

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321)

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13

ВАК 26.00.01

О любви

Ибн-Сина (Авиценна)

Перевод с арабского и комментарий **Т. К. Ибрагима** (Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, nataufik@mail.ru), **Н. В. Ефремовой** (Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, salamnat@mail.ru)

Аннотация: в трактате крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) представлена концепция о любви как и сущностной характеристики Бога, и принципе космогенеза, и начале, которое свойственно всем без исключения существам и объединяющее Творца и творения. Вместе с изложенным здесь учением об эпифании (*таджалли*) эти идеи станут впоследствии основополагающими в мусульманской теософии, особенно в суфийской.

Ключевые слова: Авиценна; Ибн-Сина; любовь; мусульманская философия; суфизм; теософия; теофания; авиценновский трактат «О любви»; фальсафа; эпифания

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). О любви (Пер. с араб. и комм. Т. К. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):296–321. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321).

On Love

Ibn-Sina (Avicenna)

Trans., comm. by **Tawfik K. Ibrahim** (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, nataufik@mail.ru), **Natalia V. Efremova** (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, salamnat@mail.ru)

Abstract: the treatise “On Love” is written by the greatest philosopher of the Islamic world Ibn-Sina (Avicenna, 980–1037). It develops a conception of love as one of God’s attributes as well as the driving motive of cosmogenesis and the principle, which unites the Creator and the creatures. Along with the teaching on epiphany (*tajalli*) this conception will become fundamental for Islamic theosophy and especially that of the Sufis.

Keywords: Avicenna; ibn-Sina; love; philosophy, Islamic; Sufism; theology, Islamic; theosophy, theophany; Avicenna’s treatise “On Love”; falsafa

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). On Love (Trans., comm. by T. K. Ibrahim, V. N. Efremova). *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):296–321. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321).

«О любви»¹

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного!²

Ты просил меня, о Абу-Абдаллах аль-Факых аль-Масари³ (да осчастливит тебя Бог!), сочинить тебе трактат с кратким разъяснением [сущности] любви. И вот я, взыскивающий добра, отвечаю тебе, стремясь угодить тебе и удовлетворить твоё желание.

Своё послание я составил из семи глав:

первая – о пронизывании силой любви всякого сущего;

вторая – о наличии любви у неживых простых субстанций;

третья – о наличии любви у питающихся [субстанций] как обладающих питательными силами;

четвёртая – о наличии любви у животных субстанций как обладающих животными силами;

пятая – о любви эстетов и рыцарей к красивым лицам;

шестая – о любви божественных душ;

седьмая – заключение к главам.

Глава первая

О пронизывании силой любви всякого сущего⁴

[Все сущие стремятся к совершенству]

По своей природе всякое из [Богом] устроенных⁵ сущих⁶ тяготеет к своему совершенству⁷, которое есть благость⁸ его бытия, исходящая от бытия Чистого

¹ Араб. *фи аль-‘ишк* (فِي الْعِشْقِ). Перевод выполнен по изданию Х. Асы [1]. Имеется русский перевод [2].

² Традиционная вступительная формула, восходящая к кораническому стиху 1:1.

³ Араб. *аль-Ма'сари* (الْمَعْصُرِيُّ); в некоторых рукописях фигурируют *аль-Ма'суми* (الْمَعْصُومِيُّ), *аль-Фудули* (الْفُضُولِيُّ). По-видимому, это поздняя вставка. Фактически ничего неизвестно об адресате. Порой его отождествляют с учеником Ибн-Сины по фамилии *аль-Ма'суми*, но без убедительной аргументации. Если обозначение *аль-Факых* (الْفَقِيهُ) не является поздней вставкой, то, возможно, оно представляет собой просто комплиментарное обращение (О мудрец Абу-Абдаллах). В общем значении *факых* – «законовед» (знаток фикха).

⁴ «Пронизывание» – *сарайан* (سَرَيَانٌ); «сущее» – *хувийя* (هُوَيَّةٌ). У Ибн-Сины «сущее» обычно обозначается как *мауджуд* (مَوْجُودٌ), «существование/бытие» – *вуджуд* (وُجُودٌ). В данном трактате синонимично употребляются *мауджуд* и *хувийя*, хотя вообще ко второму термину порой обращаются для указания на индивидуальное бытие данной вещи, её идентичность.

⁵ *Мудаббара* (مُدَبَّرَة). В смысле Божьего «пророчества/промысла» (теодицеи) Ибн-Сина употребляет термины *тадбир* (تَدْبِيرٌ; «устройство») и *инайа* (إِنْعَائٍ; букв. «забота»). Эпитет *хикма* (حِكْمَةٌ; «мудрость») выражает и совершенное знание, и совершенное устройство. Божье устройство распространяется на всё сущее. В отношении небесных реалий (надлунного мира) это устройство предусматривает вечное бытие субстанций, в подлунной же сфере, «мире возникновения и уничтожения» – вечность родов/видов, но не индивидов [2, гл. 5].

⁶ *Хувийят* (هُوَيَّاتٌ).

⁷ *Камаль* (كَمَالٌ). «Первые» совершенства (завершённости, энтелехии) выражают сущности индивидов как представителей данного вида – их «формы» или «души» (например, разумная душа у человека); последующие же свойства суть «вторые» совершенства (например, образованность, красота).

⁸ *Хайрийя* (حَيْرَيَةٌ).

Блага⁹, и бежит от присущего ему недостатка, который есть его материальное и небытийное зло¹⁰, ибо любое зло связано с материей¹¹ и небытием¹².

Ясно поэтому, что все устроенные сущие¹³ обладают естественным влечением¹⁴, врождённой любовью¹⁵.

[Любовь как причина бытия]

Также необходимо, чтобы любовь в этих вещах служила причиной¹⁶ их бытия. Ведь всё, что можно обозначить [как сущее], входит в один из трёх разрядов вещей: приобретшие высшее совершенство, достигшие крайнего недостатка или колеблющиеся между обоими состояниями, находящиеся в срединном положении. Достигшая крайнего недостатка вещь следует к абсолютному небытию, к исчерпанию всех своих связей, а посему заслуживает называться абсолютно не-сущим¹⁷. Но заслуживающее такого названия хотя и бывает достойным причисления к сущим при определённом делении или в воображении, тем не менее не может считаться самостно¹⁸ сущим – только метафорически ему должно приписываться бытие, только акцидентально¹⁹ его можно считать сущим. Следовательно, подлинные сущие бывают либо предрасположенными к предельному совершенству, либо колеблющимися между акцидентально привходящим недостатком и естественным наличным совершенством.

Итак, сущие в совокупности своей не лишены причастности к некоторому совершенству, каковая сопровождается естественным влечением²⁰ и тягой²¹ к обретению такого совершенства и соединению с ним.

[Разъяснение с точки зрения причинности]

Это явствует и со стороны причины²², в аспекте «почему»²³. Ибо каждое устроенное сущее не лишено некоторого свойственного ему совершенства, и само по себе такое сущее не является достаточной [причиной] для наличия в нём

⁹ Аль-хайр аль-махд (الْخَيْرُ الْمَحْدُ).

¹⁰ Шарр (شَرّ).

¹¹ Хайуля (هَيْوَلٌ).

¹² 'Адам (عَادَمٌ).

¹³ Мауджудат (مَوْجُودَاتٌ).

¹⁴ Шаук таби'i (شَوْقٌ طَبِيعِيٌّ).

¹⁵ 'Ишк гаризи (عِشْقٌ غَرِيزِيٌّ).

¹⁶ Сабаб (سَبَابٌ).

¹⁷ 'Адам мутлак (عَادَمٌ مُطْلَقٌ).

¹⁸ Зати (ذَاتٌ).

¹⁹ Би-ль-'арад (بِالْعَرَضِ).

²⁰ 'Ишк (عِشْقٌ).

²¹ Нузы' (نُزُوعٌ).

²² 'Иилля (عِلَّةٌ).

²³ Лиммийха (لِمَيَّةٌ).

совершенств, поскольку совершенства устроенных сущих представляют собой эманации²⁴ от самосовершенного [Начала]. Нельзя представить себе, чтобы это дарующее совершенство Начало²⁵ вознамеривалось наделять совершенствами отдельные вещи помимо других: как то разъяснили философы, Его премудрость, Его благоустройство предполагает закладывание в каждом сущем такой универсальной²⁶ любви, благодаря которой оно сохраняет дарованные ему через эманацию общие совершенства или стремится к их восстановлению в случае их утраты и через посредство которой осуществляется мудрое устройство мира.

Необходимо также, чтобы наличие этой любви у всех устроенных сущих было никак не отъемлемым [от них]. Иначе у сущего должна была бы быть ещё одна любовь, которая сохраняла бы данную универсальную любовь при наличии таковой, опасаясь её исчезновения, и которая добивалась бы её возвращения при её утрате, беспокоясь и тревожась из-за её ухода. В таком случае одна из двух любовей была бы напрасной и бесполезной, а в природе, то есть в божественно установленном порядке, нет ничего напрасного.

Стало быть, нет другой любви помимо этой универсальной абсолютной любви, и, значит, бытие каждого устроенного обусловлено врождённой любовью.

[Сила любви соответствует степени благости объекта]

Поднимемся выше и обратимся к рассмотрению того Существа²⁷, Которое настолько велико, что не может быть устроено другим.

Благо, говорим мы, любимо²⁸ само по себе, ибо каждый, кто возжелает какой-либо вещи или какого-либо дела, всегда полагает их перед собой как цель, которая ему представляется благом. Не будь благо любимым само по себе, на него не ориентировались бы все усилия [сущих] во всех своих действиях.

И благое любит благое, поскольку по своей сущности²⁹ любовь есть не что иное, как предпочтение³⁰ хорошего и пригодного. Эта любовь служит началом стремления к нему в случае его отсутствия (если оно может исчезать) или к соединению с ним при его наличии. Каждое же сущее избирает благоприятное ему, тяготея к таковому в случае его отсутствия. Как к частному благу стремятся к той вещи, которая в действительности является пригодной или предполагается таковой. А тяга к вещи как к некоему хорошему или отвращение от неё как от дурного зависят от причастности этой вещи к благу, ибо они целенаправленно прилагаются к данному сущему только в аспекте его благости.

²⁴ *Файд* (فَيْض).

²⁵ *Мабда'* (مَبْدًا).

²⁶ *Кулли* (كُلّي).

²⁷ *Аль-мауджуд* (الْمُوْجُود).

²⁸ *Ма'шук* (مَعْشُوق).

²⁹ *Хакыка* (حَقِيقَة).

³⁰ *Истихсан* (إِسْتِحْسَان).

Отсюда явствует, что благая вещь любима в качестве некоего блага, свойственного только ей или разделяемого ею с другими вещами. А всякая любовь [определяется] уже полученным от возлюбленного или ожидаемым от него. И чем больше благости у вещи, тем больше она достойна любви и тем сильнее её возжелают.

[Божья любовь – наивозвышеннейшая]

А раз так, говорим мы, то Существо, которое превыше устроенности кем-либо другим, таково, что, будучи высшей благостью³¹, Оно представляет высшую любимость³², и высшая Его влюблённость³³ есть высшая Его любимость – самость³⁴ Его (всевышен Он!)³⁵.

Ведь благое любит благое в той мере, в какой оно обретает его и постигает его. Первое же Благо постигает Себя актуально и вечно, поэтому Его любовь к Себе самому является наиболее совершенной и полной. А поскольку Божьи атрибуты³⁶ самостно не отличаются друг от друга в [Его] самости, то любовь составляет собственно самость и бытие³⁷ [в Нём], то есть в Чистом Благе.

[Итог]

Следовательно, все сущие таковы, что либо их бытие обусловлено наличием любви в них, либо их бытие тождественно [их] любви. Отсюда явствует, что сущее не бывает лишённым любви. Это и есть то, что нам хотелось показать.

Глава вторая

О наличии любви у неживых простых субстанций³⁸

[Три разряда простого неживого: материя, форма и акциденция]

Простые³⁹ неживые [субстанции] бывают трёх разновидностей: первая – истинная материя⁴⁰; вторая – форма⁴¹, которая не может конституироваться⁴² сама по себе, отдельно; третья – акциденции⁴³.

³¹ Гайат аль-хайрийя (غاية الحَرْيَة).

³² Ma'sukhyya (مَعْشُوقَيَة).

³³ 'Aashiqyya (عاشقَيَة).

³⁴ Зат (ذَات).

³⁵ Ta'aalya (تعالى). Версия: Его возвышенная (аль-'али) святая (аль-мукааддас) самость.

³⁶ Сыфат (صفات).

³⁷ Sarix az-zat va-lly-vudjud (صَرْبَحُ الذَّاتِ وَالوُجُودِ).

³⁸ В некоторых рукописях – без слова «субстанций».

³⁹ Басыта (بسِيَطَة).

⁴⁰ Xaiyula haxkykyya (هَيْوَانِيَّةِ حَقْيَقَيَّةِ).

⁴¹ Сура (صُورَة).

⁴² Кывам (قوام).

⁴³ A'rad (أَعْرَاضٌ).

От акциденций такая форма отличается тем, что она служит конституентом⁴⁴ для субстанции⁴⁵. Поэтому древние [философы]-метафизики⁴⁶ полагали её заслуживающей быть причисленной к разрядам субстанции (так как она составляет часть самостоятельно существующих субстанций), не отказывая ей в субстанциальности из-за невозможности отдельного её существования: ведь именно таковой выступает материальная субстанция⁴⁷, и нас не смущает отнесение материи к совокупности субстанций на основании того, что она по своей самости выступает частью самостоятельно существующих субстанций. Не смущает и то, что философы придают свойство субстанциальности больше частной форме, нежели материи. Ибо именно благодаря этой субстанциальной форме субстанция наличествует как актуальная субстанция: если наличествует какая-то форма, то непременно наличествует актуально и [соответствующая] субстанция. Поэтому и говорят, что форма есть субстанция типа акта⁴⁸. Материя же принадлежит к числу тех [вещей], которые потенциально приобретают субстанциальность, так как необязательно, чтобы за наличием всякой материи последовало актуальное наличие определённой субстанции. Отсюда и говорят о материи, что она есть субстанция типа потенции⁴⁹.

Этим рассуждением установлена сущность⁵⁰ формы. И такую сущность нельзя распространять на акциденцию, поскольку эта последняя не конституирует субстанцию и никоим образом не может считаться субстанцией.

[Любовь у материи]

Раз так, говорим мы, то каждому из этих неживых простых сущих присуща врождённая любовь, которая никогда не покидает его и которая служит причиной его бытия. Ибо материя постоянно тяготеет к ещё не приобретённой форме и испытывает к последней сильное влечение, когда та уже есть. Поэтому материя такова, что, лишись одной формы, она спешит приобрести взамен другую, опасаясь абсолютного небытия.

Ведь справедливо, что каждое сущее по природе своей избегает абсолютно-го небытия. Сама же материя служит вместилищем⁵¹ для небытия, но когда она имеет какую-то форму, в ней пребывает лишь относительное небытие, а без такой формы она погрузилась бы в абсолютное небытие. И здесь нет необходимости в подробном выяснении причины этого. В действительности материя

⁴⁴ *Мукаавим* (مُكَافِمٌ).

⁴⁵ *Джсаухар* (جُوَهْر).

⁴⁶ *Иляхийун* (إِلَهِيُون).

⁴⁷ То есть материя как субстанция. Ибн-Сина различает пять разрядов субстанции: материю, форму, тело (составленное из материи и формы), душу и разум.

⁴⁸ *Би-нау' фи'ль* (بِنَوْعِ الْفَعْلِ).

⁴⁹ *Би-нау' кувва* (بِنَوْعِ الْقُوَّةِ).

⁵⁰ *Хакыка* (حَقِيقَة).

⁵¹ *Макарр* (مَقْرَر).

подобна уродливой, безобразной женщине, которая опасается, как бы её уродство не обнаружилось, и посему, когда спадает её покрывало, она тут же спешит прикрыть рукавом свою неприглядность.

Так установлено, что материя обладает врождённой любовью.

[Любовь у формы]

Что же касается формы, то врождённая любовь проявляется в ней двояким образом: во-первых, как приверженность⁵² своему субстрату⁵³ и отвержение всего, что может отторгнуть её от этого субстрата; во-вторых, как приверженность своим совершенствам и естественным местам⁵⁴, когда она находится в них, и устремляющееся движение к ним, если оказывается вне этих мест.

Таковы формы пяти простых тел⁵⁵, а также тел, составленных из четырёх [элементов]⁵⁶. И нет иных приверженных форм, помимо этих разрядов.

[Любовь у акциденции]

У акциденций любовь также проявляется в усердной приверженности субстрату, а именно в чередовании их противоположностей в нём⁵⁷.

[Итог]

Итак, ни одна из означенных простых [субстанций] не бывает свободной от некоторой врождённой любви, присущей ей по самой её природе.

Глава третья О наличии любви у растительных форм, то есть у растительных душ

Наше рассуждение по этому вопросу будет кратким. Растительные⁵⁸ души, говорим мы, делятся на три разновидности – силу питания⁵⁹, силу роста⁶⁰ и силу размножения⁶¹. Соответственно и присущая растительной силе любовь бывает трёх разновидностей.

⁵² *Мулязама* (مُلَازَمَة).

⁵³ *Maydu'* (مَوْضُوع).

⁵⁴ «Естественным» (*таби'i* طَبِيعِي) для данной вещи местом (*макан* مَكَان) служит такое, в котором она покоится и к которому она по своей природе стремится, если окажется в других местах. К примеру, для земли – это центр мира (вниз), для огня – периферия подлунной сферы (верх). В естественном месте тело имеет и естественную фигуру (*шакль* شَكْل), а для четырёх простых элементов (земли, воды, воздуха, огня) таковой выступает округлость.

⁵⁵ То есть земли, воды, воздуха, огня и эфира.

⁵⁶ То есть земли, воды, воздуха и огня.

⁵⁷ Теплота, например, сменяет в воде холод, и наоборот.

⁵⁸ *Ан-набатийя* (النَّبَاتِيَّة).

⁵⁹ *Кувват ат-тагзийа* (قُوَّةُ التَّغْذِيَّة).

⁶⁰ *Кувват ат-танмийя* (قُوَّةُ التَّنْمِيَّة).

⁶¹ *Кувват ат-таулид* (قُوَّةُ التَّوْلِيد).

Первая из них связана с питательной⁶² силой, являясь началом влечения к пище при потребности материи в ней и задержки её в питающемся [теле] после претворения его в её природу.

Вторая разновидность любви связана с ростовой⁶³ силой, служа началом влечения к увеличению размеров питающегося [тела].

Третья разновидность связана с размножающей⁶⁴ силой, будучи началом стремления к воспроизведению зачатка сущего, подобного тому, от которого произошло само это сущее.

Ясно, что данные силы таковы, что, коль скоро они существуют, им непременно будут сопутствовать такие любовные природы. Следовательно, и они по природе своей любящие.

Глава четвёртая О любви у животных душ⁶⁵

Нет сомнения, что каждой из животных⁶⁶ душ свойственно действие, к каковому её побуждает некоторая врождённая любовь. Иначе её присутствие в животном теле должно было считаться праздным, коль скоро у неё нет естественного отвращения, исходящего от врождённой неприязни, или нет естественного влечения⁶⁷, исходящего от врождённой любви⁶⁸.

Такое обнаруживается у всех частей данной силы⁶⁹.

[Любовь у внешних чувств]

В ощущающей извне части⁷⁰ животной силы – это привязанность к одним чувственным предметам и неприязнь к другим. Иначе чувственные впечатле-

⁶² Аль-мугаззийа (المُغَذِّيَة).

⁶³ Аль-мунааммийа (المُنَامِمِيَة).

⁶⁴ Аль-муваллида (الْمَوَلِدَة).

⁶⁵ Версия: «...у животных субстанций как обладающих животными силами». Помимо собственно животной души животное имеет также растительную душу; помимо разумной души человек имеет и животную, и растительную.

⁶⁶ Аль-хайаванийя (الحَيَوَانِيَّة).

⁶⁷ Шаук (شُوق).

⁶⁸ Ишк (عُشُق).

⁶⁹ У животной души есть две силы – «двигательная» (мухаррика مُحَرِّكَة) и «воспринимающая» (мудрика مُمْدُرِّكَة). В свою очередь, двигательная сила делится на «действующую» (фа'илья فَاعِلَة), которая отвечает за собственно двигательные процессы, сокращая мышцы или расслабляя их, и «стремящуюся» (или побудительную; нузу'ийя نُزُوعِيَّة, шауккийя شُوقِيَّة) силу, в чём подчинении находится действующая. Стремящаяся имеет две ветви: «вожделеющую» (или аффективную, страстную, похотливую; шахуанийя شَهْوَانِيَّة), которая побуждает двигаться к необходимым или полезным вещам с целью наслаждения, и «гневливую» (или яростную; гадабийя غَدَبِيَّة), которая толкает к избеганию вредных или тлетворных вещей и сопротивлению таковым, добиваясь победы над ними.

Воспринимающая сила – это внешние и внутренние чувства, о которых будет сказано в нижеследующих двух примечаниях [3, с. 326–329].

⁷⁰ В пяти чувствах – зрении, слухе, обонянии, вкусе и осязании.

ния были бы одинаковы для животного, и оно не могло бы остерегаться от соприкосновения с вредными для него предметами, да и сама чувственная⁷¹ сила реально оказалась бы недействующей.

[Любовь у внутренних чувств]

Ощущающая изнутри часть⁷² пребывает в спокойствии от умиротворяющих воображаемых и прочих предметов, когда они имеются, и тяготеет к таким, если те отсутствуют.

[Любовь у гневливой силы]

Гневливая⁷³ часть [души] стремится к мести и господству, избегая покорности, унижения и т. п.

[Отступление: любовь естественная и волительная]

[Рассмотрение] вожделеющей⁷⁴ части [души] мы предваряем следующим вступлением, которое будет полезным как само по себе, так и для дальнейших рассуждений.

Любовь бывает двух разновидностей. Первая из них – это естественная⁷⁵ любовь. Носитель такой любви сам по себе никак не успокаивается, пока не достигнет своей цели, разве только ему не препятствует нечто внешнее. Камень, например, никогда не перестанет добиваться своей цели – достичь своего естественного места и покоиться в нём, если он действует сам по себе, а не по чьему-то принуждению. Так обстоит дело и с питательной силой, и с другими растительными силами, ибо они все продолжают притягивать пищу и присоединяют её к телу, коли им не воспрепятствует в этом нечто стороннее.

Вторую разновидность составляет волительная⁷⁶ любовь. Её носитель иногда сам отворачивается от любимого предмета, коли представляет вред от воз-

⁷¹ Аль-хиссийя (الحسية).

⁷² Это пять внутренних чувств: 1) «общее чувство» (аль-хисс аль-муштарак), которое аккумулирует ощущения, полученные от пяти внешних чувств, собирая воедино, к примеру, присущие данной части яблока вкусовые качества, запах, теплоту или холод; 2) «представляющая» (или репрезентативная; хайалийя, خيالية, мусавириة مصورة) сила, в которой хранятся образы/формы, передаваемые из общего чувства; 3) «воображающая» (или имагинативная; мутахайильة متخيلة) сила, способная произвольно соединять или разъединять имеющиеся в представляющей силе образы, порой создавая комбинации, у которых нет коррелята во внешнем мире, например, рогатый конь; 4) «эстимативная» (вахмийя وهمية) сила, которая воспринимает нематериальные понятия (ед. ч. ма'на معنى) в чувственно воспринимаемых предметах; к примеру, постижение овцой понятия вражды в волке; 5) «запоминающая-вспоминающая» (аль-хафиза аз-закира الحافظة الذاكرة) сила, или память, – она сохраняет нечувственные понятия, постигаемые посредством эстимативной силы [3, с. 329–330]. Обозначение «эстимативная» происходит от лат. *aestimatio* (суждение, оценка), которым передавалось арабское *вахм* (وهم).

⁷³ Аль-гадабийя (الغضبية).

⁷⁴ Шахуани (شہوانی).

⁷⁵ Таби'и (طبيعي).

⁷⁶ Ихтийари (احتیاري).

никшего перед ним обстоятельства, который перевешивает полученную от этого предмета выгоду. К примеру, при виде устремляющегося к нему волка осёл перестаёт кормиться ячменём и пускается в бегство, поскольку понимает, что грозящий ему вред превалирует над пользой от пастбища.

Порой бывает так, что один и тот же предмет служит объектом любви для двух любящих, у одного из которых любовь является естественной, а у другого – волительной. Такова, например, цель рождения, взятая со стороны растительной силы размножения и животной силы вожделения.

[Любовь у вожделеющей силы]

Раз это установлено, мы говорим: для широкой публики⁷⁷ наиболее естественной в своей любви предстоит вожделеющая⁷⁸ сила животного, так что нам нет нужды разъяснять сие. У неразумного животного вообще объект любви этой силы – тот же самый, что и у растительной силы. Правда, из растительной силы исходят лишь действия естественного, низкого вида, а из любви животной силы исходят действия волительного, высшего вида – настолько утончённые и благообразные, что порой некоторые животные обращаются при этом к помощи ощущающей силы. Вот почему простолюдины⁷⁹ думают, будто этот вид любви свойствен именно ощущающей силе, но в действительности он принадлежит вожделеющей силе, хотя ощущающая сила и участвует в нём, будучи опосредующей.

Порой вожделеющая животная⁸⁰ сила походит на растительную по своей цели – в аспекте достижения её без явно волительного стремления, хотя сами они и различаются в плане наличия или отсутствия выбора. Взять, к примеру, произведение себе подобного. Неразумное животное, даже когда оно – благодаря естественной любви, заложенной в нём Божьим промыслом⁸¹, – волительно движется, приходя к воспроизведению себе подобного, эта его цель не преследуется сама по себе, ибо такого типа любовь направлена на доставление именно видовой⁸² выгоды.

Под этим я подразумеваю, что Божий промысел предполагает сохранение растений и животных. Но желаемого невозможno достичь в отношении продолжительности бытия возникшей особи, поскольку за возникновением непременно следует уничтожение. Поэтому [Божья] премудрость требует обратить такой промысел [от сохранения индивидов] к [сохранению] видов и родов, вложив в природу каждой особи данного вида желание породить себе подобных и подготовив в ней соответствующие органы.

⁷⁷ Аль-джумхур (الجمُّهُورُ).

⁷⁸ Аш-шахуанийха (الشَّهْوَانِيَّةُ).

⁷⁹ Аль-‘амма (العَامَّةُ).

⁸⁰ Бахимиийха (بَهِيمَيَّةُ).

⁸¹ ‘Инайа (عِنَاءٌ).

⁸² Hay‘u (نُوعٍ).

Кроме того, поскольку неразумное животное не поднялось до уровня приобретения разумной силы, посредством которой постигает сущность универсалий⁸³, то ему не дано постичь собственную цель универсальных вещей. Вот почему его вожделеющая сила стала схожей с растительной силой в аспекте привязанности к данной цели.

Установленное в этой главе и в предыдущей полезно для [понимания] много-го из того, что далее будет устанавливаться в этом трактате. Да будет на то помощь Бога и благопоспешение Его!

Глава пятая

Любовь эстетов и рыцарей к красивым лицам⁸⁴

[Обсуждение] собственно интересующего нас в настоящей главе [вопроса] мы должны предварить четырьмя посылками.

[Предварительные замечания]

[1. Психическая сила утончается при сочетании с вышеупомянутой силой]

Во-первых, если к одной из сил души присоединяется другая, более возвышенная, то благодаря этому соединению и проистеканию к ней изящества первая становится более утончённой и изысканной, так что её действия возвышаются либо по числу, либо по качеству исполнения и тонкости подхода к достижению цели. Ведь каждая из более высоких сил способна поддерживать низшую, укреплять её и отводить от неё грозящий ей вред, наделяя её дополнительным изяществом и совершенством. Высшая также берет низшую в помощницы, что доставляет последней блеск и благолепие. Например, вожделеющая сила у животного поддерживает растительную силу, а гневливая защищает её от нанесения ущерба или повреждения её материи, могущего привести к преждевременному, неестественному увяданию. И разумная⁸⁵ сила поспешествует животной в достижении её намерений, сообщая ей утончённость и изящество при использовании её помощи в своих собственных целях. Поэтому у человека чувственная и стремящаяся силы могут подняться в своих действиях выше присущей им ступени – они направляются к целям, доступным только чисто разумной силе.

Примером тому служит эстимативная⁸⁶ сила, когда к её помощи обращается разумная сила при том или ином способе достижения своих намерений. От этого обращения эстимативная сила крепнет и смелеет до такой степени, что

⁸³ Хакыкат аль-куллийат (حَقِيقَةُ الْكُلُّيَّاتِ).

⁸⁴ «Эстеты» – араб. зурафа' (ظُرَفَاءُ); ед. ч. зариф (ظَرِيفٌ), букв. «утончённый», «модник»; «рыцари» – араб. фиттан (فَتَّانٌ); ед. ч. фата (فَتَّى), букв. «юноши» (ср. с рус. «молодечество»). С этими близкими друг к другу категориями лиц в арабо-мусульманском обществе классического периода связывали культ утончённой, изысканной любви, своего рода аналог куртуазной рыцарской любви в западноевропейской средневековой культуре.

⁸⁵ Ан-нуткийя (النُّطْكِيَّةُ).

⁸⁶ Аль-вахмийя (الوَهْمِيَّةُ).

она воображает, будто может достичь желанного сама по себе, помимо разумной силы. Доходит дело и до того, что эстимативная сила перестаёт повиноваться разумной, украшает себя её чертами и приметами, претендуя на её статус и представляя себя способной к созерцанию интеллигии⁸⁷ и получению от них того, на чём успокаиваются душа и разум⁸⁸. [В этом отношении] она походит на дурного раба, к которому обратился господин за помощью в одном важном, приносящем много пользы деле и который впоследствии возомнил, будто он достиг цели независимо от своего господина, будто хозяин не способен это сделать и, более того, будто сам он является владыкой. В действительности же он вовсе не выполнил задание господина, сам того не осознавая. Подобным образом поступает и стремящаяся сила человека.

Всё это служит одной из причин разлада. Вместе с тем таковое необходимо в [рамках] установленного [порядка]⁸⁹, коим преследуется благо. И не соответствовало бы мудрости⁹⁰ оставлять великое добро из-за привходящего зла, незначительного по сравнению с ним.

[2. У человека животные силы становятся более возвышенными]

Во-вторых, животная душа у человека сама по себе может производить или претерпевать такие действия, как ощущение, воображение, сон и сражение. Но благодаря своему соседству с разумной душой, она обретает некое изящество, вследствие чего совершает эти действия более утончённым и изысканным образом. Так, в чувственных предметах она воспринимает то наилучшее по смеси⁹¹ и наисоразмерное по строению, на что другие животные не обращают внимания и чем тем более не стремятся обладать.

Равным образом человек применяет воображающую силу к изысканным тонким вещам, так что она почти сравнима с чистым разумом. А в действиях гневливой силы он подбирает для угождения любителям красоты, совершенства, соразмерности и чар различные уловки, которые облегчают для него достижение торжества и победы.

Порой действия человека сами по себе свидетельствуют о соучастии в них разумной и животной сил. Таковы, например, случаи, когда разумная его сила

⁸⁷ *Ma'kulat* (مَعْقُولَات); чисто имматериальные сущности – космические интеллекты, наличествующие в них формы, а также понятия, отвлечённые/абстрагированные от чувственных/материальных объектов при умопостижении их. По Ибн-Сине, в результате абстрагирующей деятельности от Деятельного разума к разуму поступают соответствующие интеллигии (интеллектные формы), потенциально имеющиеся в чувственных предметах [3, с. 378–379]. О Деятельном разуме см.: 4, # V.

⁸⁸ Для ряда мутазилитов и других мыслителей классического ислама истинное/достоверное знание есть то, в чём душа находит своё успокоение (*su'ūn* سُكُون).

⁸⁹ *Wad'* (وَضْع).

⁹⁰ *Hikma* (حِكْمَة).

⁹¹ Смесь (*mizadž* مِزاج; лат. *temperamentum*) – сочетание четырёх первоэлементов и последующая комбинация таких сочетаний.

использует чувствительную силу, чтобы путём индукции⁹² извлечь универсалии⁹³ из партикулярий⁹⁴, или когда в своих размышлениях он обращается за помощью к воображающей силе, добиваясь таким образом своей цели в отношении интеллигабелей⁹⁵. Точно так же человек склоняет вожделеющую силу к соитию, без самостного стремления к одному лишь удовольствию, но ради уподобления⁹⁶ Первопричине в деле сохранения видов, особенно лучшего из них – человеческого. Или же он вверяет ей еду и питьё, но не как придётся, а наилучшим способом, без стремления к одному лишь удовольствию, а чтобы помочь природе сохранить особь лучшего вида, человеческого. И на сей манер он поручает гневливой силе вступать в бой и сражаться с богатырями, защищая данное добродетельное государство или праведный народ.

Однако от человека могут исходить и действия, исключительно обусловленные разумной силой, такие как созерцание интеллигабелей, тяга к возвышенным [делам]⁹⁷, любовь к будущей жизни и соседству Всемилостивого⁹⁸.

[3. От некоторого добра отказываются во имя большего добра]

В-третьих, каждое из Божьих устроений заключает в себе некое благо, и всякое благо предпочтается. Но среди мирских благ есть такие, что предпочтение их может нанести ущерб более возвышенному благу. Из общеизвестных вещей примером служит удовольствие от больших трат, ибо хотя оно и желанно, но может повредить более высокому предпочтению – прочности достатка и изобилию богатства. Или взять пример из области физического здоровья: приём укии⁹⁹ опиума. Употребление его желательно и полезно для прекращения носового кровотечения. Но его следует избегать из-за вреда, который он может нанести более предпочтительному делу – сохранению здоровья вообще или самой жизни. Равным образом избыток вещей, присущих животной душе, в отношении неразумного животного считается не злом, а скорее достоинством. Однако по причине ущерба, который он наносит разумной силе, такой избыток

⁹² *Истикра*‘ (استقراء); умозаключение от частного/единичного к общему, в противоположность дедукции (*истинбат* استنباط).

⁹³ Умур *куллийа* (أُمُور كُلْيَّة).

⁹⁴ *Джуз'ийят* (جزئيات).

⁹⁵ Умур ‘аклийа (أُمُور عَقْلِيَّة).

⁹⁶ *Ташаббух* (تشبُّه).

⁹⁷ Аль-мухиммат (المهمات); версия: аль-мамат (الممات), «смерть». Во втором варианте речь идёт, видимо, о подготовке к посмертной жизни или об умерщвлении низменных страстей. В соответствии с этим истолковывается и одно из определений философии как «забота (*инайа*) о смерти» (вместо *инайа* порой фигурирует *му'анат* – переживание и *исар* – предпочтение). Такое понимание философии, встречающееся в платоновском диалоге «Федон» (64 а), приводит аль-Кинди (IX в.) в числе шести интерпретаций термина «философия» в трактате «Об определениях» [5].

⁹⁸ Араб. *ар-рахман* – эпитет Бога или, по другой интерпретации, второе Его имя (после «Аллах»).

⁹⁹ Укия – мера веса, равная приблизительно 30 граммам.

у человека считается пороком, коего следует избегать, как на это мы указали в трактате «Подарок»¹⁰⁰.

[4. Животная и разумная души всегда тяготеют к гармонии]

В-четвёртых, как разумная душа, так и животная (благодаря её соседству с разумной) всегда любят благостройное и соразмерное – например, гармоничные звуки и блюда из различных, но хорошо сочетающихся друг с другом компонентов. В животной душе это вызвано самой природой. Разумная же душа, как это разъяснили метафизики, созерцает возвышающиеся над природой понятия¹⁰¹ и постигает, во-первых, что более близкие к Первовозлюбленному вещи являются более стройными и соразмерными; во-вторых, что последующие за Ним вещи в большей степени обладают единством и такими сопутствующими ему чертами, как соразмерность и согласованность; и, наоборот, удалённые от Него вещи стоят ближе к множеству и таким сопутствующим Ему чертам, как различие и инаковость. Поэтому, как только разумной душе попадётся нечто благосложенное, она охватывает его нежным взглядом.

[Изысканное увлечение красивым обликом]

Установив эти посылки, мы скажем следующее. Разумному [человеку] присуще увлечение красивым человеческим обликом, и таковое порой считается изысканностью¹⁰² и рыцарством¹⁰³.

Данное свойство либо принадлежит одной только животной силе, либо оно общее животной и разумной силам. Будь оно присущим только животной силе, таковое у разумных людей не считалось бы изысканностью и рыцарством: ведь верно, что если человек подходит к животным вожделениям по-животному, то он поддаётся пороку и наносит ущерб разумной душе. Означенное свойство и не присуще исключительно разумной душе, так как собственным предметом её занятий выступают вечные умственные универсалии, а не телесные чувственные партикулярии. Стало быть, в данной любви соучаствуют [обе упомянутые силы].

Это можно разъяснить и по-иному. Когда человек любит понравившийся образ ради животного удовольствия, то таковой достоин порицания, [порой] осуждения и [причисления к] греху, как в случае с прелюбодеями, мужеложцами и вообще распутниками. Когда же человек любит миловидный образ интеллектуально, в вышеуказанной манере, таковое считается средством возвыше-

¹⁰⁰ «Am-Tuhfa» (الْتُّحْفَة); по-видимому, это *am-Tuhfa fi an-naafis wa-ma tasyr ilay-hi* («Подарок о душе и её судьбе», известный также как *Risala fi ac-sa'ada wa-l-hudjada al-'aliya anna an-naafis al-insaniyya dhuha* (رسالة في السعادة والحجاج العشرة على)). «Трактат о счастье и [о] десяти доказательствах, что человеческая душа есть субстанция». Текст см. [6].

¹⁰¹ *Ma'anī* (معانٍ).

¹⁰² *Tazarruf* (تَظْرُفٌ).

¹⁰³ *Futuwwa* (فُتُوّْةٌ).

ния и прибавлением благости, ибо он увлечён чем-то, по своему воздействию близким к Первому Воздействователю¹⁰⁴, к Чистому возлюбленному¹⁰⁵ и схожим с превознесёнными и благородными реальностями, за что он и достоин называться изысканным эстетом и утончённым рыцарем.

[*Душа эстета и мудреца всегда занята созерцанием красивого образа*]

Вот почему едва ли найдётся кто-нибудь из проницательных людей среди эстетов¹⁰⁶ и мудрецов¹⁰⁷, чтобы сердце у него не было бы занято каким-то красивым человеческим образом. Ведь если помимо достоинства принадлежности к человеческому роду человек обладает и таким достоинством, как гармоничный облик, приобретённый благодаря соразмерности [его] природы и прибавлением к сему Божьего воздействия, то он заслуживает того, чтобы проникнуться к нему всей душой и питать нежнейшие чувства. Поэтому и сказано у пророка [Мухаммада] (Благословение и умиротворение Божье ему!)¹⁰⁸: «Взыскуйте помочи у прекрасных лицом!»¹⁰⁹ Этим Пророк отмечает, что красивый облик бывает только в случае хорошего природного состава и что такая гармоничность состава придаёт нравам красоту, а характеру – приятность.

[*Когда духовная красота расходится с телесной*]

Вместе с тем бывает, что человек с безобразным обликом обладает прекрасным нравом.

Такое может быть лишь при одном из двух обстоятельств: или безобразие облика обусловлено не безобразием первоначального строения [природного] состава, а привходящей извне порчей; или же прекрасный нрав [сложился] не согласно природе, а [приобрёлся] навыком.

Точно так же человек красивого облика может иметь дурной нрав. И здесь такое возможно при одном из двух обстоятельств: или дурной нрав привходящим образом проник в природу уже после соразмерного сложения [природного] состава, или он возник по причине сильного навыка.

[*Три сопутствующих желания*]

Любовь¹¹⁰ к прекрасному облику может сопровождаться тремя вещами: желанием¹¹¹ обнимать, желанием целовать и желанием совокупляться.

¹⁰⁴ Аль-му'ассир аль-аввали (الْمُؤْتَرُ الْأَوَّلُ).

¹⁰⁵ Аль-ма'шук аль-махд (الْمَعْشُوقُ الْمَحْضُ).

¹⁰⁶ Аз-зурафа' (الظُّرْفَاءُ).

¹⁰⁷ Аль-хукама' (الْحُكَمَاءُ).

¹⁰⁸ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹⁰⁹ Утлюбу аль-хава'идж 'инда хисан аль-вуджух (أَطْلُبُوا الْحَوَاجِجَ إِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ). Неканонический (внешестикнижный) хадис.

¹¹⁰ 'Ишик (عُشْقٌ).

¹¹¹ Ххубб (حُبٌّ).

При тщательном рассмотрении обнаруживается, что желание совокупляться принадлежит только животной душе, что её доля в нём чрезмерна, что животная душа здесь выступает соучастницей [разумной души], более того, она выполняет роль пользователя [разумной души], а не [её] орудия. Это крайне отвратительно. К тому же разумная любовь не будет чистой, покуда животная сила не будет укroщена. Вот почему любящий заслуживает порицания, если подобным мотивом он влеком к возлюбленному, разве только такой мотив не исходит от разумного основания – от стремления воспроизводить себе подобного. Достичь таковое от мужчины невозможно, а от запрещённой по закону женщины – безобразно. Подобное желание одобряется только в отношении мужчины со своей женой или невольницей.

Объятия же и поцелуи таковы, что сами по себе они не порицаемы, когда они направлены на сближение и соединение. Ведь душа желает достичь возлюбленного посредством своих чувств осязания и зрения, посему она и стремится обнять его. Она также тяготеет к тому, чтобы дыхание¹¹² начала психической активности, то есть сердца, слилось с соответствующим дыханием возлюбленного, отчего она и желает целовать его. Но поскольку объятия и поцелуи акцидентально могут вызывать мерзкие желания, то их подобает избегать, разве только не будет уверенности в отсутствии вожделения у данного человека, в свободе от всякого подозрения. Вот почему не порицается целование детей, ибо в принципе оно чуждо тем [порочным помыслам], будучи нацеленным на сближение и соединение, но не на мерзость и распутство.

Кто любит этой любовью – тот утончённый рыцарь и эстет, а такая любовь – изысканность и рыцарство¹¹³.

Глава шестая О любви божественных душ¹¹⁴

[О мотивах любви]

Воспринимая какое-либо благо¹¹⁵ или обретая его, любая истинно сущая вещь любит таковое по самой своей природе, наподобие любви животных душ к красивым формам. И любая истинно сущая вещь, чувственно или умственно воспринимая полезное для её бытия нечто и естественным путём находя путь к нему, по своей природе полюбит таковое, особенно если это нечто дарует ей собственно бытие. Это, к примеру, любовь животного к пище или родителей – к ребёнку.

¹¹² *Nasim* (نَسِيم).

¹¹³ *Tazarruf wa-muру'a* (تَظْرُفٌ وَمُرُوَّةٌ). Версия: а именно такая любовь прилагается к эстетам (*аз-зурафа'*). В некоторых рукописях добавлено: [Но] Богу виднее, и Он мудрее (*ва-Ллах a'лям ва-ахкам وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ*).

¹¹⁴ «Божественные» (*аль-иляхийыا* الْإِلَهِيَّات) души – души ангелов (космических интеллектов), пророков и людей, преуспевших в мудрости/философии.

¹¹⁵ *Xайр* (خَيْر).

Точно так же всякая вещь, коль скоро она нуждается в том, что подражание чему-либо определённому, сближение с ним и установление особой связи с ним дарует ей возвышение по достоинству и особое преимущество, то она по своей природе полюбит такового, наподобие любви подмастерья к мастеру.

[Бог/Первопричина есть Абсолютное Благо]

Божественные души, как человеческие, так и ангельские, не заслуживают звания «божественных»¹¹⁶, покуда они не обрели знание об Абсолютном Благе¹¹⁷. Ведь к таковым прилагается совершенство¹¹⁸ лишь по достижении причинённых интеллигебелей, а к этому достижению нет иного пути, кроме предварительного познания истинных причин, особенно Первоначины¹¹⁹, как мы то разъяснили в нашем комментарии к началу первой книги «Лекции по физике»¹²⁰, а бытие интеллигебелей возможно только после бытия самих причин, особенно Первоначины.

Первоначина же и есть само¹²¹ Абсолютное Благо. Ведь её называют Истинным Бытием¹²². И у всего, что имеет бытие, сущность¹²³ не лишена благости. Благость же бывает или абсолютной, самостной¹²⁴, или обретённой. Первоначина является благом, а её благость – или абсолютной-самостной, или обретённой. Если она обретённая, то возможно одно из двух: либо её бытие необходимо для конституции¹²⁵ Первоначины – в таком случае та вещь, от которой благость была обретена, оказывается причиной конституции Первоначины, в то время как Первоначина служит причиной самой этой вещи, что абсурдно. Либо же её бытие не необходимо для конституции Первоначины, что также невозможно, как то мы разъясним ниже. Но даже если бы мы воздержались от опровержения последней альтернативы, то абсолютное [благо] будет пребывать.

Действительно, при устранении данной благости от самости Первоначины эта самость, очевидно, остаётся сущей и продолжает характеризоваться благостью. В свою очередь, такая благость будет или необходимой-самостной, или обретённой. Если она обретена, то мы получаем бесконечную регрессию, что невозможно. А если самостна, это и есть то, что требовалось доказать.

¹¹⁶ *Am-ta'ллюх* (الثَّالِلُ).

¹¹⁷ *Аль-хайр аль-мутлак* (الخَيْرُ الْمُطْلَقُ).

¹¹⁸ *Камаль* (كَمَالٌ).

¹¹⁹ *Аль-'илля аль-уля* (العِلْلَةُ الْأَوَّلَى).

¹²⁰ *Ac-Сама' ат-таби'i* (السَّمَاعُ الطَّبِيعِيُّ); сочинение Аристотеля «Физика».

¹²¹ Версия: само Чистое.

¹²² *Аль-вуджуд аль-хакыкы* (الوُجُودُ الْحَقِيقِيُّ).

¹²³ *Хакыка* (حَقِيقَةٌ).

¹²⁴ *Затийя* (ذَاتِيَّةٌ).

¹²⁵ *Кывам* (قِوَامٌ).

Далее, говорю я, невозможно, чтобы Первопричина обретала какую-либо благость, которая не была бы в ней самостной, необходимой для её конституции. Ведь Первопричина должна по своей самости обладать всей полнотой благости – если бы она не имела в самой себе все эти блага, которые в сочетании с Ней достойны называться благими, если бы последние были [лишь] бытийно возможными¹²⁶, то Первопричина должна была бы обретать их от чего-то другого. Однако по отношению к Первопричине всякое другое есть нечто, причинённое Ею. Значит, та вещь, которая даровала Ей благость, была бы причинена Ею же. Но у причинённого Первопричиной нет блага – ни для него, ни в нём, ни от него, – которое не было бы обретено от Неё. Поэтому причинённое, если бы оно могло даровать Первопричине некую благость, то только такую, какую оно приобрело от Неё самой. Благость, обретённая от Первопричины, была бы от того обретшего – от причинённого. Значит, эта благость не [находится] в Первопричине, но в том обретшем, тогда как было сказано, что она [находится] в Первопричине, а это абсурдно.

В Первопричине не может быть какого-либо недостатка. Ибо совершенство, которое противополагается этому недостатку, таково, что его бытие либо невозможно, и тогда нет и соответствующего недостатка, поскольку недостаток – это отсутствие того совершенства, которое бытийно возможно; либо оно возможно. Но вещь, не [изначально наличествующая] в другой вещи, такова, что при представлении её возможности представляется и причина её наличия в той вещи, в которой она может быть. Мы же сказали, что у Первопричины нет [иной] причины ни в плане её совершенства, ни в каком-либо аспекте вообще. Такое возможное совершенство поэтому невозможно в ней. Стало быть, данному совершенству не противополагается недостаток, и Первопричина обладает всем тем, что по отношению к Ней служит благом. Высшие же блага – это те, которые служат благами во всех аспектах, а не [только] по отношению [к чему-то определённому]; и такие блага по отношению к Первопричине выступают благами, полностью принадлежащими Ей.

Отсюда явствует, что у Первопричины имеется вся благость, которая по отношению к ней есть благость, и бытие которой возможно¹²⁷. Выяснилось также, что Таковая – благая и сама по себе, и по отношению ко всем прочим существам, поскольку она служит первойшей причиной¹²⁸ их конституции¹²⁹, сохранения за ними свойственного им бытия и их стремления к своим совершенствам.

Таким образом, Первопричина – это Абсолютное Благо во всех аспектах.

¹²⁶ А не необходимыми.

¹²⁷ Версия: не возможно; в таком случае речь идёт о том, что благость наличествует в Ней не как возможная/потенциальная, а как необходимая/действительная.

¹²⁸ Сабаб (سباب).

¹²⁹ Кывам (قیام).



[Бог/Первопричина – подлинно возлюбленный для божественных душ]

Как было показано выше, кто постиг нечто благое, любит его по природе своей. Отсюда явствует, что Первопричина любима божественными¹³⁰ душами.

У человеческих и ангельских душ совершенства заключаются в том, чтобы созерцать интеллигии как таковые по мере своих сил, уподобляясь самости Абсолютного Блага, и чтобы от них исходили деяния, которые для них и по отношению к ним являются праведными (*‘адиля*) – к примеру, человеческие добродетели и движение горных субстанций¹³¹ ангельскими душами ради сохранения [наличного порядка в мире] возникновения и уничтожения и ради подражания самости Абсолютного Блага. Посредством таких подражаний возможно приближаться к Чистому Благу и тем самым обрести добродетель и совершенство – ведь таковые [обретаются] с Его благопоспешествия, и эти души понимают сие. Мы же сказали выше, что всякое существо любит вещь, к которой оно приближается. Необходимо поэтому, чтобы Абсолютное Благо было любимым ими, всеми божественными душами.

И нет сомнения в том, что Абсолютное Благо служит причиной для бытия самостей этих возвышенных субстанций и для наличия в них соответствующих совершенств. Совершенство же их состоит в том, чтобы в их самостях наличествовали интеллектные формы¹³², а таковыми они оказываются лишь тогда, когда познают Его, постигая [исход] тех вещей¹³³ от Него. Но было сказано, что подобные существа любят подобную причину. Отсюда ясно, что Абсолютное Благо любимо ими, всеми божественными душами.

[Любовь к Богу/Первопричине – перманентна]

Такая любовь совершенно неотлучима от них. Ибо они непременно находятся в одном из двух состояний – совершенства или предрасположенности [к совершенству]. А мы уже показали необходимость наличия в них этой любви, коли они достигли состояния совершенства. Что же касается состояния предрасположенности, то оно свойственно лишь человеческим душам, а не ангельским. Ведь вместе с самим бытием ангельские души обладают надлежащим им совершенством, тогда как человеческие души возникают наделёнными состоянием предрасположенности, обладая естественной тягой к познанию интеллигий, в коем и заключается их совершенство, особенно к познанию той [сущности], представление о какой больше всего содействует совершенству и лучше всего ведёт к представлению об остальных вещах. Таковой является Первая Интеллигия, которая служит причиной всякой иной интеллигии – как в аспекте быть умопостигаемой в душах, так и в аспекте быть сущей среди конкретных вещей.

¹³⁰ *Muta’llichah* (مُتَلِّخَة).

¹³¹ Небесных тел.

¹³² В оригинале: «Чтобы они являлись самосущими интеллектными формами...».

¹³³ *Ma’ani* (معانٍ); речь идёт о возвышенных субстанциях.

Души непременно имеют в самих себе врождённую любовь сперва к Абсолютно-Истинному¹³⁴, а затем – к прочим интелигебелиям, иначе присущая им предрасположенность к совершенству была бы тщетной.

[Итог]

Стало быть, подлинным возлюбленным человеческих и ангельских душ выступает Чистое Благо.

Глава седьмая Заключение к главам

В настоящей главе мы хотим разъяснить, что каждое сущее любит Абсолютное Благо врождённой любовью; что Абсолютное Благо явлено¹³⁵ любящим Его, но сущие различно воспринимают Его эпифанию¹³⁶ и различно соединяются с Ним; что предельное приближение к Нему – это восприятие Его эпифании как она есть в действительности¹³⁷, то есть наиболее совершенным из возможных способов, а именно таким, какой суфии называют «единением»¹³⁸; что Оно, будучи великодушным¹³⁹, любит, чтобы Его эпифания была обретена; что вещи существуют именно благодаря Его эпифании.

[Теофания открыта для всех]

Итак, говорим мы, в каждом сущем имеется врождённая любовь к своему совершенству, а совершенство есть нечто, благодаря коему вещь приобретает свою благость. Поэтому такое нечто, благодаря которому вещь приобретает благость, где бы она ни была и какова бы она ни была, предполагает, что та вещь, которая наделяет благостью, была любимой для данной вещи. Однако во всех вещах нет более достойного этому, чем Первоначина. Она, стало быть, любима всеми вещами.

А тот факт, что большинство людей не знают Её, не противоречит факту наличия у них врождённой любви к Ней, связанной со стремлением к своему совершенству.

Первое Благо по Своей самости открыто¹⁴⁰, явлено¹⁴¹ всем сущим. Было бы Оно сокрытым в Себе от сущих, не явленным им, Оно было бы совсем не познанным и ничего не было бы получено от Него. А если бы эта [явленность

¹³⁴ Аль-хакк аль-мутлак (الحق المطلق).

¹³⁵ Мутаджали (مُتَجَالِي).

¹³⁶ Таджали (تَجَالِي).

¹³⁷ ‘Аля аль-хакыка (عَلَى الْحَقِيقَةِ).

¹³⁸ Иттихад (إِتْخَادِ).

¹³⁹ Мы читаем: ли-джуди-Хи (لِجُودِهِ); вместо фигурирующего в цитируемом издании ли-джуда (لِجُودِهِ; «в силу превосходства»?).

¹⁴⁰ Захир (ظَاهِرِ).

¹⁴¹ Мутаджали (مُتَجَالِي).

наличествовала] в Его самости под воздействием чего-либо другого, то Его самость, которая превыше претерпевания воздействия иного, оказалась бы подверженной чьему-то воздействию, что нелепо. Нет же, Оно явлено по собственной самости Своей. И лишь из-за неспособности некоторых самостей воспринимать¹⁴² Его эпифанию, Оно оказывается сокрытым¹⁴³. В действительности, нет покрова¹⁴⁴ кроме как со стороны этих самостей – кроме покрова их неспособности, слабости и ограниченности.

[Бог сперва открывается Универсальному интеллекту]

Эпифания Его есть не что иное, как сущность (*хакыка*) Его самости, ибо в Самом Себе у Него нет ничего, кроме собственно Его самости¹⁴⁵, как сие разъяснили метафизики. Так что именно Его благородная¹⁴⁶ самость явлена, и посему философы порой называют её «формой разума»¹⁴⁷.

Первый воспреемник¹⁴⁸ Его эпифании – божественный ангел, именуемый «Универсальным интеллектом»¹⁴⁹. Субстанция такового воспринимает Его эпифанию наподобие отражения человека в зеркале, которое (отражение) служит аналогом¹⁵⁰ этого человека. В близком смысле говорят о Деятельном разуме¹⁵¹ как о Его аналоге, но ты должен осторегаться называть его «равным»¹⁵², ибо Оно – истинно Необходимое¹⁵³.

[Разъяснение касательно «аналога】

Ведь всё, что претерпевает действие некоей ближней причины, испытывает действие посредством аналога, вложенного в него данной причиной. Это проясняется индуктивным путём. [К примеру], жар огня воздействует на какое-либо тело передачей ему своего аналога – теплоты. Таковы и прочие силы из качеств: разумная душа воздействует на подобную ей разумную душу вложением в неё своего аналога – умопостигаемой формы; меч рубит именно вложением в пре-

¹⁴² Здесь и ниже – в онтологическом смысле (обрести), а не в гносеологическом (постигать).

¹⁴³ Глаг. *ихтаджаба* (إِحْتَجَبَ).

¹⁴⁴ *Хиджаб* (حِجَاب).

¹⁴⁵ «В Самом Себе...» – ля ма'на ля-Ху би-зати-Хи фи зати-Хи илля хува сариху зати-Хи (لَا مَعْنَى لَهُ بِذَاهِنَةٍ إِلَّا هُوَ صَرِيحٌ ذَاهِنٌ); версия: ля йатаджалаля/муаджалли би-зати-Хи фи зати-Хи..., «само по себе проявляется...».

¹⁴⁶ *Карим* (كَرِيمٌ).

¹⁴⁷ *Сурат аль-'акль* (صُورَةُ الْعَقْلِ).

¹⁴⁸ *Кабиль* (قَابِلٌ).

¹⁴⁹ Аль-'акль аль-кулли (الْعَقْلُ الْكُلُّ); этот разум представляет собой целокупность всех космических разумов, включая Деятельный разум.

¹⁵⁰ *Мисаль* (مِثَالٌ).

¹⁵¹ Аль-'акль аль-фа“аль; управитель подлунного мира [3, с. 378–379; 7, с. 106–107]. См. также: 4, # V.

¹⁵² *Мисль* (مِثْلٌ); аллюзия на айат 42:11 – «Нет ничего равного (мисль) Ему» (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

¹⁵³ Или: Необходимое-Сущее; араб.: *аль-ваджид аль-хакк* (الواجِبُ الْحَقُّ).

терпевающий предмет своего аналога – фигуры¹⁵⁴; тоцило заостряет нож вложением в его края аналога прикасающегося [инструмента] – ровности частей и их гладкости.

Кто-то вправе возразить: солнце греет или чернит, тогда как теплота или чернота не есть его аналог. В ответ мы скажем, что мы вовсе не утверждаем, будто любое следствие, возникающее в претерпевающем, служит неким аналогом действователя. Но мы считаем, что воздействие ближайшего действователя на претерпевающее происходит посредством какого-то аналога, вкладываемого воздействующим в претерпевающее. Так происходит и в случае с Солнцем. Ибо оно воздействует на ближайшее претерпевающее вложением в него своего аналога, каковым является свет, а из этого полученного света возникает теплота в претерпевающем, которое также нагревает другое претерпевающее вложением в него своего аналога – теплоты, вследствие чего последнее нагревается и чернится.

Итак, индукцией можно обосновать [вышеуказанное положение о воздействии посредством аналога], для общего же доказательства¹⁵⁵ здесь нет места.

[Различные модусы обретения теофании]

Возвращаясь [к вопросу об эпифании], скажем следующее. Деятельный разум обретает эпифанию непосредственным образом, актуально¹⁵⁶ и перманентно постигает свою самость и все прочие интеллигебелии, [исходящие] от неё. Ибо вещь, которая представляет себе интеллигебелии без размышления¹⁵⁷ и без помощи чувства или воображения, такова, что последующее она умопостигает посредством предшествующего, причинённое – посредством причины, низменное – посредством возвышенного.

Далее эпифанию обретают божественные души, притом также непосредственно воспринимая [саму её], хотя это и происходит через определённое посредство Деятельного разума – когда он способствует их переводу из потенциального состояния в актуальное, дарует им способность представлять себе [интеллигебельное]¹⁵⁸, удерживать представимое¹⁵⁹ и успокаиваться на этом.

Эпифанию далее принимает животная сила, за ней – растительная, потом – природная¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Шакль (شَكْل).

¹⁵⁵ Бурхан кулли (بُرْخَانِ كُلّيٍّ); доказательство дедуктивного типа.

¹⁵⁶ Не зная состояния потенциальности.

¹⁵⁷ Равийя (رَوِيَّة).

¹⁵⁸ Тасаввур (تَسَوْعَر).

¹⁵⁹ Мутасаввар (مُتَسَوَّر).

¹⁶⁰ «Природная/естественная таби‘ийя طَبَّيْعَةٌ ; таб‘ийя طَبَّيْعَةٌ» или просто «природа/естество» (таби‘а طَبَّيْعَةٌ; таб‘ طَبَّيْعَةٌ) – внутреннее начало движения и покоя в физических телах. В отношении простых тел (например, воды) природа тождественна форме, а в сложных телах она служит частью их формы, в том числе – частью растительной, животной и человеческой душ [7, с. 15–16].

[Любовь сущих побуждает их к подражанию Богу]

Каждая вещь, воспринявшая Его [эпифанию], такова, что полученное толкает её к подражанию (*tashabbuх*) Ему по мере своей возможности.

В своих естественных движениях естественные тела движутся, подражая Ему по своей цели, а именно сохранять свойственные им состояния – при нахождении в естественных для них местах, хотя они и не подражают Ему в аспекте начала¹⁶¹ этой цели – в аспекте движения.

Животные и растительные субстанции также совершают присущие им действия, подражая Ему по своим целям, а именно сохранять вид или индивид, либо являть определённую силу, способность и т. п., хотя они и не подражают Ему в аспекте начала этих целей, таких как соитие и питание.

Человеческие души выполняют свои благие интеллектуальные и практические действия, подражая Ему по своим целям: быть справедливыми и разумными, хотя и они не подражают Ему в аспекте начала этих целей – обучения и т. п.

Божественные ангельские души осуществляют свои движения и действия, подражая Ему в деле поддержания [процессов] возникновения и уничтожения, произрастания и рождения.

[Подражанию человеческих и нижестоящих душ свойственна потенция]

Причиной того, что животные, растительные, природные и человеческие силы подражают Ему по целям своих действий, но не в аспекте их начал, служит следующее. Данные начала суть предрасположительные, потенциальные свойства¹⁶², тогда как Абсолютное Благо превыше всякого смешения с подобными состояниями. Целями же данных сил выступают актуальные совершенства¹⁶³, а Первоначина и характеризуется как абсолютное актуальное совершенство. Посему возможно, чтобы эти силы подражали Ему в аспекте конечных/целевых¹⁶⁴ совершенств, но невозможно их подражание Ему в аспекте начальных¹⁶⁵ предрасположений.

[Подражание ангельских душ всегда актуально]

Ангельские же души таковы, что по самим формам своей самости им посчастливилось подражать Ему вечно и свободно от потенциальности. Постоянно умопостигая Его, они постоянно любят Его; любя Его, они постоянно подражают Ему. Их увлечённость¹⁶⁶ постижением¹⁶⁷ Его и [обретением]

¹⁶¹ *Мабади'* (مبادئ); принципов.

¹⁶² *Aхуаль исти'дадийа кавийя* (أَحْوَالِ إِسْتِعْدَادِيَّةِ كَوْيَّةِ).

¹⁶³ *Камалат фи'лийя* (كَمَالَاتُ فِيلِيَّةِ).

¹⁶⁴ *Га'ийя* (غَائِيَّةِ).

¹⁶⁵ *Мабда'ийя* (مَبْدَأَيَّةِ).

¹⁶⁶ *Вулю'* (وُلُوعِ).

¹⁶⁷ *Идрак* (إِرْدَاقِ).

представления¹⁶⁸ о Нём, каковые суть высшее постижение и представление, чуть ли не отвлекают эти души от постижения чего-либо помимо Него¹⁶⁹ или от представления о прочих интеллигебиях. Но истинное познание¹⁷⁰ Его влечёт за собой познание всех остальных сущих: представляя его, они (души) словно представляют Его целенаправленно и увлечённо, а всё прочее представляют в результате этого.

[Теофания как причина бытия]

Поскольку без эпифании Абсолютного Блага ничего от Него не было бы обретено, а без этого обретения не было бы никакого сущего, то, не явись Оно, не было бы и бытия.

Значит, Его эпифания служит причиной всякого бытия.

[Богу любо, чтобы обрели Его эпифаний]

А коли по самому Своему бытию Абсолютное Благо любит, чтобы существовали Его причинённые, то Ему угодно, чтобы Его эпифания была обретена. Если любит Его превосходящий¹⁷¹, то и обретение таковым Его [эпифании] – превосходнейшее. И поскольку Оно истинно любит, чтобы была обретена Его эпифания, то именно таково обретение Его [эпифании] божественными¹⁷² душами. Вот почему их можно [называть] возлюбленными [Его]¹⁷³. К этому относится переданное в хадисах¹⁷⁴ речение Бога (всевышен Он!):¹⁷⁵ если раб Мой таков-то и таков-то, то он возлюбит¹⁷⁶ Меня, а Я возлюблю его¹⁷⁷.

Мудрость не допускает пренебрежения чем-либо, что в своём бытии превосходно¹⁷⁸ в некотором аспекте, пусть оно и не достигло предельного превосходства. Значит, Абсолютное Благо по премудрости Своей может возлюбить, чтобы Его [эпифания] была обретена [данным сущим], даже если такое его обретение и не дойдёт до степени совершенства. Ведь Величайший Владыка¹⁷⁹ радуется тому, что Ему подражают; смертные же владыки гневаются на подра-

¹⁶⁸ *Тасаввур* (تصویر).

¹⁶⁹ Версия: от постижения самих себя.

¹⁷⁰ *Ma'rifat* (معرفة).

¹⁷¹ *Afdal* (أفضل).

¹⁷² *Mutama'llyha* (متلهة).

¹⁷³ *Ma'shukat* (معشوّقات).

¹⁷⁴ *Al-ahbab* (الأخبار).

¹⁷⁵ *Ta'aля* (تعالى).

¹⁷⁶ Глаг. ‘ашика (عشيق).

¹⁷⁷ *Инна аль-‘абда иза канак аза ва-каза ‘ашикани ва-‘ашиктуху* (إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَانَ كَذَا وَكَذَا عَشِيقِي وَعَشِيقُتُهُ). Цитируемая Ибн-Синой версия хадиса в канонических сводах не фигурирует дословно. О данной у аль-Бухари [8, с. 1617] формулировке см.: 4, # III.

¹⁷⁸ *Fadyl* (فاضل).

¹⁷⁹ *Al-`malik al-`azam* (الملك الأعظم).

жающих им: подражание Величайшему Владыке не может достичь своей цели до конца, а при подражании смертным владыкам такое возможно.

На этом мы завершаем данный трактат. Благохвален Бог хвалением, которого Он заслуживает и достоин! Милость Божья господину нашему Мухаммаду и пречистому семейству его!¹⁸⁰

Литература

1. Ибн-Сина. Фи аль-‘ишк. В: Асы Х. (ред.) *Ат-Тафсир аль-кур’ани ва-ль-луга ас-суфийя фи фальсафат Ибн-Сины*. Бейрут: аль-Му’ассаса аль-джами‘ийя; 1983:241–269. (На араб. яз.).
2. Серебряков С. Б. *Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви*. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 176 с.
3. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.
4. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. ЛО любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies. 2018;11(2):283–295*. DOI: [2618-9569-2018-11-2-273-285](https://doi.org/10.18457/minbar.2018-11-2-273-285).
5. аль-Кинди. Об определениях. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:78–80.
6. Ибн-Сина. Рисалия фи ас-са‘ада ва-ль-худжадж аль-‘ашра ‘аля анна ан-нафс аль-инсанийя джаухар. В: *Rasa’иль Ибн-Сина*. Кум: Интишарат Байдар; 1400/[1979]: 259–279. (На араб. яз.).
7. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
8. [ал-Бухари]. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир, 2002. 1944 р. (На араб. яз.).

References

1. Ibn-Sina. Fi al-‘ishq. In: ‘Asi H. (ed.) *At-Tafsir al-qur’ani wa-l-lugha as-sufiyya fi falsafat Ibn-Sina*. Beirut: al-Mu’assasa al-jami‘iyya; 1983:241–269. (In Arabic).
2. Serebryakov S. B. *Avicenna “On the Love”*. Tbilisi: Metsniepeba; 1976. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)

¹⁸⁰ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَمُسْتَحْفَهُ ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

В некоторых рукописях даны другие версии словословия: «Воистину Бог – владыка миров (рабб аль-‘алямин); завершено поспешествием Бога (всевышен Он!)»*; «Возносим хвалу (хамидин) Богу и призываем милость [Божью] (мусаллин) всем Его пророкам!»**.

* وَاللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؛ مَتَّ بِعَوْنَى اللَّهُ تَعَالَى

** حَامِدِينَ لِلَّهِ ، وَمُصَلِّينَ عَلَى أَنْبِيائِهِ أَجْمَعِينَ

Фраза «Благохвален Бог» соответствует началу коранического стиха 1:2, фраза «владыка миров» – второй его части.



4. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):283–295. DOI: [2618-9569-2018-11-2-273-285](https://doi.org/10.26180/9569-2018-11-2-273-285).
5. Al-Kindi. On Definitions. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:78–80. (In Russ.)
6. Ibn-Sina. Risala fi as-sa'ada wa-l-hujaj al-'ashra 'ala anna an-nafs al-insaniyya jawhar. In: *Rasa'il Ibn-Sina*. Qom: Intisharat Baydar; 1400/[1979]:259–279. (In Arabic)
7. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
8. [al-Bukhari]. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir; 2002. (In Arabic)

Информация о переводчиках

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

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

About the translators

Tawfiq K. Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Chief Researcher at the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Chairman of the Russian Society of Islamic studies, Advisor of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).

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