3. С. 645. примеч. 43.

<sup>6</sup> *Commentaire*. P. 59, lines 151–154; см. также: *Gutas*. P. 175; *Rapport*. Science. P. 183 et seq.

<sup>7</sup> Аналогично становлению человеческого разума в учении перипатетиков, когда интеллект в действии переходит в приобретенный см. *Rapport M. Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy. The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sinā's al-Išārāt wa-l-tanbihāt // Oriens*. No. 47. 2019. P. 186–187.

Он также приучает свои чувственные силы, воображение (*хаййаль*) и эстимацию (*вахм*)<sup>1</sup>, чтобы те отвлекались от мирского соблазна (*гарур*) и не мешали обращаться к Истинному<sup>2</sup>. Ибн-Сина подчеркивает, что гностики способны достичь высшей стадии гносиса (*'ирфāн*), пребывая еще в этой жизни: «облаченные в тела, они словно сбрасывают с себя их и возносятся в мир святой (*'āлям аль-қудс*)»<sup>3</sup>, «достигают мира святости и счастья (*'āлям аль-қудс ва-с-са'āда*), и в них запечатлевается высшее совершенство, и они обретают... высшее наслаждение»<sup>4</sup>.

В результате последовательного прохождения девяти этапов/стадий (ед. ч. *мақām*; *мāртаба*) восхождения к Истинному душа возвышенного гностика становится как «полированное зеркало» (*мир'āt маджлӯва*) напротив Истинного и наслаждается своей самостью, в которой уже присутствует «отпечаток (*асар*) Истинного». По прибытии (*вусул*) же к девятой, заключительной ступени наступает подлинное соединение, когда гностик «скроется» (глагол. *гāба*) для себя и будет созерцать только Истинного<sup>5</sup>.

Акцентируя внимание на приведенном выше месте, многие исследователи склонны интерпретировать последние главы «Указаний» как своеобразный маркер поворота автора в сторону суфизма/мистицизма, а употребляемый философом при описании восхождения гностика термин *вусул* трактуют как синоним *иттиқāl*, понимая оба термина в смысле «единения» (Л. Гардэ, Е. Мармура, М. К. Эрнандез, Д. Лобель; Ш. Инати, А. Корбэн и др.)<sup>6</sup>. Свидетельством в пользу перехода Ибн-Сины на позиции мистицизма порой усматривают также в предании о написании им книги «Восточная/Иллюминативная философия» (*аль-хикма аль-машириқыййа/мушириқыййа*)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Следующая за воображением психическая сила, благодаря которой обретаются понятия, каковые сами по себе нематериальны/абстрактны, но пока воспринимаются в их связи с материальными, индивидуальными предметами (на манер постижения овцой вражды данного волка, но не вражды вообще).

<sup>2</sup> *Ибн-Сина*. Указания. Часть пятая. С. 640. В этой связи примером может служить история о Салямани и Абсале, на которую указывает сам автор в начале гл. IX (Там же. С. 639]. Её перевод дан в изложении ат-Тусы, комментатора Указаний, в Приложении (Там же. С. 671–673).

<sup>3</sup> *Ибн-Сина*. Указания. Часть пятая. С. 639.

<sup>4</sup> *Ибн-Сина*. Указания. Часть четвертая. С. 368.

<sup>5</sup> *Ибн-Сина*. Указания. Часть пятая. С. 645–647. Описанные ступени восхождения сходны с авиценновской концепцией о четырех путешествиях (*асфāр*) суфия/гностика. Есть и другие модификации описания восхождения (см.: Там же. Предисловие. С. 637).

<sup>6</sup> *Gardet L.* La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). P.: Vrin, 1951. P. 147, note 3; *Marmura E.* Plotting the Course of Avicenna's Thought // Journal of the American Oriental Society. Vol. 111. № 2. 1991. P. 341; *Hernández M. C.* Tres escritos esotéricos: Estudio preliminar, traducción y notas. Madrid: Tecnos, 2011. P. 73; *Lobel D.* Between Mysticism and Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2000. P. 24; *Inati Sh. C.* Ibn Sinā and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four. L.: Kegan Paul International, 1996. P. 38. *Corbin H.* Avicenne et le récit visionnaire. Teheran: Société des monuments nationaux, 1954.

<sup>7</sup> От нее сохранилась лишь вводная часть по логике.

Вместе с тем, как отмечает А. В. Сагадеев, ни в этой книге, ни в «Указаниях», не обнаруживается никаких отклонений от авиценновского «Исцеления»; и никто из видных оппонентов философа не говорит о предположительной двойственности или мистицизме<sup>1</sup>.

Конечно, последние главы «Указаний» ориентированы на просуфийскую аудиторию. Но околосуфийские пассажи здесь не только не противостоят фундаментальным рационально-дискурсивным установкам предшествующих глав (или других сочинений философа), но и не рядопологаются им. Что же касается собственно вопроса об *иттиṣāle/иттиḫāde*, то с суфийскими мыслителями Ибн-Сину (и других мусульманских аристотеликов) объединяет общая для них пантеистическая интенция. Поэтому некорректно полагать, что именно опасение суфийского пантеизма объясняет апатию Ибн-Сины к концепции об иттихаде<sup>2</sup>.

Об этой интенции и ее общности между философами и суфиями говорит Ибн-Рушд в теолого-полемиическом труде «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*): и по философам, «Творец (*аль-Бārī*) есть все сущие (*хува аль-маўджудātu куллю-хā*)», и для видных суфиев (*ру'асā' ас-сўфиййа*) «нет одного кроме Него (*ля хува илля Хува*)»; но все таковое, предупреждает философ, относится исключительно к ведомому людьми «глубоких знаний» (*ар-рāсихўн фī аль-'ильм*) и не должно обнаружиться в книгах!<sup>3</sup>

Касательно трактовки самим Ибн-Рушдом концепции *иттиṣāl* речь пойдет в следующей статье.

## Литература

*Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 63–367.

*Аристотель. О возникновении животных* / пер. В. П. Карпова. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. — 250 с.

*Аристотель. О душе* // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 369–448.

<sup>1</sup> Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М.: Мысль, 1985. С. 57. Подробно об этом пишет М. Гуашон в комментариях к французскому переводу «Указаний» (*Goichon A.-M. Livre des directives et remarques: (Kitāb al-Iṣārāt wa l-tanbihāt)*. Beirut: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1951). Среди современных авиценноведов такой подход разделяют Д. Гутас, Ж. Янссенс и М. Рапопорт (см.: *Rapport M. Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy. The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sinā's al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt* // Oriens. № 47. 2019. P. 176–188; *Rapport M. Science of the Soul in Ibn Sinā's Pointers and Reminders. A Philological Study* // Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, Vol. 122. Leiden: Brill, 2023; *Janssens J. L. Ibn Sinā: A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism?* // *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*. 2015. № 1. Pp. 37–54).

<sup>2</sup> См., например: *Altmann A. Op.cit.*

<sup>3</sup> *Ibn Rushd. Tahāfut at-Tahāfut*. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1971. Vol. 2. P. 704–705.

*Ефремова Н. В.* Ислам. Философия, религия, культура. — М.: Наука-Восточная литература, 2015. — 183 с.

*Ефремова Н. В.* О философской психологии Ибн-Баджжи // Ислам в современном мире. — 2024. — № 4. — С. 73–92. DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-73-92

*Ефремова Н. В.* Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии // Ислам в современном мире. — 2024. — № 3. — С. 93–110. DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-3-93-110

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

*Ибн-Рушд.* Талхъис Китāб ан-нафс / ред. А. Ф. аль-Ахвани. — Каир: Мактабат ан-Нахда аль-Мысриййа, 1950. — С. 1–101. (На араб.)

*Ибн-Рушд.* Тахāфут ат-Тахāфут / ред. С. Дунья. — Каир: Дār аль-ма‘ариф. 1971. Т. 1–2 (продолжающаяся нумерация). — 1006 с.

*Ибн Рушд Абу Мухаммад Абдаллах.* О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда тот облачен в тело / пер., предисл. П. В. Соколов // Платоновские исследования. — 2022. — Вып. 17. — № 2. — С. 178–198.

*Ибн-Сина (Авиценна).* Исцеление: Теология / пер., введ. Т. Ибрагим: в 2 т. — М.: Институт востоковедения РАН; изд-во Садра, 2024. — Т. 1. — 720 с. Т. 2. — 610 с.

*Ибн-Сина.* Аль-Мабда' ва-ль-ма'ād [Исхождение и возвращение] / Ред. А. Нūrāни. — Тегеран: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch), 1984. — 121 с. (На араб.)

*Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая / Ибрагим Т., Ефремова Н. В.) // Ориенталистика. — 2019. — № 2. — С. 349–350. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374

*Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая / Ибрагим Т., Ефремова Н. В.) // Ориенталистика. — 2019. — № 3. — С. 634–676. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.

*Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия. — Казань: Изд. Казанского ун-та, 2014. — 236 с.

*Месяц С. В.* Критика Аристотелем принципа «Подобное познается подобным» (Комментарий к «О душе» II.5, 416b 32–417a 20) // СХОЛН. — 2021. — Т. 15. — Вып. 1. — С. 307–325.

*Плотин.* Четвертая Эннеада. Книга 2 / пер. Т. Г. Сидаш // Эннеады: в 6 т. — СПб.: Квадривиум, 2019. — 240 с.

*Плотин.* Шестая Эннеада. Книга 2 / пер. Т. Г. Сидаш // Эннеады: в 6 т. — СПб.: Квадривиум, 2021. — 272 с.

*Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. — М.: Мысль, 1985. — 222 с.

*Солопова М. А.* Античная философия. Введение // Античная философия: энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — С. 32–45.

*Ат-Тусы Насыраддин. Шарх аль-'Ишārāt ва-т-танбйхāt: в 2 т. / ред. Х. Амудй. Т. 2 (сквозная нумерация).— Кум: Бустāн-и китāб, 2007. (На араб.)*

*Alexander of Aphrodisias. De intellectu // Schroeder F. M., Todd R. B. Two Greek Aristotelian commentators on the intellect. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. — P. 45–58.*

*[Alexander of Aphrodisias]. The De Anima of Alexander of Aphrodisias / Tr. and comm. A. P. Fotinis. — Milwaukee, Wisconsin, 1979. — 346 p.*

*Altmann A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism. — London: Routledge and Keagan Paul, 1969. — Pp. 73–107.*

*D'Ancona Costa C. Porphyry, universal soul and the Arabic Plotinus // Arabic Sciences and Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — Vol. 9. — P. 47–88.*

*Averroes. Tafsīr Mā-Ba'd at-Tabī'at / Ed. M. Bouges. Vol. 1–3 (continuous numbering). — Beirut: Imprimerie Catholique, 1938–1949. — 1753, [317] p. (In Arab)*

*[Averroes]. (1869). Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellect mit dem Menschen. Von Averroes (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon / Ed. and transl. by J. Hercz. Berlin: H. G. Hermann. xiv, 63, 24 p.*

*Comay del Junco, E. (2024). Ibn Sīnā. Commentary on Aristotle's Metaphysics Λ 6–10 // British Journal for the History of Philosophy. Published online 30 Apr 2024. DOI: 10.1080/09608788.2024.2319860*

*Corbin H. Avicenne et le récit visionnaire. — Teheran: Société des monuments nationaux, 1954. — 343, 112 p.*

*Davidson H. Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. — Oxford and New York: Oxford University Press, 1992. — x, 363 p.*

*Gardet L. La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). — P.: Vrin, 1951. — 240 p.*

*Goichon A.-M. Livre des directives et remarques: (Kitāb al-Išārāt wa l-tanbīhāt). — Beirut: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1951. — 552 p.*

*Gutas D. Ittisāl, contact, of the human and supernal intellects in Avicenna: the goal of ethics, the foundation of epistemology // Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens / Eds. by D. De Smet, M. Sebti. — Leuven — Paris — Bristol, Ct: Peeters Publishers, 2022. — Pp. 169–178. DOI: 10.2307/j.ctv2tjdg2t.*

*Hernández M. C. Tres escritos esotéricos: Estudio preliminar, traducción y notas. — Madrid: Tecnos, 2011. — lxxxiii, 106 p.*

*[Ibn Rushd]. Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros. — Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America; 1953. — xxiv, 592 p. (in Latin).*

*Ibn Rushd*. The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni / K. P. Bland. — N.Y.: The Jewish Theological Seminar; Ktav Publ., 1982. — 151 p. (English), 155 p. (Hebrew).

[*Ibn Sina*] Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristôte (Chapitres 6–10) par Ibn Sina (Avicenne) / Geoffroy M., Janssens J., Sebti M. — Paris: Vrin, 2014. — 120 p. (In Arab, French).

*Inati Sh. C.* Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four. — London: Kegan Paul International, 1996. — xiii, 114 p.

*Janssens J. L.* Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism? // *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*. — 2015. — № 1. — Pp. 37–54. DOI: 10.21071/mijtk.v0i1.5172.

*Kutsch W.* Ein arabisches bruchstück aus Porphyrios (?) περί ψυχής und die frage des verfassers der «Theologie des Aristoteles» // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. — Beyrouth. — 1954. — Vol. 31. — Pp. 263–286.

*Laurens H.* Nous and Divinity in Aristotle's *Metaphysics* Lambda // *Phronesis*. — 2024. — № 69. — Pp. 439–467.

*Lobel D.* Between Mysticism and Philosophy. — Albany: State University of New York Press, 2000. — x, 277 p.

*Marmura E.* Plotting the Course of Avicenna's Thought. *Journal of the American Oriental Society*. — 1991. — Vol. 111. — № 2. — Pp. 333–342.

*Massie P.* Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's *De anima* and Its Implications // *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. — 2013. — Vol. 17. — Pp. 74–101.

*Plotinus*. *Enneads* IV.1–9 // *Enneads*. In 7 vols. / Engl. tr. by A. H. Armstrong. — Cambridge Massachusetts: Harvard U. P., 1984. — 464 p.

[*Plotinus*]. *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt* / A. Badawi. — Kuwait: Editio Tertia, 1977. — 258 pp. (In Arab).

[*Porphyrius*]. *Porphyrii philosophi fragmenta. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* / A. Smith, D. Wasserstein. — Stuttgart / Leipzig: Teubner Verlag, 1993. — 653 p.

*Rapoport M.* Science of the Soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders. A Philological Study // *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*. Vol. 122. — Leiden: Brill, 2023. — 329 p.

*Rapoport M.* Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy. The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sīnā's *al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt* // *Oriens*. — 2019. — № 47. — Pp. 145–196.

*Rosen S. H.* Thought and touch. A note on Aristotle's *De Anima* // *Phronesis* — 1961. — Vol. 6. — No. 2. — Pp. 127–137.

[*Themistius*]. *Themistius' Paraphrase of Aristoteles De Anima* // *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* / Introduction, translation and commentaries by F. M. Schroeder, R. B. Todd — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990. — Pp. 77–133.

## References

- Alexander of Aphrodisias. (1990). De intellectu. Schroeder F. M., Todd R. B. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 45–58.
- [Alexander of Aphrodisias]. (1979). *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*, A. P. Fotinis (transl. and comment.). Milwaukee, Wisconsin. 346 p.
- D’Ancona Costa C. (1999). Porphyry, universal soul and the Arabic Plotinus. *Arabic Sciences and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 9, pp. 47–88.
- Aristotel’. Metafizika (1976). *Aristotel’. Sochineniia* [Aristotle. Works]. In 4 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., pp. 63–367. (In Russian)
- Aristotel’. (1940). *O vozniknovenii zhivotnykh* [On Generation of Animals]. V. P. Karpov (transl.). Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ. 250 p. (In Russian)
- Aristotel’. (1976). O dushe [On the Soul]. *Aristotel’. Sochineniia* [Aristotle. Works]. In 4 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., pp. 369–448. (In Russian)
- Altmann A. (1969). Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity. *Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London: Routledge and Keagan Paul, pp. 73–107.
- Averroes (1938–1949). *Tafsīr Mā-Ba’d at-Tabī‘at*, M. Bouges (ed.). Vol. 1–3 (continuous numbering). Beirut: Imprimerie Catholique. 1753, [317] p. (In Arab)
- [Averroes]. (1869). *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellect mit dem Menschen. Von Averroes (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon*, J. Hercz (ed. and transl.). Berlin: H. G. Hermann. xiv, 63, 24 p. (In German)
- Comay del Junco E. (2024). Ibn Sīnā. Commentary on Aristotle’s Metaphysics  $\Lambda$  6–10. *British Journal for the History of Philosophy*. DOI: 10.1080/09608788.2024.2319860
- Corbin H. (1954). *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran: Société des monuments nationaux, 1954. 343, 112 p. (In French)
- Davidson H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford and New York: Oxford University Press. x, 363 p.
- Efremova N. V. (2015). *Islam. Filosofii, religiia, kultura*. [Islam. Philosophy, Religion, Culture]. Moscow: Nauka-Vostochnaia literatura Publ. 183 p. (In Russian)
- Efremova N. V. (1998). Noologiiia vostochnykh peripatetikov [Nology of Eastern Peripatetics]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya* [Medieval Arabic Philosophy]. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., pp. 146–174. (In Russian)
- Efremova N. V. (2024). Ob intellektualistskoi intentsii falsafskoi felisitologii [On Intellectual Intention of Falsafa’s Felicitology]. *Islam v*

*sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 20. No. 3, pp. 93–110. DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-3-93-110 (In Russian)

Efremova N. V. (2024). O filosofskoi psikhologii Ibn-Badzhzhi [On Ibn Bajja's Philosophical Psychology]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 20. No. 4, pp. 73–92. DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-4-73-92 (In Russian)

Gardet L. (1951). *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. Paris: Vrin. 240 p. (In French)

Goichon A.-M. (1951). *Livre des directives et remarques: (Kitāb al-Iṣārāt wa l-tanbīhāt)*. Beirut: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1951. 552 p. (In French)

Gutas D. (2022). Ittisāl, contact, of the human and supernal intellects in Avicenna: the goal of ethics, the foundation of epistemology. *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, D. De Smet, M. Sebti (eds.). Leuven — Paris — Bristol, Ct: Peeters Publishers, pp. 169–178. DOI: 10.2307/j.ctv2tjdg2t (In French)

Hernández M. C. (2011). *Tres escritos esotéricos: Estudio preliminar, traducción y notas*. Madrid: Tecnos, 2011. lxxxiii, 106 p. (In Spanish)

[Ibn Rushd]. (1953). *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America. xxiv, 592 p. (In Latin)

Ibn Rushd. (1971). *Tahāfut at-Tahāfut*, S. Dunya (ed.). Cairo: Dār al-ma'ārif Publ. Vol. 1–2 (continuous numbering). 1006 p. (In Arabic)

Ibn Rushd. (1950) *Talkhīs kitāb an-Nafs*, al-Ahwany A. F. (ed.). Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya Publ., pp. 1–101. (In Arabic)

Ibn Rushd. (1982). *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, K. P. Bland (ed.). N.Y.: The Jewish Theological Seminar; Ktav Publ., 1982. 151 p. (In English), 155 p. (In Hebrew)

Ibn Rushd Abu Muhammad Abdallah. (2022). O tom, soediniaet'sia li aktivnyi intellekt s material'nym, kogda tot oblachen v telo [On whether the active intellect unites with the material when the latter is embodied], P. V. Sokolov (transl., introduction). *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Studies]. Iss. 17. No. 2, pp. 178–198. (In Russian)

Ibragim T. K., Efremova N. V. (2014). *Musulmanskaia religioznaia filosofii* [Muslim Religious Philosophy]. Kazan: Kazan University Publ. 236 p. (In Russian)

Ibn-Sina (Avicenna). (2024). *Istselenie: Teologiia* [The Healing: Theology], T. Ibragim (transl., introduction). In 2 vols. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN Publ.; izd-vo Sadra Publ. Vol. 1. 720 p.; Vol. 2. 610 p. (In Russian)

[Ibn Sina]. (2014). *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristôte (Chapitres 6–10) par Ibn Sina (Avicenne)*, Geoffroy M. (transl.,

comm.), Janssens J. (transl., notes), Sebti M. (transl., comm.). Paris: Vrin. 120 p. (In Arabic; In French)

Ibn Sina. (1984). *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*, Nūrānī (ed.). Tehran: McGill University (Institute of Islamic Studies, Tehran branch). 121 p. (In Arabic)

Ibn Sina (Avicenna). (2019). Ukazaniia i napominaniia. Chast' chetvertaya [Remarks and Admonitions. Part four]. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistika*. Vol. 2. No. 2, pp. 337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374. (In Russian)

Ibn Sina (Avicenna). (2019). Ukazaniya i napominaniya. Chast chetvertaya [Remarks and Admonitions. Part five]. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistika*. Vol. 2. No. 3, pp. 634–676. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676. (In Russian)

Inati Sh. C. (1996). *Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four*. London: Kegan Paul International. xiii, 114 p.

Janssens J. L. (2015). Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or a Philosophy of Mysticism? *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*. No. 1, pp. 37–54. DOI: 10.21071/mijtk.v0i1.5172.

Kutsch W. (1954). Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) περί ψυχής und die Frage des Verfassers der Theologie des Aristoteles. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth. Vol. 31, pp. 263–286. (In German)

Laurens H. (2024). *Nous and Divinity in Aristotle's Metaphysics Lambda*. *Phronesis*. No. 69, pp. 439–467.

Lobel D. (2000). *Between Mysticism and Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2000. x, 277 p.

Massie P. (2013). Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's *De anima* and Its Implications. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. Vol. 17, pp. 74–101.

Marmura E. (1991). Plotting the Course of Avicenna's Thought. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 111. No. 2, pp. 333–342.

Mesyac S. V. (2021). Kritika Aristotelem principa «Podobnoe poznaetsya podobnym» (Kommentarii k «O dushe» II.5, 416b 32–417a 20) [Aristotle's criticism of the “like is known by like” principle (Commentary on *De anima* ii 5, 416b 32–417a 20)]. *ΣΧΟΛΗ*. Vol. 15. Iss. 1, pp. 307–325. (In Russian)

Plotin. (2019). Chetvertaya Enneada. Kniga 2 [Fourth Ennead. Book 2]. *Enneady. V 6 t.* [Plotinus. Enneads. In 6 vols.], T. G. Sidash (transl.). St Petersburg: Kvadrivium Publ. 240 p. (In Russian)

Plotin. (2021). Shestaya Enneada [Sixth Ennead]. *Kniga 2. Enneady. V 6 t.* [Plotinus. Enneads. In 6 vols.]. Per. T. G. Sidash. SPb.: Kvadrivium Publ. 272 p. (In Russian)

Plotinus. (1984). Ennead IV.1–9. *Enneads. In 7 vols*, A. H. Armstrong (transl. to English). Cambridge Massachusetts: Harvard U. P. 464 p.

[Plotinus]. (1977). *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, A. Badawi (ed.). Kuwait: Editio Tertia. 258 p. (In Arab)

[Porphyrius]. (1993). *Porphyrii philosophi fragmenta*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, A. Smith (ed.); D. Wasserstein (transl.). Stuttgart/Leipzig: Teubner Verlag. 653 p. (In Greek)

Rapoport M. (2023). Science of the Soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders. A Philological Study. *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*. Vol. 122. Leiden: Brill. 329 p.

Rapoport M. (2019). Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy. The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sīnā's *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*. *Oriens*. No. 47, pp. 145–196.

Rosen S. H. (1961). Thought and touch. A note on Aristotle's *De Anima*. *Phronesis*. Vol. 6. No. 2, pp. 127–137.

Sagadeev A. V. (1985). *Ibn-Sina*. Moscow: Mysl' Publ. 222 p.

Solopova M. A. (2008). Antichnaia filosofii. Vvedenie [Ancient philosophy. Introduction]. *Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar* [Ancient philosophy. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., pp. 32–45.

[Themistius]. (1990). *Themistius' Paraphrase of Aristoteles De Anima*. Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. F. M. Schroeder (introduction, transl., comm.), R. B. Todd (introduction, transl., comm.). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 77–133.

at-Tūsī Nasīraddīn. (2007). *Sharḥ al-'Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. In 2 vols. Qom: Bustān-i kitāb Publ. Vol. 2 (continuous numbering). (In Arabic)

## ON THE CONCEPT OF *ITTIŞĀL* IN IBN SINA'S NOETICS\*

**Abstract.** The article examines the approach of the foremost philosopher of classical Islam, Ibn Sina (Avicenna; c. 980–1037), to a fundamental epistemological question raised by Aristotle in his treatise “*On the Soul*” (431<sup>b</sup>17–19), which did not receive further development in his works: the possibility for the mind, residing in the human body, to conceive the immaterial intelligibles. The paper explores the Avicenna’s critique of the concept of the union (*ittiḥād*) of the knower and the known, which by that time had become widespread among the Peripatetics and was usually traced back to the Neoplatonist Porphyry (234?–305? C.E). In this context, the author analyzes the doctrine of the ascent of the Gnostic outlined by the philosopher in his work “*Remarks and Admonitions*”.

**Keywords:** Aristotle, Avicenna, Ibn Sina, Muslim Aristotelianism, noetic concept of *ittiṣāl*, noetic concept of *ittiḥād*

**For citation:** Efremova N. V. On the Concept of *ittiṣāl* in Ibn Sina’s Noetics. *Islam in the modern world*. 2025; 21(4):161–182. (In Russ.); DOI 10.22311/2074-1529-2025-21-4-161-182

Received: 26.11.2025

Review received: 27.12.2025

Accepted: 29.12.2025

### 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 Rojdestvenka Str., Moscow, 107031, the Russian Federation).

ORCID ID: 0000-0003-1216-5067

E-mail: salamnat@mail.ru



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

© N. V. Efremova, 2025

© Islam in the modern world, 2025



*ПЕРЕВОДЫ*



