

Н.В. Ефремова
(Институт философии РАН, Москва)

АТРИБУТЫ БОГА СОГЛАСНО ФАЛЬСАФЕ¹

Как было сказано в предыдущей статье, в фальсафе доказательство существования Бога выводит Его как «Бытийно-самонеобходимое» (*вāджиб аль-вуджūd би-зāтих*, сокр. *аль-вāджиб би-зāтих*, «Самонеобходимое», *аль-вāджиб*, «Необходимое»), и такое определение Бога, впоследствии утвердившееся за Ним как собственное имя², — новация фалсаифа, ибо свойство «необходимое» не встречается ни среди эпитетов божества в Коране и в каламе, ни среди характеристик Абсолюта у античных философов³.

Атрибуты Божьи у фалсаифа сочетают в себе качества коранического Бога⁴, аристотелевского Перводвигателя⁵ и неоплатоновского Едино-

¹ Вторая из цикла статей, посвященных теологическим построениям мусульманских аристотеликов-фалсаифа. Первая — «Доказательства бытия Бога согласно фальсафе» — см. в: Ишрак. № 1. М., 2010.

² Это не исключает других наименований Бога — таких как Первый (*аль-Авваль*), Первоначало (*аль-Мабда' аль-Авваль*), Истина (*аль-Хаққ*), Первоистина (*аль-Хаққ аль-Авваль*).

³ Правда, в *Указаниях и наставлениях* Ибн Сины своего рода синонимом Необходимого выступает *Қаййūм* — коранический эпитет Бога (2:255; 3:2; 20:111), который обычно толкуется в смысле «самосуший», «присосуший» (другое понимание: «опекающий»). В русском переводе этого сочинения *қаййūм* передается как «вечный» (*Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 327, стк. 18; с. 331, стк. 27).

В аристотелевской *Метафизике*, при описании Перводвигателя, употребляется обозначение «необходимо сущее» (XII 7, 1072 b 10–14), которое ряд исследователей (в частности, А.Л. Доброхотов, в: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 106) относят к Перводвигателю, хотя в самом тексте оно указывает на первое небо (так следует из цитированного нами русского перевода, так оно идентифицируется и в арабских переводах (см., например: *Аристотель*. Мақāлят аль-лям // Аристū 'инд аль-'араб. Изд. 'А. Бадави. Эль-Кувейт, 1978. С. 6; *Ибн Сйна*. Шарҳ ҳарф аль-лям // Там же, с. 25–26).

⁴ О них см. написанный нами совместно с Т. Ибрагимов очерк в сборнике *Коранические чтения IV* (М., 2008).

⁵ Согласно Аристотелю, неподвижный Перводвигатель — οὐσία, сущность (*Метафизика*, XII 6, 1071 b 5), которая есть одна-единственная (8, 1074 а 33–37; 10, 1076 а 3–4; см. также примеч. 31 и соответствующий основной текст); простая (7, 1072 а 32–34), «лишенная частей и неделимая» (7, 1073, а 7); нетелесная, нематериальная (6, 1071, b 20–22; 7, 1073 а 5–6); вечная (6, 1071 b 5), неизменная (7, 1073 а 11–12), так как изменение было бы изменением к худшему (9, 1074 b 26–27). Перводвигатель есть также ум (νοῦς),

го⁶. Но в отличие от калама, особенно «систематического», в фальсафе так и не сложился строго зафиксированный, канонический список атрибутов, и прежде всего самостных. Кроме того, толкование фальсафа Божьих атрибутов в апофатическом (отрицающем) духе или как тождественных с Божьей самостью снимало вопрос об актуальности классификационных схем, подобных каламскому делению атрибутов на отрицающие и утверждающие, на самостные и оперативные. Нижеследующий перечень «первейших» атрибутов Бога-Необходимого выделен нами преимущественно на основе сочинений Ибн Сины⁷.

мыслящее само себя мышление, мышление мышления (7, 1072 b 20–22; 10, 1074 b 30–35; см. также примеч. 59); у которого самая лучшая, вечная жизнь, ибо деятельность ума — это жизнь (7, 1072 b 14–30); жизнь блаженная, поскольку «умозрение — самое приятное и самое лучшее» (там же). Перводвигатель/Ум является началом (*ἀρχή*), от которого зависят небеса и вся природа (7, 1072 b 13–14). Наподобие предмета желания (любви) и мысли Перводвигатель движет всеми вещами, оставаясь неподвижным (7, 1072 a 25 сл.). Но предмет желания и мысли — прекрасное, благое, однако сам Аристотель, вопреки ожиданию, не делает четкого вывода о благе и красоте как об атрибутах Перводвигателя/Ума, не перечисляет их при итоговой характеристике в конце главы. Поэтому только с этой оговоркой можно принять данное атрибутирование, сделанное некоторыми исследователями на основе XII книги «Метафизики». Например, А.Ф. Лосевым в его «Истории античной эстетики: Аристотель и поздние классики» (М., 1975. С. 44–52, 146) и А.Л. Доброхотовым в его «Категории бытия» (с. 123). Не совсем убедительными представляются выводы о том, что Аристотель понимает здесь красоту Ума как тождество в нем субъекта и объекта (Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 47, 49) или что «космический ум есть и высшее стремление к любви и обладание ею» (там же, с. 50). На самом деле аристотелевский Перводвигатель — объект любви, но не ее субъект.

⁶ Точнее сказать, качества Единого, Ума и Души, представляющие собой триаду высших извечных субстанций (ипостасей), причем Душа есть порождение (эманация) Ума, а Ум — Единого. По Плотину, высшее начало, Единое, или Благо (Эннеады, VI 9; у самого Платона центральным Абсолютом является не Единое, а Благо) запредельно бытию и мысли, ибо оно начало всего (V 4, 1–2; VI 9, 3–6). Ум есть бытие и мышление (V 1, 4), мудрость (V 8, 5; VI 6, 18); живет блаженной жизнью (III 8, 11). Душа — принцип жизни и движения в космосе (V 1, 2), подлинный творец мира. Единое/Благо есть истинная красота, а посему оно служит высшей целью стремления и любви (I 6, 6–9; VI 9, 3; V 8, 13); красота, хотя и в меньшей степени, присуща Уму (ведь бытие есть красота) и Душе (I 6, 6; V 8, 9).

⁷ Обозначение «первейшие атрибуты» (*ас-сифāt аль-уля*) взято из «Исцеления» Ибн Сины (аш-Шифā': аль-Иляхиййāt. Каир, 1960. Т. II. С. 343; далее Шифā': Иляхиййāt). В главном труде аль-Фараби «Совершенный град» (в русском переводе: Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970), а также в его сочинении «Гражданская политика» (в: *аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973) Бог фигурирует не под наименованием «Бытийно-необходимое», а как «Первое»/«Первоначало» (*аль-Авваль*), т.е. первое сущее в иерархии бытия и первая причина. Атрибутируемые философу трактаты, в которых встречается означенное наименование, многие исследователи относят к Ибн Сине и его школе. В числе последних сочинений — «Существо вопросов», «Основы мудрости», «Афористические записи» (в: *аль-Фараби*. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987) и «О трактате великого Зенона по высшей науке» (в: *аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: 1985; далее Зенон).

Простота, единство

Бог-Необходимое не имеет причины для своего бытия, ибо если бы таковая была, Его бытие зависело бы от нее. Взятое само по себе, без иного, Оно не было бы необходимым в своем бытии⁸.

Равным образом, одна и та же вещь не может быть бытийно-необходимой самой по себе и одновременно бытийно-необходимой благодаря другому. Ведь если исключить это иное или абстрагироваться от него, то ее бытие либо остается прежним, и тогда необходимость ее бытия не обусловлена другим, либо не остается таковым — но тогда необходимость ее бытия не обусловлена ею самой⁹.

Непричинность Самонеобходимого подразумевает, среди прочего, что у Него нет внутренних причин, «нет каких-либо начал (*мабъди*)», которые конституировали бы Его». Это потому, что сущность (*зât*) целого отличается от сущности его составных частей. Следовательно, любое целое существует благодаря своим частям, а не благодаря самому себе, ибо оно отлично от своих частей. Таким образом, Самонеобходимое должно быть совершенно простым, несоставным¹⁰.

Из абсолютной простоты (*басъта*) Бога-Необходимого следует, что Он «не делится ни ментально, ни количественно»¹¹. Ментальная (*ма'навийя*, *'ақлийя*), или качественная (*кайфийя*), делимость охватывает, в свою очередь, пять видов составленности: из материи и формы, из рода и вида, из сущности и существования, из самости и атрибутов, из субстанции и акциденций¹².

Бог свободен от количественной композиции, которая присуща тварным телам, составленным, согласно многим мутакаллимам и вообще атомистам, из неделимых частиц (атомов, субстанций), а фалсафа, как и все аристотелики, признают их бесконечную количественную делимость, но потенциальную, а не актуальную. Необходимое, говорит Ибн Сина, не может иметь

⁸ *Ибн Сйнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. I. С. 38; *он же*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения, с. 135; см. также: аль-Фараби. Совершенный град, с. 203 (как сказано здесь, Первое по определению не имеет причины).

⁹ См. работы Ибн Сины: Шифā': Иляхиййāt, т. I. С. 38; ан-Наджāt («Спасение»). Терган, 1978. С. 547.

¹⁰ См. работы Ибн Сины: ан-Наджāt, с. 551–552; Книга знания, с. 136; Указания и наставления, с. 329. См. также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 204; Гражданская политика, с. 67; Основы мудрости, с. 258.

¹¹ См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 329; ан-Наджāt, с. 551–553; см. также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 210; Гражданская политика, с. 67; Существово вопросов, с. 233–234; Основы мудрости, с. 258.

¹² В смысле ментальной простоты обычно толкуются слова Аристотеля о Перводвигателе: «Одно по определению и по числу» (Метафизика, XII 8, 1074 а 37; см.: *Ибн Сйнā*. Шарх ҳарф аль-лям, с. 29; *Ибн Рушд*. Тафсир Мā ба'д ат-табй'а. Бейрūt, 1938–1948. Т. III. С. 1686.

не только части, которые могут существовать порознь (как в случае глины и кирпича по отношению к дому), но и части, которые наличествуют исключительно в составе целого (как, например, органы человеческого тела)¹³.

В Боге-Необходимом нет какой-либо композиции, сходной со сложением тел (согласно фалсафа) из материи и формы. Его простота предполагает, что Он не есть тело, не есть материя тела, не есть форма тела, не есть умственная материя для умственной формы, не есть умственная форма в умственной материи¹⁴.

Бог не состоит в своем понятии из смысловых частей, обозначающих вещи, могущие существовать отдельно друг от друга¹⁵. Так, Его наименование «Бытийно-необходимое» не подразумевает составленность из двух понятий — «бытие» и «необходимость»: разум сразу постигает Его как необходимое бытие. Это обозначение «того, что необходимо существует, а не того, чье бытие [дополнительно описывается как] необходимо»¹⁶. Обычно определение (*хадд*) вещи слагается из рода и видового различия: в определении «человека» как «разумного животного» соединяются понятие «животное», указывающее на общий род, и понятие «разумное», выделяющее людей как вид внутри рода. В Необходимом нет никакого составления, следовательно, для Него нет рода и видового различия, а с ними и определения¹⁷.

У Бога нет сущности (*мāхиййа*), отличной от Его существования (*вуджуд*, *инниййа*). В самом деле, если у вещи сущность отличается от существования, то существование акцидентально для нее. Тогда должна быть какая-то причина наличия в ней сего акцидентального, и этой причиной служит либо сама вещь, коей принадлежит данная акциденция, либо какая-то другая вещь.

Но нелепо, чтобы у Бытийно-необходимого именно сущность выступала причиной своего существования. Иначе сама сущность имела бы существование прежде сего существования, и тогда она не нуждалась бы в последующем существовании и, более того, тот же самый вопрос ставился бы уже по отношению к тому первому существованию, также акцидентальному в ней. А если сама сущность прежде не имела бытия, она не могла служить причиной чего бы то ни было. Ибо не-сущее не может являться причиной, а все, что вообще не является причиной, то и подавно не является причиной для существования¹⁸.

¹³ *Ибн Сīнā*. Книга знания, с. 138–139.

¹⁴ *Ибн Сīнā*. Ан-Наджāt, с. 553; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 204.

¹⁵ *Ибн Сīнā*. Ан-Наджāt, с. 551; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 210–211.

¹⁶ *Бахманйар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил (Познание). Пер. А.В. Сагадеева. Т. 3. Баку: Элм, 1983–1986. Т. III. С. 6; *Ибн Сīнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 47.

¹⁷ *Ибн Сīнā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 348; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 210–211; *он же*. Существо вопросов, с. 233.

¹⁸ См. работы Ибн Сины: Книга знания, с. 140–141 (в этом источнике *мāхиййа* переведено как «специфическая сущность», *инниййа* — как «индивидуальная сущность!»); Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 344–347 (здесь излагаются и другие аргументы); Указания и наставления, с. 330.

Бог-Необходимое имеет атрибуты, но они не порождают в Нем никакой множественности. За исключением атрибута «бытие», все атрибуты суть либо отрицающие, либо соотносительные, либо сочетающие в себе то и другое¹⁹.

Необходимое не только не состоит из субстанций и акциденций, но и не является ни субстанцией, ни акциденцией. Оно не может быть акциденцией потому, что таковая по своему определению для своего бытия нуждается в чем-то ином, в субстрате (*маудӯ*). А «субстанция» (*джаухар*) есть «то, что, если оно существует, то не существует в субстрате». При строгом следовании данному определению Необходимое не будет субстанцией — ведь сущность (*мāхийя*) субстанций как субстанций возможна — может существовать, но может и не существовать. В Необходимом же сущность совпадает с существованием. Лишь поскольку оно — сущее вне субстрата, к нему можно применить описание «субстанция». Но в целом, как считает Ибн Сина, следует избегать такого описания²⁰.

Различными путями, довольно подробно, Ибн Сина показывает единственность Бога-Необходимого. Суть его рассуждений такова. Свойство «бытийно-необходимое» не может принадлежать двум или более существам, потому что любое общее свойство (например, «человечность»), дабы оно присутствовало в соответствующем множестве, нуждается в некоей причине (для нашего примера — в материальном носителе). А Необходимое, как мы видели, для своего бытия не имеет причины. Кроме того, если есть два Необходимых, то они, будучи сходны в одном аспекте — необходимым бытию, непременно различны в другом. Следовательно, одно из них или оба — составное, что противоречит чистой простоте Необходимого. «Бытийно-необходимое, — подытоживает философ, — единственно в своем роде и виде и не разделяет необходимость бытия с чем-либо, даже если то не принадлежит к тому же роду или виду»²¹.

Бог не только не имеет «равного» (*надд, куф*'), «подобного» (*мисль*), «соучастника» (*шарик*), Ему нет и «противоположного» (*дыдд*). В широком смысле (*джумхур*), говорит Ибн Сина, «противоположное» понимается как

¹⁹ Подробнее см. ниже, в разделе «Апофатический монизм фальсифа».

²⁰ См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. I, с. 60; т. II, с. 348; Указания и наставления, с. 330; Книга знания, с. 141–142; *Бахманйар ал-Азербайджани*. ат-Тахсил, т. III, с. 6.

²¹ См. работы Ибн Сины: Ан-Наджāt. С. 557–566; Шифа': Иляхиййāt, т. I, с. 39–47; т. II, с. 348–354; Книга знания, с. 138–140; Указания и наставления, с. 329–330; см также работы аль-Фараби: Совершенный град, с. 205–206; Зенон, с. 348–349. Аль-Фараби выдвигает также следующий аргумент в обоснование единственности Первоначала: если бы существовало другое нечто, подобное Ему, Его бытие не было бы абсолютно совершенным, ибо совершенное в величии не допускает вне себя равного ему по величию; совершенное в красоте — равного ему по красоте... (Совершенный град, с. 206; Гражданская политика, с. 66).

равносильное-препятствующее. Однако все, кроме Первого, — причиненное, а причиненное не может равняться Первоначально-Необходимому. Поэтому у Первого не может быть такого противоположного. В собственном, техническом смысле (*х̣а̣ḩḩа*) «противоположное» сказывается о вещах, участвующих в общем субстрате. Первое же не зависит от чего-либо, в том числе от субстрата. Оно свободно от всякой материи и всяких материальных связей, а также от уничтожения (*фас̣ад*), т.е. от всего того, что непременно свойственно вещам, находящимся друг к другу в отношении противоположности²².

«Единство» может означать и то, что вещь совершенна в своем бытии, т.е. обладает всем, к чему она может стремиться, всем, что она может ожидать. Именно таким единством, которое называется «перфекционистским» (*вах̣да там̣мий̣йа*), обладает Необходимое²³.

Еще одно значение «единства» вещи состоит в уникальной ее реальности (*ха̣ḩь̣ка*), которая и есть ее особое бытие, отличающее ее от всех прочих вещей. Необходимое/Первое едино и в этом смысле²⁴.

Наконец, «единство» Необходимого заключается в том, что от Него (без опосредствующих) не может происходить множество, а только одно-единственное, или, как формулируют этот принцип фалясифа, «от единого проистекает только единое»²⁵.

Для аль-Фараби и Ибн Сины характерны приведенные выше доказательства единства Бога, базирующиеся на понятии самого Бога (Необходимого/Первого), т.е. доказательства онтологического типа. В *Опровержении Опровержения* Ибн Рушд дает и космологическое обоснование. Мир, пишет он, подобен единому организму; он един и существует именно благодаря единой силе, проистекающей от Первого. Иначе мир рассыпался бы и не мог бы продолжать свое существование хоть на один миг. Именно об этом и сказано в Коране: «Воистину Бог удерживает небеса и землю, чтобы они не сгинули» (35:41)²⁶.

²² См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 331; Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 354; ан-Наджат, с. 555–556. Кроме довода «от всесовершенства» (см. предыдущее примечание) аль-Фараби приводит такое доказательство невозможности «противоположного»: у всякого, что имеет противоположное, совершенство бытия состоит в небытии противоположного; следовательно, для сохранения себя от противоположного оно нуждается в чем-то ином, кроме самого себя, а это противоречит его статусу как Первопричины (Гражданская политика, с. 66–67; Совершенный град, с. 207–210; во втором сочинении имеются и другие доказательства).

²³ *Ибн Сина*. Шифа': Иляхиййат, т. I, с. 101; т. II, с. 373; *он же*. Ан-Наджат, с. 553, 604.

²⁴ *Ибн Сина*. Ан-Наджат, с. 557; *он же*. Шифа': Иляхиййат, т. I, с. 349–350; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 211.

²⁵ Об этом принципе см. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 403–404; ан-Наджат, с. 651–652; Книга знания, с. 139.

²⁶ *Ибн Рушд*. Тах̣а̣фут ат-Тах̣а̣фут (Опровержение Опровержения). Каир, 1969–1971. Т. I. С. 377–378, 381.

Сам Ибн Рушд, как было сказано, авиценновскому обоснованию Бога как Бытийно-Самонеобходимого предпочитает заключать о Нем как о Перводвигателе. При таком подходе единство Бога доказывается иными способами.

Еще Аристотель выдвинул три аргумента в пользу единства Перводвигателя: 1) «от экономии» — природе присуще скорее обойтись минимумом, и посеум, если этого достаточно, предпочтительней признавать одного, чем многих²⁷; 2) «от непрерывности движения космоса» — сия непрерывность предполагает единство этого движения, а единое движение производится одним двигателем²⁸; 3) «от нетелесности» — множественность обусловлена материей, а Перводвигатель не имеет материи²⁹.

Последнее рассуждение Аристотель развивает, заключая из единства Перводвигателя о единстве космоса. Фалясифа же, комментируя данное рассуждение, толкуют его иначе, полагая, что из единства космоса как целого вытекает единство Первоначала³⁰. Таким образом, мы имеем еще одно, четвертое доказательство единства Бога-Перводвигателя.

Впрочем, у Аристотеля вопрос о единстве Неподвижного Двигателя так и остался до конца не решенным. Признавая, наряду с Перводвигателем мира, еще несколько неподвижных двигателей (55 или 47), поддерживающих движение небесных сфер, Аристотель поставил вопрос об их множественности, замечая, что всякая множественность обусловлена материей, а данные двигатели отрешены от нее. Но Аристотель не пошел дальше, остановившись на полпути. Его последователям пришлось довольствоваться туманным высказыванием Стагирита: «Одна из этих [сущностей] первая, другая — вторая в том же порядке, как и движение светил»³¹. Фалясифа развивали аристотелевскую мысль в монистском духе. По Ибн Рушду, двигатели небесных сфер, двигаясь любовью к Перводвигателю непосредственно или опосредствованно, выстраиваются в иерархию, вершиной которой является Перводвигатель³². Аль-Фараби и Ибн Сина отождествляли двигатели-интеллекты с ангелами-служителями Бога, описывая их эманацию друг от друга³³.

²⁷ Аристотель. Физика, VIII 6, 259 а 8–13.

²⁸ Там же, а 15–20.

²⁹ Аристотель. Метафизика, XII 8, 1074 а 33–37. О доказательстве нематериальности Перводвигателя см. ниже.

³⁰ Ибн Сйнй. Шарх харф аль-ляйм, с. 29; Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1683, 1735–1736. Согласно еще одному рассуждению Аристотеля, сущее не может быть плохо управляемым, а следовательно, нельзя допустить наличия нескольких равноправных первоначал (Метафизика, XII 10, 1076 а 3–5; см. также: Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1735–1736).

³¹ Аристотель. Метафизика, XII 7, 1073 в 3–4. Неясность данного высказывания отмечает, в частности, Ибн Сина (Шарх харф аль-ляйм, с. 28–29).

³² Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1646–1651.

³³ См., например: аль-Фараби. Совершенный град, с. 225–226; Ибн Сина. Книга знания, с. 180.

Выдвижение того или иного начала в качестве Бога требует, помимо доказательства его единства, также обоснования его бестелесности и вечности. Если этим началом выступает Бытийно-самонеобходимое, то уже в его понятии заключена мысль о его вечном существовании, а его бестелесность, как было отмечено, следует из его абсолютной простоты³⁴.

Вечность Перводвигателя вытекает из вечности движения в космосе³⁵. Из вечности движения следует также и нетелесность Перводвигателя. Ведь любой телесный предмет может быть только ограниченным, конечным по величине, а конечное тело не может содержать силы, достаточной для вечного движения. Следовательно, Перводвигатель нетелесен, «не имеет частей и никакой величины»³⁶. Перводвигатель свободен от материи еще и потому, что сия обуславливает возможность (потенциальность), а Перводвигатель должен быть вечным, постоянно деятельным³⁷. Он не является ни телом, ни силой, пребывающей в теле³⁸.

Совершенство, самодостаточность

Как отмечает Ибн Сина в *Исцелении*, Бытийно-необходимое совершенно в Своем бытии (*тāмм аль-вуджūd*), ибо ничего из Его бытия или из завершений (*камāлйāt*) Его бытия не отсутствует у Него, и ничего из рода Его бытия не существует помимо Него, как это бывает у иных сущих — у данного человека, например, многие из завершений его бытия могут отсутствовать в нем, и его человечность принадлежит также другим людям³⁹.

В авиценновском *Спасении* атрибуту «совершенство» посвящена глава «О том, что Необходимое совершенно (*тāмм*) и у Него нет ожидаемого состояния (*хāля мунтазара*)». Как здесь сказано, Бытийно-необходимое-само-по-себе является бытийно-необходимым со всех сторон. Следовательно, от Его бытия не отстает (*йата 'аххар*) какое-либо ожидаемое состояние, но все, что возможно для Него, необходимо присуще Ему, посему нет у Него ожидаемой воли, ожидаемой природы, ожидаемого знания и т.п.⁴⁰. В этом смысле, как было отмечено в предыдущем разделе, Богу-Необходимому атрибутируется «перфекционистское» единство.

³⁴ В «Опровержении Опровержения» (т. II, с. 641) Ибн Рушд дает следующее доказательство бестелесности Бытийно-необходимого. Бытийно-возможному, которое есть телесная субстанция, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое есть телесная субстанция, а бытийно-необходимому, которое есть телесная субстанция, должно предшествовать бытийно-необходимое, которое не является телесным.

³⁵ Аристотель. Физика, VIII 6, 259 а 6–7; он же. Метафизика, XII 6, 1071 б 3–12.

³⁶ Аристотель. Физика, VIII 10; он же. Метафизика, XII 7, 1073 а 5–10; Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1594, 1625–1626; он же. Тахāфут, т. II, с. 617–618.

³⁷ Аристотель. Метафизика, XII 6, 259 а 6–7; XII 6, 1071 б 3–12.

³⁸ Ибн Рушд. Тафсир, т. III, с. 1627; см. также примеч. 34.

³⁹ Ибн Сйнā. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 188; Т. II, с. 355.

⁴⁰ Ибн Сйнā. Ан-Наджāt, с. 553.

Необходимому свойственно не просто совершенство, но и сверхсовершенство (*фауқ ат-тамām*), ибо Оно обладает не только подобающим Ему бытием, но всякое [иное] бытие есть избыток Его бытия, Ему принадлежит и от Него исходит (*фā'ид*)⁴¹.

В *Указаниях и наставлениях* эпитет «совершенный» уступает место эпитету «самодовлеющий» (*гани*)⁴². Совершенно самодовлеющий/богатый, пишет здесь философ, есть тот, кто в трех аспектах — по своей самости, по основательным для его самости свойствам (*хай'ат мутамаккина*) и по дополнительным к ней соотносительным свойствам-совершенствам (*хай'ат камāлиййа идāфиййа*) — не зависит от какой-либо внешней для него вещи. А кто нуждается в чем-либо внешнем ради полноты в отношении своей самости или по основательному свойству (например, фигура, красота) или по свойству, связанному с определенной соотносительностью (например, знание, могущество), — таковой является нуждающимся/бедным (*фақыр*), ибо ему потребно стяжание данных качеств.

Полемизуя с некоторыми мутакаллимами, объясняющими действия Бога соображениями благообразности и предпочтительности⁴³, Ибн Сина далее пишет: вещь, которая была бы лучше, если бы от нее исходила другая вещь, и появление последней было бы предпочтительней ее непоявления (ибо иначе не появилось бы нечто предпочтительное вообще и не появилось бы нечто предпочтительное по отношению к ней), — такая вещь лишена определенного совершенства и нуждается в обретении оногo.

Нехорошо также полагать, будто возвышенные существа стараются делать что-то для нижестоящего постольку, поскольку это им более подобает или дабы быть добротворящими, ибо сие относится к хорошим вещам, которые приличествуют благородным существам. И тем более дурно полагать, что Истиннопервое (*аль-авваль аль-хаққ*) делает нечто ради чего-либо, что у Его действия есть «почему» (*лимиййа*).

Истинный владыка (*мāлик*), заключает Ибн Сина, — это тот, кто абсолютным образом подлинно самодовлеющий (*гани*), без кого ни в чем не

⁴¹ *Ибн Сина*. Шифā': Иляхийāt, т. II, с. 355. Анализируя понятие совершенства/полноты, философ отмечает, что как «сверхсовершенное» описывается Бытийно-необходимое, как «совершенное» — космические разумы. Ниже совершенного располагается «достаточное» (*муктафӣ*) — то, что наделено чем-то таким, благодаря каковому оно обретает свойственное ему совершенство (*камāль*), и «недостаточное»/«несовершенное» (*нақыс*) — то, что нуждается в чем-то другом, кое дарует ему совершенство совершенства, одно за другим. Примером достаточного служит космическая душа, недостаточного — вещи подлунного мира, «мира возникновения и уничтожения» (там же, т. I, с. 186–189). Несовершенство/ущербность некоторых тварей есть зло, и наличие такого может казаться не совместимым с представлением о всеблагости/всесовершенстве Творца. Об этом см. следующий раздел.

⁴² Араб. *гани*, противоположное: *фақыр*. Данная терминологическая пара имеет также значение «богатый/бедный», «обходящийся/нуждающийся».

⁴³ Доставление пользы другому благообразно само по себе, делание этого предпочтительней неделания, посему Бог и создает творения.

обходится ни одна вещь и кому принадлежит самость всякой вещи, так как сия самость исходит от него или от чего-то, которое исходит от него. Следовательно, всякая иная вещь, нежели он, владеема им; сам же он ни в чем не имеет нужды (*фақр*)⁴⁴.

Поскольку все окружающие нас сущие исходят от Необходимого/Первого, то Ему прилагаются, но в превосходной степени, все те характеристики, которые прилагаются к лучшим среди них, обозначающие совершенство (*камāl*) бытия — знание, благодать, красоту и т.п.⁴⁵.

Благодать, щедрость

По своей самости, пишет Ибн Сина в *Исцелении*, Бытийно-необходимое есть чистое благо (*хайр махд*). В общем, благо (*хайр*) — это то, к чему стремится всякая вещь. А всякая вещь стремится к бытию или к совершенству бытия с точки зрения бытия⁴⁶. Небытие же как таковое не вызывает к себе стремления, но только если за ним воспоследует бытие или совершенство бытия, и тогда объектом стремления в действительности выступает именно бытие. Значит, бытие есть чистое благо и чистое совершенство (*камāl*).

Благо в общем представляет собой то, к чему стремится всякая вещь для достижения своего определения (*хадд*) и для совершенства своего бытия. Зло же не имеет самости, а служит или отсутствием (*адам*) данной субстанции, или отсутствием пригодности (*салāх*) какого-то состояния (*хāl*). Бытие, следовательно, является благодатью, а совершенство бытия — благодатью бытия. А то бытие, к которому не примешано небытие (ни небытие субстанции, ни небытие чего-то у субстанции), но которое всегда актуально существует, есть чистое благо. Бытийно же возможное само по себе не является чистым благом. Ибо его самость как таковая не предполагает бытие самой себя: как таковая она допускает небытие. А то, что допускает небытие в каком-либо аспекте, не является во всех отношениях свободным от зла и недостатка. Значит, чистым благом выступает лишь Бытийно-само-необходимое⁴⁷.

Благом порой называют и то, что дарует совершенства (*камālāt*) вещи и благие для нее аспекты (*хайрāt*). И поскольку Бытийно-необходимое само по себе выступает дарителем всякого бытия и всякого совершенства

⁴⁴ *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 339–340 (здесь *занī* и *фақыр* переданы, соответственно, как «всемогущий» и «немощный»).

⁴⁵ *Аль-Фараби*. Совершенный град, с. 230; *он же*. Гражданская политика, с. 79–80; *Ибн Рушид*. Тахāфут, т. II, с. 558.

⁴⁶ У Аристотеля же, равно как и у Плотина, благо не увязано с бытием.

⁴⁷ *Ибн Сина*. Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 355–356. В смысле чистой благодати (*хайр махд*) Ибн Сина понимает эпитет *салām* (там же, т. I, с. 27), в Коране прилагающийся к Богу (59:23).

бытия, то и в этом плане Оно есть благо, в кое не входит ни зло, ни недостаток⁴⁸.

С атрибутом «благость» (*хайр*) тесно связан атрибут «щедрость/великодушие» (*джуд*)⁴⁹. Но о последнем Ибн Сина упоминает не здесь, в рамках рассуждения о благодати в 6-й главе 8-й части теологического раздела *Исцеления*, а ниже, в последующей главе, посвященной вопросу о соотношении атрибутов и самости. Понятие же «великодушие» анализируется раньше, в 5-й главе 6-й части, в связи с рассмотрением целевой причины. Великодушие, подчеркивает философ, — это дарование добра другому без какого-либо расчета на вознаграждение, пусть даже только в виде благодарности, похвалы, доброго имени или радости; ибо преследование любой цели, кроме предоставления добра или отвода зла, будет торгашеством, которое не подобает подлинному великодушию, свидетельствуя об ущербности дарителя⁵⁰.

А в *Книге знания, как и в Указаниях и наставлениях*, вместо «благодати» выделяется «щедрость»⁵¹. К неперемным условиям подлинной щедрости помимо вышеупомянутого требования касательно отсутствия расчета на какую-либо компенсацию (*ивад*) последнее сочинение добавляет такое: доставляемое другому добро должно быть надлежащим (*ма йанбаги*), ибо вряд ли является великодушным (*джавад*) человек, который дарует нож тому, кому не следует⁵².

Фарабийские (авиценновские?) *Афористические записи* отмечают следую- щий аспект Божьей благодати. Самонеобходимое выступает конечной целью (*гайа*), поскольку любая вещь исходит к Нему, как о сем сказано в Писании (35:42): «Воистину, к Господу твоему — исход конечный (*аль- мунтахā*)». Всякая же цель есть благо. Следовательно, Оное — абсолютное благо (*хайр мутлак*)⁵³.

Воззрения фальсифа на Божью благодать аль-Газали излагает так: «Пер- вое эманурует (*йафьд*) бытие на все сущие надлежащим образом (*‘аль- ма йанбаги*), не оставляя ничего из возможного в отношении их — ни необхо- димого (*дарурā, хаджа*), ни украшающего (*зийна*). И все сие [даруется] бес-

⁴⁸ Там же, с. 356.

⁴⁹ Оба эпитета — *хайр* и *джуд* — не коранические; Божью благодать/щедрость Писа- ние передает с помощью описаний *карийм* (27:40; 82:6), *ваххаб* (3:8; 38:9, 35) и др.

⁵⁰ Там же, с. 296–298. По отношению к великодушному дарованная им вещь имену- ется *джуд*, а по отношению к получателю — *хайр* (с. 296).

⁵¹ *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340; *он же*. Книга знания, с. 153 (в цитируе- мом же русском переводе слово *джуд* передано как «благородство», «милосердие»).

⁵² *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340.

⁵³ *Аль Фараби*. Афористические записи, с. 286. О Бытийно-необходимом как о чистом благе говорится также в «Существе вопросов» (с. 234). Однако атрибут благодати/ щедрости не встречается ни в «Зеноне», ни в «Гражданской политике». В «Совершенном граде» упоминается великодушие (*джуд*), но не в перечне атрибутов Первого, а в рамках рассказа об эманации сущих от Него (с. 225–226, 229).

корыстно, без [расчета на] возмещение или выгоду [для Себя]. Нет же, но из собственной Его самости эмануруется на все творения подобающее (*ля'иқ*) им. Именно Он — истинно щедрый (*аль-джавād аль-хаққ*), ко всему же другому наименование „щедрый“ приложимо лишь метафорически⁵⁴.

Могут спросить: если Бог всесовершенен и всеблаг, то почему в созданном Им мире наличествует зло, почему имеются ущербные в своем бытии твари? Иные даже утверждают о преобладании зла в здешнем мире, что выражается, среди прочего, в обреченности большинства людей на вечные муки в жизни потусторонней!

Отвечая на эти возражения⁵⁵, Ибн Сина замечает, во-первых, что вещи одаряются совершенством строго в меру их собственной предрасположенности к нему: по Своей самости Бог знает благопорядок (*низām аль-хайр*) бытия, по Своей самости Он выступает причиной блага (*хайр*) и совершенства (*камāl*) вещей сообразно их способностям, мысля благопорядок в наивысшей степени возможности в отношении сущих, и мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эмануруется, наиболее подходящим образом приводя к наиболее возможному миропорядку. В этом и состоит Божий «промысел» (*инāйа*), который и выражает Его щедрость (*джуд*).

Во-вторых, зло есть нечто относительное. Ибо среди деяний мы не находим какого-либо зла, которое не служило бы совершенством по отношению к производящей его причине; оно скорее выступает злом по отношению к принимающей его причине или по отношению к иному действителю, кому препятствуют воздействовать на ту материю, на которую он больше вправе воздействовать, нежели тот. Несправедливость, например, исходит от силы, стремящейся к одержанию верха, — в частности, от силы гнева. Для этой силы победа служит совершенством, и именно ради этого она создана как гневливая, т.е. она создана для того, чтобы быть направленной на победу, тяготея к ней и радуясь ей. По отношению к ней несправедливое действие является благом, а в случае неспособности к нему оно будет злом для нее. Но такое действие представляет собой зло для пострадавшего или для разумной души, чье совершенство заключается в покорении этой силы и владычестве над ней, а при неспособности к этому сие будет злом для нее. Так обстоит дело и с причиной, вызывающей боль и печаль. К примеру, огонь сжигает, сжигание служит совершенством для огня, но злом для того, кто из-за этого лишился жизни.

⁵⁴ *Аль-Газālī*. Муқаддамат Тахāфут аль-фāлясифа аль-мусаммāt Мақāсыд аль-фāлясифа. Каир, 1960. С. 242 (далее Мақāсыд). Следует отметить, что слово *фāйд* («исхождение»/ «эманация»), с помощью которого фāлясифа обычно описывают возникновение сущих от Первого/Необходимого, имеет близкую к *джуд* коннотацию, на что обращает внимание, в частности, Ибн Сина (см.: Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 367).

⁵⁵ См. работы Ибн Сины: Указания и наставления, с. 358–360; Книга знания, с. 182–184; Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 289, 414–422, 430–432; ан-Наджāt, с. 668–681, 690–698.

В-третьих, реализация добра порой предполагает наличие зла, в мире благо присутствует субстанциональным образом, а зло — акцидентальным. Невозможно, например, создать вещь, посредством которой достигалась бы цель, для коей предназначен огонь, без того, чтобы эта вещь воспламеняла. А совокупность сущих будет полной только тогда, когда среди них есть как сжигаемое-нагреваемое, так и сжигающее-нагревающее. Посему необходимо, чтобы полезная цель из бытия такого разряда вещей сочеталась с бедами, вызываемыми сжиганием и воспламенением, — когда, скажем, огонь воспламеняет руку аскета. Также и отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла есть большое зло.

Более того, зла в мире действительно много (*касїр*), но оно не преобладающее (*аксарї*). В отношении мира в целом это наблюдение справедливо, поскольку зло (ущербность, несовершенство) характерно лишь для подлунной сферы, а таковая ничтожно мала сравнительно со Вселенной. И даже в этой сфере благо является преобладающим, так как большинство особей видов застраховано, например от воспламенения. Оно также перманентно (*да'им*), потому что многие виды сохраняют свою перманентность только благодаря наличию огня, при условии, что он сжигает. Только изредка от огня исходят беды, которым случается быть. Так обстоит дело и во всех прочих причинах подобного рода.

А если обратиться к нашему, человеческому роду, то, конечно, зло в смысле отсутствия третьих совершенств — преобладающее, но не сие — тот разряд зла, который обсуждается здесь. Это такие проявления зла, как незнание геометрии, необладание великой красотой и прочие вещи, которые не наносят ущерба ни первым совершенствам, ни последующим за ними совершенствам, чья полезность очевидна.

Касательно же потусторонней судьбы неверно думать, будто тамошнее счастье (*са'ада*) едино по виду или что оно может достигаться только посредством совершенства знания, хотя это совершенство и делает соответствующий вид блаженства более полным. Нельзя полагать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению, ибо на вечную погибель обрекает лишь определенная разновидность интеллектуального порока — упрямого невежества, а на конечное (*махдуд*) мучение — определенная разновидность морального порока; и все это относится лишь к меньшинству человеческих индивидов. «Посему, — заключает философ, — не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости!»⁵⁶

⁵⁶ Аллюзия на Коран: «Воистину милость Моя — всеохватывающая» (7:156).

Истина

Бог есть *хаққ*, «истина», «реальность». Сам эпитет *хаққ* имеет два значения, онтологическое и гносеологическое. Первое указывает на реальное индивидуальное существование, которое постоянно, перманентно (в этом смысле *хаққ* противоположен *баътыл*). В своем втором значении *хаққ* характеризует понятие или суждение в аспекте его соответствия реальности, существующей вне ума. Бог-Необходимое есть *хаққ*-истина в обоих смыслах, и Ему более всего подобает этот эпитет, и нет более истины, чем Он. Все прочие вещи, взятые сами по себе, суть лишь возможные, не предполагающие бытие, а вне соотносительности с Бытийно-необходимым они заслуживают бытие. Сами по себе все они недействительны (*баътыля*), но благодаря Ему — реальны (*хаққа*). Поэтому в Коране сказано: «Бренно все, кроме лика Его» (28:88)⁵⁷.

Следует отметить, что эпитет *хаққ*, хотя и встречается в Коране, более характерен для теологического словаря суфиев, у которых он становится первейшим обозначением Бога (в противоположность *хальк*, «творению»). К такому словоупотреблению порой прибегают и фалсафа, особенно когда хотят подчеркнуть мистико-пантеистическое единство Бога с миром и человеком⁵⁸.

Ум, знание, мудрость

Атрибут *'ильм*, «знание», восходящий к Корану, фигурирует как в каламе, так и в фалсафе⁵⁹. Но последней более свойственна традиционная для

⁵⁷ *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 356; см. также: *он же*. Ан-Наджат, с. 555; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 216. В «Шифа': Иляхиййат» (т. I, с. 48) выделяется еще одно, третье значение эпитета *хаққ*, выражающее только конкретное/индивидуальное существование (*фи-ль-а'йан*).

⁵⁸ В частности, Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях».

⁵⁹ Знание Бога обо всех вещах абсолютно необходимо с религиозно-теологической точки зрения, ибо без него невозможно потустороннее воздаяние — вознаграждение и наказание. Отсюда фалсафа, в отличие от античных философов, проявляли большее внимание к атрибуту всеведения.

Платиновское Единое выше мышления и не мыслит даже самого себя (Эннеады. VI 6, 39; VI 7, 40; VI 9, 6). Согласно Аристотелю, Ум не знает чего-либо другого вне себя, ибо, во-первых, все остальные вещи менее достойные, чем Он, и умопостижение их означало бы для Него совершенствование благодаря менее достойным; во-вторых, если бы Он постигал вещи, Он бы перенял их изменчивость и множественность; в-третьих, непрерывность мышления была бы для Него затруднительной. И вообще, замечает Аристотель, «иные вещи лучше не видеть, нежели видеть» (Метафизика. XII 9, 1074 b 20–35). Комментируя слова Аристотеля о затруднительности для Бога непрерывного мышления, Фемистий (Мин шарх Самистус ли харф аль-лям // Аристү 'инд аль-'араб. Изд. 'А. Бадави. Эль-Кувейт, 1978. с. 20–21) замечает, что Бог, умопостигая Себя, не утомляется, подобно тому, как человеку никогда не надоеет любовь к себе. Ибн Сина (Шарх харф

аристотелизма характеристика Бога как «ума». Правда, соответствующий арабский термин *'ақль* может обозначать и «ум» (разум, интеллект), и «умствование» (разумение, интеллекция)⁶⁰.

Согласно фальсаифа, разумение есть абстрагирование, отвлечение идеальной сущности, формы от материальных связей и ее пребывание в познающем субъекте: от материи человека, например, очищается форма «человечность», которая становится достоянием ума. Бог-Необходимое абсолютно отрешено от материи, а посему есть чистый разум (*'ақль махд*). А если у нечто наличествует какая-либо абстрактная сущность (притом необязательно, чтобы она была иной, чем оно), то оно разумеющее, умопостигающее. Значит, необходимое есть также чистое умопостигаемое (*ма'қуль махд*). Далее, подлинно познанным является не сама конкретная вещь, а ее идея, ментальная «форма», находящаяся в уме, и в этом смысле познание, познающее и познаваемое — одно и то же. Следовательно, Необходимое есть умопостижение, умопостигающее и умопостижимое (*'ақль, 'ақиль, ма'қуль; будущие intellectus, intelligens, intellectum у латинян*), и умопостижение Необходимого самим Себя не вносит в него никакой множественности⁶¹.

Знание Бога-Необходимого является прежде всего знанием Самого Себя, самосознанием. Но Его знание распространяется и на все другие вещи, существующие помимо Него. Правда, Его умопостижение этих вещей, в отличие от нашего умопостижения, не вторично по отношению к ним, не причинено ими. Если бы Необходимое умопостигало вещи, отталкиваясь от них, Его сущность (*з'āt*) конституировалась бы умопостигаемыми (а значит, самими вещами) или Его умопостижение было бы приводящим, но в обоих случаях оно не было бы самонепосредственным. Необходимое является

аль-ля́м, с. 30–31) критикует оба рассуждения: сам Аристотель, говоря о «затруднении», словно забывает свое высказывание о материальном разуме, который лишь усиливается благодаря умопостижению; отвечая Фемистию, Ибн Сина считает, что причина неутомляемости Ума не в том, что Ум постигает сам себя, а в том, что умопостижение не противоречит Его природе, и более того, умопостижение доставляет Ему наслаждение и не переутомляет. Ибн Сина подробно останавливается на критике аристотелевского положения — «Иные вещи лучше не видеть, нежели видеть».

⁶⁰ Слово *'ақль* первоначально имело смысл «связывания», «сдерживания», посему как в Коране, так и в каламе и мусульманском богословии вообще, его не прилагают к Богу.

⁶¹ См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 356–357; ан-Наджāt, с. 587–590; Книга знания, с. 144–145; см. также: *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 212–215; *он же*. Гражданская политика, с. 68–69.

Ибн Рушд обосновывает Божье знание, исходя также из благоустройства мира. Наблюдаемые в вещах гармония и порядок, согласно которым действуют природные силы, свидетельствуют о действии разумного начала, сообщающего этот порядок (Тахāфут, т. II, с. 658). Такое обоснование, как мы уже наблюдали, характерно для мутакаллимов.

началом/принципом всех вещей в мире. Коль скоро Оно умопостигает себя таковым, то постигает и сами эти вещи⁶².

Таким образом, не вещи суть причины знания Необходимого, «а наоборот, Его знание является причиной всех существующих вещей»⁶³: форма дома, которая в уме строителя, служит причиной существования дома, а не форма существующего дома выступает причиной знания строителя⁶⁴.

Необходимое умопостигает все вещи целиком, «единым разом» (*дуф 'а вāхида*)⁶⁵. При всей их множественности умопостигаемые формы, наличествующие в Необходимом, присутствуют там в простом виде, без упорядочивания (*тараттуб*) или различения (*тахаллоф*). Тот факт, что возможно познание множества вещей без возникновения множественности в познающем, иллюстрируется следующей аналогией: представим себе спор между двумя людьми, один из которых поднимает многие вопросы, а второму на ум приходит ответ одной идеей, одним словом, но затем он излагает свой ответ подробно, слово за словом, и ответ его оказывается столь просторен, что занимает целую десть бумаги. А ведь у Необходимого знание имеет более отвлеченный, более возвышенный и совершенный характер⁶⁶.

Богу-Необходимому абсолютно ведомы все возможно-сущие вещи, не только те, которые уже появились на арене бытия, но и те, которым надлежит случиться в будущем. Ибо возможно-сущее необходимо благодаря своей причине, а в конце концов — благодаря Необходимому, которое есть причина всех причин. Поскольку Необходимому полностью известна причина необходимости возможно-сущего, Оно достоверно знает и само возможно-сущее⁶⁷.

Однако знание Божье о единичных вещах не только не множественно, но также и постоянно, не зависит от изменения вещей в пространстве и во времени, от их возникновения и уничтожения. Его знание не может быть связано со временем и в том смысле, в каком, например, астроном говорит

⁶² См. работы Ибн Сины: Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 358–359; ан-Наджāt, с. 595; Книга знания, с. 145.

⁶³ Впоследствии это положение воплотится в знаменитой томистской формуле «Scientia Dei est causa rerum». Данное положение Аквинат мог заимствовать как из Комментария Аверроэса к «Метафизике» Аристотеля (Epithome in Librum metaphysicae Aristotelis, cap. 51), так и из авероистского «Дамйма», переведенного на латинский язык Раймоном Мартэнном. Подробнее об этом см. нашу статью «О рецепции авероистской поэтики Фомой Аквинским», в сб. Сравнительная философия (М., Восточная литература, 2001. С. 225 и сл.).

⁶⁴ Ибн Сина. Книга знания, с. 145; он же. Указания и наставления, с. 355; Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил, т. III, с. 9–10.

⁶⁵ Ибн Сина. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 363.

⁶⁶ Ибн Сина. Книга знания, с. 146; Бахманйар ал-Азербайджани. Ат-Тахсил, т. III, с. 11. Данная аналогия встречается и в «Афористических записях» аль-Фараби (с. 311–312), которую часто исследователи атрибутируют Ибн Сине.

⁶⁷ Ибн Сина. Книга знания, с. 146–147.

о затмении, что оно наступит завтра, — с наступлением завтрашнего дня это его знание изменится, ибо прежнее его высказывание о завтрашнем затмении на завтрашний день оказывается уже ложным. Бог-Необходимое, которому ведомы общие причины, целокупность причин, непременно знает все единичные, частные вещи, порожденные этими причинами. Ведь если астроном знает все закономерности, относящиеся к движению светил, то ему известны все частные случаи затмения, и осуществление любого из них ничего не меняет в его знании. Бог знает все единичное (*джуз'и*), все индивидуальные вещи, но «общим образом» (*'аля наху кулли*), «в том [аспекте], в котором они всеобщие» (*мин хайс хийа куллиийа*). Универсальные причины бытия, знание которых обеспечивает знание обо всем единичном, суть упоминающиеся в Коране «ключи Тайного» (*мафātīх аль-Гайб*), «кои ведомы только Ему» (6:59). Благодаря этому от Бога «не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах» (10:61). Представить же себе такое удивительное свойство Божьего знания требует от человека особой пронизательности ума⁶⁸.

Мысль о знании единичного «общим образом» трактуется в Газалиевом *Опровержении философов* как ограничение Божьего знания общим (универсалией), нераспространение его на единичное — партикулярию. Она объявляется здесь вторым из трех «еретических» положений фалясифа (наряду с утверждением об извечности мира и отрицанием телесного воскрешения)⁶⁹.

В своем ответе Ибн Рушд развивает идею о принципиальном отличии человеческого знания от Божьего. Первое, будучи причинено вещами, изменяется вместе с ними, второе же — причина их, а потому неизменно; первое бывает универсальным или партикулярным, ко второму же такие описания неприменимы. Только Богу известно, как Он постигает единичное⁷⁰.

По Ибн Рушду, вещи имеют различные степени бытия — в материи, в чувстве, в воображении, в понятии и, что превыше всего, в уме. Их бытие в Божьей сущности (*зāt*) есть высочайшее их бытие. Умопостигая свою сущность, Бог умопостигает все сущие. В этом духе следует понимать учение древних философов о Божьем знании лишь Самого Себя. «И таков смысл их слов о том, что Творец — всеславен Он и всевышен! — есть все

⁶⁸ См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 359–362; ан-Наджāt, с. 593–595; Книга знания, с. 148–149; Указания и наставления, с. 356–357. В фарабийских *Основах мудрости* (с. 260) цитируется и другой аят: «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (6:59).

⁶⁹ *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа. Каир, 1972. С. 86, 206–217, 308. Отметим, что в своих «эзотерических» сочинениях, в том числе «Ма'аридж аль-қудс» (Бейрут, 1975. С. 192), аль-Газали придерживается близкого к фалясифа учения о Божьем знании.

⁷⁰ *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. I, с. 374–376; т. II, с. 674–676, 700–704; см. также его Тафсир (т. III, с. 1707); Дамйма ли мас'алат аль-'ильм аль-қадим // Фальсафат Ибн Рушд. Бейрут, 1935. С. 36–39.

сущие (*аль-мавджудāt куллохā*), благодетельствующий ими и производящий их»⁷¹.

Что же касается атрибута «мудрость» (*хикма*), то она имеет два значения: совершенное знание и совершенное, искусное действие⁷². Бог абсолютно мудрый (*хакīm мутлақ*) в обоих смыслах. Он знает все вещи такими, какие они суть, и знает их во всей полноте их причин, потому что знает вещи не из них самих, а из Самого Себя, поскольку все они и причины их исходят от Него.

Божья мудрость в действиях проявляется в наделении тварей не только необходимостью бытия, но и сверх необходимого — совершенствами, украшениями и т.п. И об этом сказано в Писании: «Господь наш есть Тот, Кто дарует всякой вещи сложение и путеводит» (20:50). В другом месте говорится о Боге: «Тот, Кто создал (*қаддара*) и путеводит» (87:3). И еще: «Тот, Кто меня сотворил и путеводит» (26:78)⁷³.

Философ (*аль-хакīm*) — тот, кто обладает мудростью (*хикма*), совершенным знанием об истинном бытии. Истинным же бытием является Бытийно-необходимое, Первое. Поэтому в подлинном смысле «нет иного философа, кроме Первого»⁷⁴.

Воля

Бог-Необходимое обладает атрибутом воли (*ирāда*), ибо вещи в мире проистекли от Него, с Его ведома; и поскольку они не несовместимы с Ним Самим, их проистекание непременно было с Его благоволения⁷⁵.

⁷¹ *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 704–705.

⁷² И в Коране описание Бога как *хакīm*, «премудрого» может выражать не только указанные два смысла, но также и мудрое суждение. Если его понимать в первом смысле, то для мутакалимов оно тождественно знанию (*'ильм*), выделяемому ими в качестве самостоятельного атрибута Всевышнего; но коли сие описание истолковать в остальных двух смыслах, то оно квалифицируется в каламе уже не как самостоятельный атрибут, а как оперативный.

⁷³ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152–153. В аяте 20:50 фигурирует арабское *хальқ*, переданное нами как «сложение»; иное чтение — *хальқ*, «сотворил»; при этом чтении аят передается так: «Господь наш есть Тот, Кто одаривает всякую вещь, сотворенную Им, и путеводит».

Согласно фарабийским трактатам «Совершенный град» (с. 215) и «Гражданская политика» (с. 69), «мудрость состоит в том, чтобы познать наилучшие вещи наилучшим образом», и Бог (Первый) есть абсолютно мудрый, ибо знает Свою сущность, и такое знание непреходяще. В «Афоризмах государственного деятеля» философ определяет «мудрость» в близких к авиценновским терминах касательно первого смысла, второй же смысл «мудрости» охарактеризован здесь как переносный (Социально-этические трактаты, с. 204–206).

⁷⁴ *Аль-Фараби*. Афористические записи, с. 286.

⁷⁵ *Ибн Сина*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 366; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600. Атрибут «воля», как и «могущество», не фигурирует в «Совершенном граде» и «Гражданской политике» аль-Фараби, но оба встречаются в «Существе вопросов» (с. 234). В «Зеноне» Бог назван «волящим (*мурйд*)» (с. 351; в цитируемом русском переводе данный эпитет передан как «желанный»!).

А еще действие субъекта бывает либо по природе, либо по воле, либо по совпадению (акцидентально). Действия, происходящие посредством знания, — а таковы действия Бога — не могут относиться ни к первому, ни к третьему виду⁷⁶.

Воля Божья обусловлена Его знанием. Ведь всякое волевое действие основывается либо на знании, либо на предположении (*зани*), либо на воображении. Примером первого являются действия геометра или врача, второго — остерегание от предполагаемого вредным, третьего — стремление к сходному с желаемым и отвращение от сходного с неодобряемым. Не может быть, чтобы действие Бога вытекало из предположения или воображения, так как и то и другое — акцидентально изменяющееся, а таковое не свойственно Необходимому. Стало быть, воля Божья должна исходить исключительно из знания⁷⁷.

Человеческая воля к чему-либо сперва предполагает наличие в уме представления о благоприятности этой вещи, что должно породить в душе вожделение (*шахва*), а последнее — побудить телесные органы к ее добычанию. Действие же Бога не нуждается ни в вожделении, ни в органах; Ему достаточно самого представления о вещи для осуществления представляемого. Более того, наша воля преследует определенные цели (*зарад*), отталкиваясь от благопригодности желаемой вещи. А воле Божьей не подобает иметь такой цели. Она исходит только из Его знания о том, что бытие такой-то вещи само по себе благо (*хайр*), что бытие лучше небытия, что бытие воплощается различно, а из различных его вариантов наилучший — один, все остальные по отношению к нему ущербны, и совершенное лучше (*хайр*) ущербного⁷⁸. Таким образом, воля Бога чисто интеллектуальная (*‘ақлийиа маҳда*)⁷⁹.

Полемизируя с фалясифа, аль-Газали упрекает их в отрицании за Богом воли, поскольку они полагают, что Его действие следует от Него необходимым образом, подобно исхождению света от солнца⁸⁰. Отвечая на эту критику, Ибн Рушд отмечает, что наличие у Бога воли подразумевает протекание Его действий сообразно Его знанию. Фалясифа вовсе не отрицают Божьей воли, а лишь отказываются приписывать ей недостаток, присущий человеческой воле. В отличие от людей, у Бога могущество не расходуется с Его волей, не уступает ей. Кроме того, человеческая воля предполагает у желающего определенный недостаток (нехватку желаемого) и его

⁷⁶ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 148; *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 663.

⁷⁷ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 149–150.

⁷⁸ Там же, с. 150–151; *аль-Газали*. Мақāсыд, с. 236–237; *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 646–647.

⁷⁹ *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхийāt, т. II, с. 366; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600.

⁸⁰ *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, с. 200–201. Правда, в своем сочинении «Ма‘āридх аль-қудс» (с. 195) аль-Газали придерживается близкого к фалясифа взгляда на Божью волю.

возбуждение (*инфи 'аль*) желаемым, а коли осуществится желаемое, недостаток восполнится и снимется то возбуждение (*инфи 'аль*), которое и называется волей. Фалясифа, продолжает Ибн Рушд, признают за Богом волю в следующем смысле. Когда Бог действует, Ему ведомо и данное деяние, и противоположное. Было бы Его действие обусловлено лишь Его знанием, то осуществились бы оба деяния. Следование лишь одному из двух противоположных деяний — именно наилучшему из них — свидетельствует об ином свойстве Бога дополнительно к знанию, а это и есть воля. Другими словами, осуществление одного из двух противоположных деяний должно быть результатом Его выбора (*ихтийяр*)⁸¹.

Могущество

Бог-Необходимое наделен атрибутом «могущества» (*кудра*), ибо «могущим», по словам Ибн Сины, называется тот, кто делает, если захочет, и не делает, если не захочет. Но было бы неправильно — и здесь просматривается скрытая полемика с мутакаллимами — понимать «могущество» в смысле способности делать и не делать; иногда желать, а иногда нет⁸². Выражение «если захочет» не указывает на возникновение какой-либо новой воли. Сие лишь означает, что, раз кто-то совершил то или иное действие, он это захотел, а значит, поступил, как поступает могущий⁸³.

Вместе с тем есть вещи, которые относятся к предметам Божьего могущества, к «подвластным» (*мақдурāt*), хотя Он никогда их не хочет и никогда их не делает, — такова, в частности, несправедливость. Данное описание правомерно, поскольку в определении «могущества» присутствует условное суждение — «сделает, если захочет», а такие суждения истинны даже при ложности посылок. В этом можно убедиться на примере высказывания: «если человек был бы птицей, то он был бы животным»⁸⁴. Бог, добавляет аль-Газали от имени фалясифа, могущ, хотя и не может уничтожить небеса и землю, раз Его воля предполагает Его вечное существование. Он могущ — в силах сейчас произвести Судный день, хотя мы знаем, что Он этого не станет делать. Сие подобно высказыванию: «кто-то может

⁸¹ *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. II, с. 646–647; 662–665, 682. Как сказано в этом сочинении (с. 647), благодаря осуществлению наилучшей/наидостойнейшей (*афдал*) из двух противоположностей ведающий называется достойным (*фаḍил*). Посему наиболее характерными для Творца атрибутами фалясифа считают следующие три: «ведающий», «достойный» (*фаḍил*), «всемогущий».

⁸² Прежде всего разногласие связано с представлением о создании мира — как об извечном акте (согласно фалясифа) или как о возникшем, имевшем временное начало.

⁸³ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 151–152; *он же*. Шифā': Иляхиййāt, т. I, с. 171–173; см. также примеч. 75 о Фараби.

⁸⁴ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152.

убить самого себя», что истинно, хотя говорящий знает, что тот не будет убивать себя⁸⁵.

Могущество Божье таково, что всякая волимая Им вещь осуществится, а неволимая — нет. Все волимое Им, коли допустить неволение его, не осуществилось бы; и наоборот, все неволимое Им, коли допустить воление его, осуществилось бы. Таким образом, Божье могущество тождественно Его воле, и оба они — Его знанию, в свою очередь, тождественному с Ним Самим⁸⁶.

Могущество Бога распространяется на все, что может явиться к бытию. На «невозможное» (*мухаль*) же власть Его не распространяется⁸⁷.

Жизнь

Бог, будучи знающим и действующим, — живой (*хайй*), поскольку живое и есть воспринимающее (*мудрик*) и действующее (*фа‘‘аль*). Но Его жизнь, в отличие от нашей, не нуждается в двух разных «силах» — силе восприятия и силе движения, ибо знание Божье служит началом/принципом Его действия, т.е. осуществления всего. И жизнь Бога есть не что иное, как знание Его⁸⁸.

Атрибут «жизнь» фалясифа обосновывают также аргументом «от совершенства». Сущее делится на живое и мертвое; живое первее мертвого и превыше него; Бог — первейший и наивысший, следовательно Он — живой⁸⁹.

Согласно фалясифа, «живое» можно понимать и в переносном смысле, относя его к любому сущему, достигшему своего совершенства. Тогда Бог-Первое как наивысшее совершенство более всего заслуживает называться «живым»⁹⁰.

⁸⁵ *Аль-Газали*. Мақāсыд, с. 239–240.

⁸⁶ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 152; *аль-Газали*. Мақāсыд, с. 240 (в изложении данной мысли мы придерживались больше второго источника).

⁸⁷ *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхиййāt, т. I, с. 181; *он же*. Ан-Наджāt, с. 534.

⁸⁸ *Ибн Сина*. Шифā’: Иляхиййāt, т. II, с. 366, 368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 600–601. У аль-Фараби атрибут «живой» связывается лишь с восприятием (Совершенный град, с. 216–217). По фалясифа, пишет Ибн Рушд, восприятие (*идрāk*) и знание у Первого суть Его жизнь (Тахāфут, т. II, с. 646). Аль-Газали передает точку зрения фалясифа так: Бог жив, ибо «Он знающий знанием, благодаря которому происходит бытие, что и называется действием; ведь живой — это и есть действующий и воспринимающий» (*аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, т. I, с. 167).

⁸⁹ *Аль-Газали*. Тахāфут аль-фалясифа, с. 204. По Ибн Рушду (Тахāфут, т. II, с. 684–686), «мертвое» следует понимать как «неодушевленное». Этот аргумент от имени фалясифа приводится аль-Газали в рамках обоснования Божьего самосознания: Бог — живой, а живое осознает самого себя.

⁹⁰ *Аль-Фараби*. Совершенный град, с. 217.

Применительно к Богу-Необходимому атрибут «живой» может обозначать также Его перманентность: «Сущее, которое не подвержено уничтожению»⁹¹.

Красота, любовь, блаженство

Нет большей красоты (*джамāl*) и великолепия (*бахā'*) для вещи, чем быть таковой, каковой должно быть, быть чисто интеллектуальной, чисто благой, свободной от всех возможных недостатков, единой во всех отношениях. Поэтому Бог-Необходимое обладает высшей красотой и высшим великолепием. И Он — начало/принцип красоты и великолепия всякого сущего⁹².

Всякая красивая, благоприятная (*мулā'im*) и благая вещь, будучи постижимой, возжелается и возлюбится. И чем выше это постижение — чувством, воображением, разумом, — тем сильнее она возлюблена и тем больше будет от нее наслаждение. Бог, обладая предельным совершенством (*камāl*), красотой и великолепием, во всей полноте умпостигая Себя таковым и осознавая единство постигающего и постигаемого, будет Сам для Себя наилучшим и наилучшимым, пренаслаждающимся и пренаслаждаемым⁹³.

⁹¹ *Ибн Сīnā*. 'Уйūн аль-хикма. Изд. 'А. Бадавī. Бейрут, 1980. С. 59. Такое понимание атрибута «жизнь» вдохновлено, по-видимому, кораническим употреблением Божьего эпитета *хайй* («живой») не только в смысле «живущего», но и «вечноживущего»: в трех айатах (2:255; 3:2; 20:111) он сочетается с описанием *хаййūм* («перманентный»), а в четвертом (25:58) к нему добавлено выражение «который не умирает».

⁹² *Ибн Сīnā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 590. К описаниям *джамāl* и *бахā'* аль-Фараби добавляет еще *зйна*, «украшение», связывая все три эпитета с обладанием наилучшим бытием, последним совершенством (Совершенный град, с. 221; Гражданская политика, с. 70).

О Божьей красоте Пророком сказано: «Воистину Бог красив и любит красоту» (хадис приводит Муслим — № 91). Вместе с тем, каламская традиция не выделяет «красоту» в качестве атрибута Бога, зато на первый план эта характеристика выдвигается при осмыслении Бога у фалсафа и у суфиев.

⁹³ *Ибн Сīnā*. Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 369–370; *он же*. Ан-Наджāt, с. 591. Согласно Указаниям и наставлениям, «наирадующимся (*мубтахидж*) чему-либо является само Первое, ибо Оно наиболее постигающее наиболее совершенного; свободно от природы возможности (*имкāн*) и небытия ('*адам*), являющихся источником зла; и ничто не отвлекает Его от самого Себя» (с. 365, перевод отредактирован нами. — *Н.Е.*).

Божье «блаженство» фалсафа обычно обозначают араб. *ляzza*, близким русскому «наслаждение». Выражая определенную неудовлетворенность этим обозначением, Ибн Сина неоднократно оговаривается: «У нас нет лучших наименований, и кому сие не по душе, пусть употребит другие» (Шифā': Иляхиййāt, т. II, с. 369; ан-Наджāt, с. 591; Книга знания, с. 157). В «Шарх харф аль-лям» (с. 27) он предпочитает обозначению *ляzza* другое — *бахджа*, а в «Указаниях и наставлениях» фигурируют *бахджа* и *са'ада* (в цитируемом русском переводе — соответственно «радость» и «счастье», см. с. 363–365). В «Существо вопросов» данный атрибут передан как *сурūr* (в цитируемом русском переводе — «радость», с. 234), а в «Совершенном граде» — как *ляzza*, *сурūr* и *зибта* (в цитируемом переводе — «удовольствие, радость и блаженство», с. 222). Аль-Газали в своем трактате «Мақāсыд» (с. 242) для этого атрибута употребляет термин *бахджа*. Эпитет «блаженство» неоплатоники не прилагают к Богу; его также избегают мутакаллимы.

В *Трактате о любви* Ибн Сина изображает «любовь» (*'ушиқ*)⁹⁴ как начало, свойственное всему сущему, тождественное его бытию (в Боге) или составляющее причину его бытия (в творениях). Бог, будучи абсолютным благом, возлюблен всеми вещами, особенно «душами божественными» (*мута'аллиха*) — ангельскими и людскими, которые по мере сил стремятся к уподоблению Богу-Благу. Бог проявляет Себя, и Его проявление (*таджалли*) — причина всякого бытия. Своим бытием Он страждет (*'ашиқ*) бытия Своих причиненных, страждет принятия тварями Его проявления. Прежде всего, Божье проявление принимают «божественные души», а по сему их можно назвать возлюбленными (*ма'иуқ*) Его. Именно об этом, подчеркивает Ибн Сина, говорится в хадисе: «Если раб таков-то и таков-то, он возлюбит (*'ашиқа*) Меня, и я возлюблю Его»⁹⁵. Таким образом, любовь Бога и тварей взаимна⁹⁶.

Бог — любим, независимо от того, любят его другие или нет, ибо Он любим Самим Собой. В действительности же Он любим не только Самим Собой, но и многими прочими существами. И в этом состоит подлинное, высшее блаженство последних⁹⁷.

Однако человеческое блаженство, каким бы великим оно ни было, несравнимо с Божьим — наисовершенным и вековечным⁹⁸.

⁹⁴ Кроме обозначения *'ушиқ*, соответствующего греческому *ἔρωс*, фальсафа обычно употребляют и *хубб* (*махабба*). В фарабиевском «Совершенном граде» фигурирует также слово *и'дждаб* (в цитируемом русском переводе оно передано как «восхищение» — с. 222–223).

⁹⁵ *Серебряков С.Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976. С. 68. Цитируемый Ибн Синой здесь хадис в канонических сводах не фигурирует дословно. Аль-Бухари приводит его в такой формулировке: «Раб Мой все приближается ко мне добродетелями своими, пока Я не полюблю его, а если Я возлюблю его, Я буду слухом, которым он слышит, глазом, которым он видит, рукой, которой он водит, ногой, которой он ходит...» (хадис № 6502).

⁹⁶ Кроме приведенного выше хадиса, Ибн Сину, видимо, вдохновляли и коранические аяты, говорящие о взаимной любви Творца и тварей: «Если любите вы Бога... то возлюбит Он вас» (3:31); «Явит Он людей любимых Им и любящих Его» (5:54).

По Аристотелю, не может быть дружбы людей с Богом. Ведь, говорит он, дружба возможна там, где возможна ответная любовь, а дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви (*Аристотель*. Большая Этика. II 11, 1208 b 26–32).

⁹⁷ См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 370; ан-Наджāt, с. 593; Книга знания, с. 157; Указания и наставления, с. 365; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 224. В цитируемых русских переводах двух последних источников данное высказывание передано некорректно. Здесь арабское выражение типа *'ушиқа ам лям йу'шақ*, означающее «любят Его или нет», переведено, соответственно, так: «распространяется ли Его любовь на других или не распространяется», «к Нему привязаны, а Он — нет, Его любят, а Он — нет».

⁹⁸ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 157; *аль-Фараби*. Совершенный град, с. 222–223. Кроме того, Ибн Сина различает *'ушиқ* и *шауқ*, которые в арабском языке имеют близкие значения — «любовь», «страсть», «желание», и соответственно, их субъекты — *'ашиқ* и *муш-*

Первоначало

Поскольку Бог-Необходимое один, единственный, то все остальные сущности не необходимы, а лишь возможны. Всякое возможное нуждается для своего бытия в причине, и все причины восходят к Необходимому. Таким образом, Необходимое есть «Начало» («Принцип», *Мабда'*), «Первое» (*Авваль*), «Первоначало» (*Мабда' Авваль*) всех прочих сущих. Само же Оно не может иметь начала в каком-либо аспекте. Будучи началом всех вещей, Необходимое вместе с тем не есть что-либо из вещей, следующих за Ним; Первоначало мира не похоже на сам мир⁹⁹.

Отношение Первоначала ко всему остальному можно сравнить с отношением солнечного света ко всем освещенным телам. Солнце сияет от самого себя, а не благодаря иному осветителю; другие вещи освещены благодаря солнцу. Так, солнце является источником света для всякого освещенного, из себя оно эманурует свет на другие вещи. При этом от самого светила ничего не отделяется, поскольку его свет выступает лишь причиной возникновения света в других вещах¹⁰⁰. Такое сравнение, однако, верно лишь отчасти. Ибо солнце не является светом, который существует сам по себе, но светом в субстрате, — Первоначало же не имеет субстрата, бытие Его служит источником бытия всего¹⁰¹.

* * *

Помимо данного перечня атрибутов, достаточно репрезентативного/ инвариантного, у фалсафа то и дело возникают другие описания Бога — например, «слава» (*маджд*), порой в сочетании с близкими этому эпитету ха-

та̄к. Как считает философ, *'ушк* в подлинном смысле слова заключается в радости (*иб-тихādж*) от созерцания определенной сущности, а *шаук* — в движении к довершению этой радости, когда образ сущности представлен в одном аспекте — например, в воображении, но не представлен в другом — в чувствах, т.е., в данном случае, — в движении к достижению полного чувственного представления в отношении чувственной вещи. Таким образом, *мушта̄к* достигает чего-либо, но ему еще чего-то не хватает. *'Ашк* же — совсем иное. Поэтому *шаук* неприменимо ни к Богу, ни к высшим умопостигаемым субстанциям (ангелам, интеллектам небесных сфер), которые наслаждаются Им и самими собою как наслаждающимися Им. За этими двумя ступенями блаженствующих — *'уш-шайк* (мн.ч. от *'ашик*) следует ступень *'ашик-мушта̄к*. Это — высшая ступень для человеческих душ в земной жизни, от *шаук* они могут освободиться только в мире потустороннем (*Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 365; соответствующее место цитируемого русского перевода не совсем ясно).

⁹⁹ См. работы Ибн Сины: Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 243, 354, 359; ан-Наджāt, с. 649; Книга знания, с. 143–144. Как уже отмечалось, в фарабийских трактатах «Совершенный град» и «Гражданская политика» Бог сразу вводится как Первое/Первоначало.

¹⁰⁰ Согласно преобладающей в античности и в средневековье (особенно среди перипатетиков) астрономической теории, исхождение света от солнца и других небесных светил никак их не умаляет, ибо надлунный мир вечен и неизменен.

¹⁰¹ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 144; *аль-Газālī*. Мақасыд, с. 222.

рачеристиками — ‘*азам*, «величия» и *джалъл*, «возвышенность»¹⁰², «владыка» (*мәлик*)¹⁰³, «свет» (*нур*)¹⁰⁴ и другие. А в некоторых их сочинениях встречается типичный для калама список из семи «самостных» атрибутов — «знание» (*ильм*), «жизнь» (*хайат*), «воля» (*ирәда*), «могущество» (*қудра*), «слух» (*сам*), «зрение» (*басар*) и «речь» (*калям*)¹⁰⁵.

Апофатический монизм фалясифа

Разделяя мутазилитский унитаризм, фалясифа развивали его дальше, усиливая его апофатическую направленность — склонность к пониманию атрибутов не как сущих реальностей, а как выражение отсутствия соответствующего свойства¹⁰⁶.

Как рассуждают фалясифа, свойства, которыми мы наделяем вещи, бывают пяти типов. О конкретном человеке, например, говорят: он — тело, белый, знающий, щедрый, бедный. Первое свойство, «тело», представляет собой сущностную (*зәти*) характеристику, относящуюся к нему как к представителю рода. Второе, «белый», — привходящее, акцидентальное свойство. Третье свойство, «знающий», также акцидентально, но отличается от акциденции «белый» тем, что имеет связь с другой вещью, с познанным предметом. Четвертое свойство, «щедрый», принадлежит к «соотносительным» (*идәфи*) свойствам, т.е. к таким, которые описывают вещь лишь в ее отношении к иным вещам. «Щедрый» имеет смысл только в соотнесенности с тем, кому он оказал помощь; «отец» — в соотнесенности с «сыном». Пятый тип свойств, «бедный», хотя и звучит как утверждение, на самом деле подразумевает отсутствие соответствующих качеств, в данном случае — отсутствие средств.

У Бога-Необходимого не может быть свойств ни первого типа, поскольку у Него нет рода и видового отличия, ни второго и третьего — так как Он свободен от каких-либо акциденций. Четвертый тип свойств — «соотноси-

¹⁰² Об эпитетах *джалъл*, *маджд* см., например: *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййат, т. II, с. 362; об '*азам*, *джалъл*, *маджд*: аль-Фараби. Совершенный град, с. 220 (здесь эти описания переведены, соответственно, как «величие», «великолепие», «слава»).

¹⁰³ В смысле «самодовлеющего/самодостаточного» (*гани*, *мустағни*), не нуждающегося в чем-либо, тогда как все остальное нуждается в нем. См.: *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 340; *он же*. Ар-Рисәля аль-'аршийя. Кум: Бидәр: [б.г.]. С. 253.

¹⁰⁴ Например, в авиценновском «Шарх Китәб Усүлүджийа» в сб.: Аристү 'инд аль-'араб (с. 56–57). Это описание восходит к Корану: «Бог есть свет небес и земли...» (24:35).

¹⁰⁵ В частности, в трактатах «ар-Рисәля аль-'аршийя» Ибн Сины и «аль-Кашф 'ан манәхидж аль-адилля фи 'ақә'ид аль-милля» Ибн Рушда.

¹⁰⁶ Как отмечает Ибн Рушд, «учение фалясифа о Первоначале близко учению мутазилитов», которые «возводят атрибуты Первоначала к Его самости, а не полагают их дополнительными к ней» (Тахәфут, т. I, с. 372).

тельные» — не вносит в сущность (*z̄āt*) множественности и каких-либо изменений. Таково, например, наше описание X как находящегося справа от Y: если Y переходит на другую сторону, то он претерпел изменение своим движением, а X — нет. Бог-Необходимое не может обойтись без соотносительных атрибутов, ибо все другие вещи исходят от Него и существуют благодаря Ему. Свойства пятого типа также не вносят множественности в сущность вещи, и к Богу они вполне применимы¹⁰⁷.

У Бытийно-необходимого имеется один-единственный утверждающий атрибут — «сущее» (*инн, мавджуд*). Все прочие атрибуты суть этот атрибут с отрицанием, либо с отношением, либо с сочетанием того и другого. В частности, «единое» подразумевает Его бытие с отрицанием Его делимости или с отрицанием соучаствующих. Атрибут «первое» выражает отношение Его бытия ко всем остальным сущим. «Ум, умопостигающее и умопостигаемое» указывает на отрешенность Его бытия от материи, а также на Его определенную соотносительность. «Могущее» означает лишь, что Оно есть бытийно-необходимое, соотносительное с другими вещами в том смысле, что их бытие исходит от Него описанным выше образом. «Живое» — это Его интеллектуальное бытие, с соотносительностью, ибо «живое» означает воспринимающее и действующее. «Волящее» подразумевает, что Бытийно-необходимое, постигая Себя, служит началом развертывания миропорядка, т.е. в этом атрибуте сочетаются отрицание (отрешенность от материи) с соотносительностью. «Щедрое» — то же самое, но еще с одним отрицанием, связанным с отсутствием цели. «Благое» выражает Его бытие, лишённое возможности (потенциальности) или недостатка, и тогда это отрицание; либо оно выражает Его статус как начало любого совершенства и порядка — тогда оно является соотносительным свойством. Таким образом, атрибуты Бытийно-необходимого, не различаясь между собой, не причиняют Его сущности никакой множественности или инакости¹⁰⁸.

Фалясифа не останавливаются на вопросе о характере атрибутов с точки зрения их временной модальности: по-видимому, они полагали их вечность само собой разумеющейся, поскольку атрибуты тождественны Божьей сущности.

Монистская ориентация на отождествление Божьих атрибутов с Его сущностью связана в фальсафе с пантеистическим взглядом на соотношение Бога и мира. Бог (Бытийно-необходимое), говорит аль-Фараби, есть «универсум в его единстве (*аль-кулль фй вахдатих*)»¹⁰⁹. А по Ибн Сине,

¹⁰⁷ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 142–143; *аль-Газали*. Мақāsыд, с. 223–224.

¹⁰⁸ *Ибн Сйна*. Шифа': Иляхиййāt, т. II, с. 367–368; *он же*. Ан-Наджāt, с. 602–604; аль-Фараби также подчеркивает тождество Божьих атрибутов с сущностью (Гражданская политика, с. 75). Правда, апофатическая ориентация у него менее выражена.

¹⁰⁹ *Аль-Фараби*. Основы мудрости, с. 259 (здесь данное высказывание переведено так: «Оно — всеобщее в едином!»).

посвященный (*'ārif*) «почти зрит Бога (*аль-Ḥаққ*) во всякой вещи»¹¹⁰. Выше мы видели, как в рамках обсуждения вопроса о Божьем знании Ибн Рушд подчеркивал: «Творец — всеславен Он и всевышен! — есть все сущее (*аль-мавджудāt куллохā*)». Таково, продолжает философ, убеждение фалясифа, перекликающееся с суфийской максимой: «Нет оногo, кроме Него» (*лā хува иллā хува*). Но опасаясь, видимо, обвинений в вульгарном пантеизме, автор «Опровержения Опровержения» предупреждает: «Сие все относится к знанию твердых в знании (т.е. к сокровенному знанию узкого круга посвященных), и об этом не следует писать или обязывать народ в это верить»¹¹¹.

¹¹⁰ См.: *Ибн Сина*. Указания и наставления, с. 369. Пантеистическая интенция выражена также в стихотворении философа, где он описывает собственное восхождение к Истине/Богу:

На что я ни посмотрю,

Вмиг Господа в сем угляжу.

(*Авиценна*. Сатурна предел. Душанбе, 1980. С. 113 араб. текста).

¹¹¹ *Ибн Рушд*. Тахāфут, т. I, с. 338, 375–376; т. II, с. 669, 704–705.