

НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ ИБН СИНЫ

Обычная интерпретация учения Ибн Сины о природе сводится к описанию следующих аспектов. Материя рассматривается как основа всякой телесности; форма — как сущность природных тел, тогда как тело есть единство материи и формы. Далее говорят об известных четырех стихиях (вода, воздух, огонь и земля). Наконец, выясняют понятия субстанции и акциденции. И в этой связи учение Ибн Сины о материи как субстанции сравнивают с аналогичными учениями Декарта и Спинозы. Причем подчеркивают, что учение о материи как субстанции Ибн Сины «выгодно отличается от учения Спинозы о субстанции»¹. Такого рода подход к пониманию природы в философии Ибн Сины является, во-первых, слишком механистическим, свойственным новоевропейской натурфилософии XVII–XVIII столетий; во-вторых, в этих подходах присутствует не только модернизация, но и стремление представить учение Ибн Сины в горизонте материализма, ведущего к диалектике природы Ф. Энгельса, т. е. в конечном счете, к диалектико-материалистическому пониманию природного мира. Тем самым утрачивается специфика философской мысли исламского средневековья, которое оказало воздействие на средневековую философию Запада. Утрачивается также историческая перспектива, благодаря которой происходит как преобразование фундаментальной метафизической позиции, получившей свое осуществление в трудах Платона и Аристотеля, так и смена этой позиции в контексте формирующейся средневековой ментальности. Утрачиваются, таким образом, те основы средневековой мысли, которые были общими для исламской и христианской цивилизаций. Именно в силу наличия таких общих основ, несмотря на все религиозные и политико-экономические расхождения этих цивилизаций, исламское философско-научное наследие могло быть воспринято западноевропейской ученостью XIII столетия.

¹ Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985. С. 67–68.
© К. А. Сергеев, А. М. Толстенко, 2008

Для целостного понимания концепции природы и движения Ибн Сины важно снова обратиться к древнегреческим истокам этого учения. Отметим здесь, что слова «физическое», «естественное» и «природа» уже давно утратили свое первоначальное значение. Согласно Платону и Аристотелю, начало греческой философии было связано с постижением «фюзиса». Суть не в этом термине, а в самой возможности раскрытия «фюзиса» всего сущего. Само это слово означает «произведение», «рост», «явление», «выдвижение» и т. п. В своем изначальном и общем значении слово «фюзис» означает «происхождение», «возникновение того, что растет», «первооснова растущего, из которой оно растет»². Когда мы пытаемся уточнить понятие «генезиса», или «происхождения», мы обнаруживаем, что «фюзис», согласно Аристотелю, означает «то, откуда перводвижение, присущее каждой из природных вещей как таковой»³. Живые и возрастающие сами по себе вещи имеют в себе нечто внутреннее, из чего они порождаются, например, семя; что определяет их последующий рост в определенном роде и виде, потому эти вещи суть именно эта особая, а не какая-либо иная вещь. Должна быть некая фундаментальная основа, источник, «архэ», «то, из чего», благодаря чему вещь есть сама по себе как индивидуум. Досократики разрабатывали концепцию «фюзиса», чтобы выяснить и сделать понятной фундаментальную основу всего сущего. Природное относилось прежде всего к телесности и протяженности. Важно отметить, что в поиске природы всего сущего досократики искали нечто предельное и окончательное, благодаря чему вещи суть то, что они есть сами по себе. Другими словами, выяснение природы вещей есть изучение их бытия, что позднее называли «существованием», или «сущностью вещей». Греческое слово «фюзис» воспроизводилось в латинском языке как *natura*. Сохранялись следующие значения: «рождение», «происхождение», «вступление в бытие». Аристотель постоянно настаивал на этой фундаментальной связи «фюзиса» с бытием, бытийностью как таковой. Именно в этом плане Аристотель подчеркивал, что «естеством называют... сущность природных ве-

² *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 149.*

³ Там же.

щей...»⁴. Слово «фюзис» означает такие вещи, которые заключают в себе внутреннюю природу, в силу которой они существуют. Более точный философский смысл «фюзиса» связан с выяснением окончательной и всеобщей природы вещей. Но этот общий смысл уточнялся через рассмотрение протяженности телесных вещей. О протяженности можно было говорить и по отношению к душе («психэ»), которую досократики отождествляли с тончайшим протяженным элементом в отличие от сугубо телесного. Левкипп и Демокрит душу называли «тончайшими атомами огня», пифагорейцы — «воздухом», Гераклит — «теплым испарением». Обычной становилась связь между душой и дыханием («пневмой»).

Согласно Аристотелю, когда досократики размышляли о природно существе, тогда они говорили о всем том, «что воспринимается чувствами и что так называемое небо объемлет»⁵. Для них природа — это прежде всего телесно-протяженное⁶. Вот почему Платон и Аристотель называют их «физиологами». У самих досократиков концепция природы как телесной протяженности не была явно артикулирована. Когда в связи с Платоном возникает концепция не-телесного, т.е. идеального бытия, тогда противоположность между телесным и не-телесным существованием получает явно выраженное разграничение. Об этом Платон говорит в «Федоне». Бытие в окончательном смысле, согласно Платону, есть идеальное, т.е. чувствами не воспринимаемое. Последний род бытия для Платона и был самой подлинной природой всего сущего, поскольку благодаря идеям, или формам, вещи суть то, что они есть подлинным образом. Природу вещей Платон отождествлял с идеями. Аристотель отвергал такого рода идентификацию. Разумеется, бытие-как-природа невозможно редуцировать к телесной протяженности или к чувственно воспринимаемому. Вопрос о природе должен быть, согласно Аристотелю, поставлен заново. Действительно, можно ли природу всего сущего редуцировать к протяженности? Действительно ли в протяженности как таковой следует усматривать «фюзис» естественных вещей или в них существует еще нечто более существенное, благодаря чему они есть. Иначе

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Там же. С. 83.

говоря, следует ли протяженность считать «архэ», т.е. правящим началом всего природно сущего и бытийностью как таковой. Чувственные вещи пребывают в постоянном изменении. В природном мире имеет место постоянное возникновение и уничтожение, изменение местоположений вещей, их качеств, количественных характеристик и т. д. Все это означает, что благодаря «фюзису» в природном мире имеет место непрерывный процесс порождения, изменения и исчезновения. Природа не есть просто телесная протяженность, а процесс непрерывного изменения и движения. Началом всего природно сущего является движение. Об этом Аристотель говорит следующее: «И начало движения природных вещей — именно эта сущность, поскольку оно так или иначе находится в них — либо в возможности, либо в действительности»⁷.

Согласно Аристотелю, природа есть правящее начало процесса изменения и движения всего сущего, поскольку оно присуще вещам внутренне или потенциально, или в процессе самоосуществления («энтелехия»). В аристотелевском понимании природы «кинезис» есть самое фундаментальное понятие. Обычно этот термин переводится просто как «движение». Но речь идет о более существенном. Если мы не выясним сущность «кинезиса», тогда мы не будем знать того, что есть природа. Аристотель рассуждает так: «Так как природа есть начало движения и изменения, а предмет нашего исследования — природа, то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь познание движения необходимо влечет за собой познание природы»⁸.

«Кинезис» как таковой не есть, согласно Аристотелю, самосущий род бытия. Изменение, или движение, имеет место всегда по отношению к чему-либо, причем в четырех измерениях: «...ведь все меняющееся меняется всегда или в отношении сущности, или в отношении количества, или качества, или места...»⁹. Изменение принадлежит самой бытийности, или сущности, всего природно сущего. В этом смысле природно сущее противоположно идеям Платона, а у Аристотеля — формам, которые вечны, неизменны и совершенно бытийны. Природно сущее присутствует как бы в не-

⁷ Там же. С. 150.

⁸ *Аристотель*. Физика // Там же. С. 103.

⁹ Там же. С. 103–104.

прерывном переходе от одного состояния к другому до полного своего осуществления и окончательного местопребывания. Иначе говоря, оно всегда включает в себя потенциальность, т.е. способность (дюнамис) достижения завершенного состояния, «энергии», или «энтелехии» — полной осуществленности в самом себе.

Такое различие между потенциальностью и актуальностью, «дюнамис»⁷ом и «энергией» имеет важное значение для понимания «кинезиса», т.е. бытийности природно сущего. Все сущее по своей природе включает в себе мощь самоосуществления. Движение, согласно Аристотелю, не есть просто процесс непрерывного изменения. Это есть процесс самоосуществления всяким природно сущим своего собственного местопребывания. Потенциальность и актуальность, если рассуждать в терминах средневековой латыни, не могут быть отделены друг от друга. И как раз такое понимание природно сущего развертывает в своей философии Ибн Сина. Природное есть прежде всего мощь возникновения и последующего движения в бытийность как таковую. И эту мощь средневековые схоласты обозначали термином *impetus*.

Движение, по Аристотелю, есть процесс осуществления природного сущего в силу наличия трех форм изменения, а именно: качественное изменение, количественное и изменение места, или перемещение. Все это полностью сохраняется в учении Ибн Сины о природе и движении.

Концепция природы Ибн Сины сохраняет «архэ», или принцип движения природных вещей в самих себе. Аристотелевское учение о природе в самых существенных аспектах сохраняется и детализируется в философии Аль Фараби и Ибн Сины. В эпоху эллинизма философией интересовались не только философы, но и врачи. В период средневековья изменялось понимание природы, мира и материи как таковой. Здесь мы не будем повторять аристотелевскую концепцию материи и последующей ее трансформации. Важно только отметить, что эллинистические школы философии широко использовали аристотелевскую концепцию «гиле», и через них эта концепция вошла в средневековую ментальность. В сфере этой ментальности материя понималась как то, из чего создаются и возникают природные вещи. Материя сама по себе сохраняется в качестве субстрата, который подвергается изменению со стороны формы. Материя понимается как то, из чего при-

родные вещи возникают и благодаря чему они находятся в непрерывном изменении, т.е. речь идет о «материале» природного сущего, о его «то, из чего». Тем самым материя сводится к вещественности. И данное обстоятельство в качестве тенденции присутствует в учении о природе Ибн Сины. Причем, и это важно отметить, что именно Ибн Сина с присущим ему медико-клиническим мышлением способствовал превращению материальности в вещь как таковую.

В средневековом мышлении аристотелевское понимание материи соотносилось с формой в том смысле, что первоматерия лишена всякой определенности, поэтому она не может существовать независимо от формы и как таковая не может быть познана. Такая доктрина материи согласовывалась с мыслью о трансцендентном миру Боге. Латинское слово *creatio* буквально означает «создавать», «созидать»; делать подобным тому, как ремесленник создает изделие в смысле «артефактов». Это предполагает наличие материала, т.е. того, из чего та или иная вещь создается. Уже в «Тимее» Платона Бог понимается как демиург, иначе говоря, как ремесленник, скульптор, художник, придающий вид бесформенному материалу. Однако эта доктрина Платона была совершенно несовместима с учением о Боге, трансцендентном всему сотворенному сущему. Согласно Филону Александрийскому, только Бог может быть вечным в противоположность всему чувственно воспринимаемому и преходящему. Поэтому, согласно такому учению, не может быть никакой предсуществующей материи, совечной Богу, и из которой Бог мог бы творить зримый мир. Бог в своей мощи должен быть таким, чтобы сотворить мир из ничего (*ex nihilo*). И это было вполне совместимо с аристотелевским пониманием первоматерии: она не могла существовать самосущностно и тем самым использоваться в сотворении вещественного. Особенно ясно данное обстоятельство понимал Августин. Для него первоматерия есть рассеивающее и разрушающее начало. Концепция материи Августина была производна от неоплатонизма. Плотин воспринимал аристотелевскую материю как «апейрон» (Анаксимандр), т.е. как то, что противоположно бытию, что в своей сути есть небытие. Неоплатоники противопоставляли материю и форму в качестве бытия и небытия. Это совершенно расходилось с аристотелевским пониманием материи как мощи и потенции.

Открытие западными средневековыми учеными Аристотеля вовсе не выразалось в адекватном постижении аристотелевской мысли, поскольку неоплатонизм после Августина даже для схоластики, которая игнорировала труды Эриугены, оставался важнейшей предпосылкой в понимании природного мира. В плане более адекватного понимания аристотелизма для западного средневековья многое исходило от ученых исламской цивилизации. Неоплатонизм присутствовал и в исламской интерпретации аристотелизма, но в освоении Западом аристотелевского наследия особенно важную роль играло учение Ибн Сины о природе, известного европейцам как Авиценна.

Следуя Аристотелю, Авиценна понимал материю и форму в качестве двух фундаментальных и соотносимых между собой начал всего сущего. Материя есть не только начало, пассивно воспринимающее форму, как это утверждал Аристотель. Материя по своей природе имеет способность быть или не быть. Именно поэтому она подвержена разрушению и исчезновению, в то время как форма вне порождения, изменения и движения. Форма не может подвергаться изменению, изменяется телесный субстрат, заключающий в себе уже определенную оформленность. Материя и форма у Ибн Сины — два фундаментальных соотносительных начала природных вещей. Поскольку материя лишена всякой определенности, она не может существовать даже как нечто просто протяженное. Требуется наиболее общая форма, благодаря которой материя может быть протяженной и которая всегда, как утверждает Ибн Сина, телесна. Форма есть форма телесности. Ибн Сина подчеркивает, что материя никогда не существует без формы телесной протяженности. Но она также всегда включает в себе разнообразие других форм, субстанциальных и акцидентальных характеристик. Неоплатоническое влияние в этом учении очевидно.

Еще раз отметим следующее обстоятельство. Материя сама по себе не есть вообще. Она существует только через общую форму телесной протяженности и другие формы, как субстанциальные, так и акцидентальные. Всякая способность материи быть телесным субстратом проистекает из формы. Формальное есть высший и преобладающий принцип природного бытия, тогда как материальный принцип имеет подчиненный характер.

В учении о природе Авиценны форма выступает в качестве доминирующего начала вещей. Аристотель допускал материю в качестве неопределенного аспекта «фюзиса» как такового. Авиценна несколько интерпретирует бытие природно сущего. Согласно Аристотелю, природа вещей суть то, «откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой»¹⁰. Но то, «откуда первое движение», согласно Ибн Сине, это есть прежде всего форма. Иначе говоря, он постигает природу в терминах, форму. Благодаря форме тайная вещь обретает присущую ей природе. «Стало быть, — разъясняет Ибн Сина, — материя имеет телесную форму и без телесной формы не существует в действительности. Стало быть, она является действительно существующей субстанцией благодаря телесной форме. Стало быть, телесная форма на самом деле является субстанцией»¹¹. И далее: «Следовательно, в действительности телесность возникает благодаря форме, и нет сомнения в том, что эта материя посредством телесной формы становится телом, которое, если предоставить его самому себе, имеет особое место. И нет сомнения, что это место сообразно его природе»¹².

Ибн Сина был великим врачом, и постижение природы он считал своей основной задачей. Здоровье тела и души, согласно ему, — это всегда пребывание в строго определенной и контролируемой форме. Истощение формы означает утрату телесного и душевного здоровья, поскольку благодаря форме происходит осуществление природы, присущей разного рода телесности. Каждое естественное тело получает свою природу, образуемую соответствующей формой, которая есть движущий и побудительный принцип данной природы, основной источник ее действия и пребывания. Все внутренние источники движения или активности, все внутренние «энергии», присущие естественным телам, суть их натуры. Скажем, если речь идет о живых существах, будь то растения, животные или люди, то как раз души являются внутренне присущими им натурами. Материя сама по себе невоспринимаема,

¹⁰ Аристотель. Метафизика. С. 149.

¹¹ Ибн Сина. Книга Знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 114.

¹² Там же. С. 115.

непостижима в опыте человеческого познания. Она постигаема только разумом, тогда как формы природных вещей вполне познаваемы человеческим восприятием и опытом, поскольку именно формы образуют суть природного бытия. В этой связи Ибн Сина рассуждает так: «И не верно, что телесная материя сама по себе есть нечто действительное, а телесная форма является неотделимой от нее акциденцией, ибо [в этом случае] материя без телесной формы была бы несомненно вещью сама по себе, и разум мог бы познать ее без этой акциденции. И вот почему. Можно ли указать ее саму по себе или нет? Если указать можно, то она сама по себе является телом, и телесность присуща ей самой, а не извне или как акциденция. Если же на нее нельзя указать, то мы встречаемся со множеством затруднений, о которых мы говорили. Неизбежно, что то, на что само по себе нельзя указать, является носителем акцидентального и внешнего, через которое на него можно указать и благодаря чему эта вещь имеет собственное место. Сама же материя не имеет восприемника, ее воспринимает разум, существующий сам по себе»¹³.

Формы как детерминирующие начала природно сущего оказываются сущностями. В этой концепции природы, связанной с неоплатоническим влиянием, формы являются как бы независимыми причинами, имеющими чуть ли не самодовлеющий характер. В учении Аристотеля о природе форма и материя гораздо строже соотносятся между собой. Аристотель не мыслил форму как нечто вне материи или материю как нечто вне формы. Его существенный характер мышления заключался в том, чтобы постигать природу в отношении материи и формы. Неоплатонизм с его концепцией материи как *propter nihil* выдвигал на первый план форму в качестве самодовлеющего начала всего чувственно воспринимаемого. И концепция Ибн Сины в истолковании природы утверждала неоплатоническое понимание материи. Все сущее, помимо Бога, образуется из формы и материи. Все сущее есть то, что оно есть и как оно есть благодаря прежде всего формам. Однако, в отличие от неоплатонизма материя в учении Ибн Сины о природе не есть лишь *propter nihil*; она есть фундаментальное начало, заключающее в себе источник всякой потенции, или могущества.

¹³ Там же. С. 114–115.

Такого рода взаимосвязь материи и формы в горизонте окончательного начала бытия природы имела в будущем весьма важное последствие. Поскольку материя не может существовать без формы и поскольку универсальная материя (первоматерия) соотносима с универсальной формой (протяженная телесность), то они совместно образуют такую универсальную сущность, которая сама по себе, существует не актуально, а лишь в потенции, или в мощи как таковой.

Ибн Сина говорил о первоматерии, которая сама по себе не существует без формы. Его последователь Соломон ибн Габириоль (латинизированный Авицеброн) утверждал, что первоматерия сама по себе может существовать лишь в потенции, которая понимается уже не просто как возможность, а как мощь и даже могущество. Она существует в действии благодаря различным формам, которые она так или иначе обретает. Она как бы притягивает необходимые себе формы, чтобы существовать в действии, или в действительности. В силу обретения этих форм, универсальная материя дифференцируется на универсальную духовную и телесную материи, т. е. материю духовных и телесных экзистенций. Те формы, которые определяют материю как духовную, оказываются интеллигибельными, тогда как формы, детерминирующие телесную материю, являются всего лишь чувственными. В обоих указанных случаях имеются уровни общности форм в отношении к родам и видам всего природно сущего. Таким образом, наиболее общая форма телесных вещей — это форма телесности, которая актуализируется в тех или иных особенных телах посредством специфических форм, которые определяют их в качестве минералов, растений, животных, наконец, в качестве человека. Данная концепция материальности развивала и развертывала идеи учения Ибн Сины о природе. И эта концепция, которая оказала влияние на западноевропейскую мысль XIII–XIV вв., заключала в себе ту идею, что материя онтологически не является подчиненной. Что она уже сама по себе и есть вся природа. Скажем, Дунс Скот утверждал, что сущность материи вовсе не производна от формы, что она сама по себе могла бы существовать, если бы Бог соизволил создать ее таковой¹⁴. Еще ранее Роджер Бэкон утверждал, что

¹⁴ Об этом подробнее в кн.: *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London, 1953. P. 348–350.

материя в своей сущности может быть независимой от формы. Ибн Рушд (Аверроэс), последователь Ибн Сины, был наиболее влиятельным авторитетом по Аристотелю в период зрелой и поздней схоластики. Он отмечал, что всякая телесная субстанция включает в себе материю и форму, что она подвержена изменению от потенциальности к актуальности. И как раз такое изменение есть движение как таковое. Через материю все сущее находится в потенции быть; через форму, которая есть действие, оно уже есть. Согласно Аристотелю, «необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще. Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и “раньше” и “после”. И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время — или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения»¹⁵.

Если материя включает в себе могущество быть через форму, которая понимается как действие, то тем самым предполагается вечность природного мира. Если материя не может существовать без формы, а форма не может быть внесена в материю извне, тогда, согласно Ибн Сине, коль скоро мы стремимся понять природу всего сущего, форма сама по себе должна быть в материи как ее потенциальность, или могущество. Но это не означает, что формы якобы скрыты в самой по себе материи и могут быть из нее выделены *in abstractio*. Поскольку в процессе становления природного мира из материи возникает все то, что в мире присутствовало потенциально по отношению к существующим в действительности вещам, то формы тем самым имманентны не как действительно существующие, но как внутренне присущие потенциальности самой материи. Такого рода концепция природы восстанавливает онтологический статус материи, какой она имела в учении Аристотеля, однако была утрачена в неоплатонической интерпретации. Именно через Авиценну формировалась доктрина Аверроэса иерархии форм как движителей всех природных образований. Через посредство высших форм, т.е. интеллигенций, завершае-

¹⁵ *Аристотель. Метафизика. С. 306–307.*

мых в божественном бытии как перводвигателе всего сущего. Таким образом формировалась система природного мира, способность функционировать по своим собственным, внутренним принципам, познание которых может быть получено посредством изучения природы.

Если можно говорить о натурфилософии Ибн Сины, которая неотделима у него от метафизики и физики, а также от врачебной науки и от учения о душе, то мало, что говорят рассуждения о субстанции и акциденции природных вещей, рассуждения о причинности, о движении в пространстве и времени, и даже о вечности природного мира, о чем уже было сказано выше. Именно все эти аспекты описываются в трудах, посвященных философии Ибн Сины¹⁶. Как правило, в этих описаниях и интерпретациях представляется сугубо натуралистически учение Ибн Сины о природе, причем упускается из виду концепция оформленности природных вещей и их единства через ту универсальную силу, которая объединяет все разнообразие природно сущего в единый, единственный и вечный космос, завершаемый Необходимо Сущим или Перводвижателем как Богом. Бог выступает в качестве такой Перво-сущности или Первоформы, которая все разнообразие природного мира скрепляет воедино и удерживает в существовании. Перводвижитель есть то, чему все сущее стремится подражать в своем существовании. И тем самым оно наделено стремлением удерживать себя в бытии через любовь или подражание (мимесис).

При интерпретации природы нередко упускают из виду рассуждения Ибн Сины о любви как силе, соединяющей все сущее в согласованный миропорядок и единую природу. Для понимания бытия природы в философии Ибн Сины особенно важную роль играет учение о любви как силе, в качестве потенции присущей всему телесному, которое имеет в себе благодаря любви мощь пребывать как в своем собственном месте, так и в иерархии божественного мироздания. Как правило, этот момент истины упускают из виду истолкователи философии Ибн Сины.

Материя и форма суть образующие начала всего сущего по своей природе. Однако природа сущего всегда истощаема. Что же

¹⁶ См.: *Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины; *Завадовский Ю.Н.* Абу Али Ибн Сина. Душанбе, 1980; *Сагадаев А.В.* Ибн Сина. М., 1980; и др.

удерживает разнообразие вещей в единстве всеобщего бытия? Подобные вопросы, как правило, в истолковании учения о природе Ибн Сины не рассматриваются. Однако эти вопросы являются не только фундаментальными для понимания философской мысли Ибн Сины и последующего ее влияния на средневековую исламскую ментальность, но и для понимания воздействия исламской цивилизации на западноевропейское средневековье и Возрождение.

Речь идет о следующем. Любовь, согласно Ибн Сине, оказывается скрепляющим началом всего природно сущего, поскольку она проистекает из интеллигибельности, которая является правящим началом всех вещей. Единое Парменида преобразуется Ибн Синою в интеллигибельное, сообщающее всему сущему любовное стремление, каковое скрепляет все разнообразие природного и одушевленного мира в единый вечный мир.

В своем трактате о любви Ибн Сина подчеркивает, что каждая индивидуальная субстанция в силу своей природы «стремится к своему совершенству, которое есть благо индивидуальное, проистекающее из индивидуальной субстанции Чистого блага, и от природы она бежит присущих ей недостатков, которые в ней являются злом, [проистекающим] из первоматерии и небытия, ибо всякое зло связано с первоматерией и небытием. Очевидно, поэтому, что все существующие вещи, управляемые (высшим принципом), обладают естественным вожелением и врожденной любовью. Отсюда с необходимостью следует, что у этих вещей любовь есть причина их существования»¹⁷.

Любовь понимается как непрерывная эманация, проистекающая от Перводвигателя ко всему природно сущему. Это есть универсальная, космическая сила, наделяющая природные вещи стремлением к самоосуществлению. В природном мире все заключает в себе возможность к преодолению своего того или иного состояния, с тем чтобы обрести свое естественное место в мироздании. Любовь тем самым есть такая сила, которая наделяет стремлением к самоосуществлению всякое возможное в природном миропорядке сущее. Устройство мира таково, что в нем всякая вещь

¹⁷ *Ибн Сина. Трактат о любви // Серебряков С. Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976. С. 47–48.*

может настаивать на своем существовании, если она вовлечена в сферу любви как мирозозидающей силы.

С периода неоплатонизма формируется взгляд на мир как на эманацию разума, духа и души. В натурфилософии Ибн Сины эта неоплатоническая концепция разворачивается в такого рода аристотелизм, в котором сокровенная природа всех вещей заключает в себе любовь, в качестве стремления к бытию, влечения к совершенству. Речь идет о космологической любви, о вселенском аспекте любви, лишенном всякой психологически-эмоциональной трактовки. Переживания и влечения, присущие живому миру, представляют собой не более, как результат действия любви, выступающей в статусе коренной и вселенской силы, которую существа, наделенные душой, чувственной или разумной, способны лишь осваивать и воплощать в самых разнообразных формах. Любовь — это первозданная движущая сила, скрепляющая все в единую природу, в единый миропорядок. Согласно Ибн Сине, «истинно существующие вещи являются либо такими, которые можно характеризовать как колеблющиеся между недостатком, чем-либо вызванным, и совершенством, существующим от природы. Стало быть, существующие вещи в совокупности своей не свободны от некоей связи с совершенством, и их связь с ним сопровождается врожденной любовью и вождением того, что может соединить его с его совершенством»¹⁸.

Выше уже отмечалось, что природа для греков есть слово, означающее бытийность всего сущего. Иначе говоря, бытийность предшествует разнообразию существующих в мире вещей, поскольку именно бытийности, или природе, они обязаны тем, что они есть. Сущее в целом, означающее мир, не интерпретируется сугубо натуралистически и не редуцируется к природе в смысле материи, наделяемой универсальной потенцией, или силой. Какая бы сфера сущего не приписывалась природе, в любом случае понимание природы заключает в себе постижение всего сущего в целом, т.е. определенное понимание бытия. Когда же природа понимается поверхностно просто как вещество, как материя или как стихия, как нечто неоформленное, тогда ей противопоставля-

¹⁸ Там же. С. 48.

ется разум, или дух, как нечто нематериальное или как то, что наделяет материальное формой.

В учении Ибн Сины о природе форма есть определяющее начало природных вещей, и сама форма достигается этими вещами через присущую им от природы силу любви. Все природно сущее, согласно Ибн Сине, в той или иной мере наделено разумностью в силу бытия Необходимо Сущего; и поскольку это так, то «из мудрости Необходимо Сущего Существа и его умения управлять вытекает стремление заложить во все общую любовь, с тем чтобы она таким образом сохраняла то, что было получено через эманацию, общие совершенства, и была направлена на их создание в тех случаях, когда они утрачивались, дабы ею осуществлялось управление мудрым порядком в мире. Таким образом, наличие этой любви у всех управляемых высшим принципом существующих вещей должно быть необходимым и неотъемлемым»¹⁹.

Ибн Сина отмечает, что общий порядок в природном мире осуществляется и сохраняется благодаря той общей любви, которая наделяет все сущее благом в смысле бытия. Бытие понимается как благо, поскольку оно есть божественно установленный порядок, тогда как само божественное есть всеобщая абсолютная любовь. «Следовательно, — отмечает Ибн Сина, — бытие каждого предмета, управляемого высшим принципом, определяется врожденной любовью»²⁰. Тут же Ибн Сина подчеркивает: «И мы говорим: благо любимо само по себе. Если бы это было не так, то все, что желает, стремится и совершает ту или иную работу, не имело бы перед собой определенной цели, представляя себе ее благость. Если бы благо не было любимо само по себе, то все усилия, направленные к благу, во всех действиях были бы напрасны. Поэтому благое любит благое, ибо любовь в действительности есть не что иное, как одобрение всего прекрасного и подобающего. И эта любовь есть начало стремления к нему, когда оно отсутствует, если это есть нечто такое, что может отсутствовать, или к соединению с ним, когда оно наличествует. Далее, все сущее одобряет то, что ему подходит, и стремится к нему, когда оно утрачено»²¹.

¹⁹ Там же. С. 48–49.

²⁰ Там же. С. 49.

²¹ Там же.

Бытие понимается как благо. И поскольку сохраняется аристотелевское понимание бытия-как-природы, постольку сама природа истолковывается прежде всего как благо. На этом основывается знаменитый «Канон врачебной науки». Природа есть благо в том смысле, что она заключает в себе стремление всего самого по себе сущего к совершенству и собственному осуществлению. Природа, понимаемая как источник порядка, есть то, что является упорядочивающим началом всего разнообразия вещей. Все природно сущее стремится осуществить себя, чтобы быть как бы в своей собственной самости. Находясь в состоянии непрерывной подвижности, т.е. в процессе непрерывного осуществления своей собственной формы, оно наделяется стремлением к совершенству и тем самым к благу. Даже покой в таком понимании движения есть непрерывно действующий род и вид подвижности к благу. Еще раз отметим, что причиной подвижности природных вещей, а значит и самой по себе природности является стремление к осуществлению своей формы, которая есть благо данной природной вещи, и основным источником подвижности является любовь, устремляющая все сущее к небесному плану бытия. Такое стремление сущего к высшему плану бытия закономерно, так как оно надделено дыханием и теплом, т.е. душой и, следовательно, жизнью. Ибн Сина поясняет: «...благое любит благое, ибо любовь в действительности есть не что иное, как одобрение всего прекрасного и подобающего». Ибн Сина продолжает: «И эта любовь есть начало стремления к нему, когда оно отсутствует, если это есть нечто такое, что может отсутствовать, или к соединению с ним, когда оно наличествует»²².

Природа все еще истолковывается как правящее начало всего сущего. Однако это начало истолковывается прежде всего как благо, поскольку оно заключает в себе стремление к совершенству, чтобы обрести свое собственное местопребывание в божественном миропорядке. И это стремление как «врожденная любовь», присущая природности как таковой. Вот почему любовь оказывается как бы врожденной силой, которой наделены все природные вещи. Ибн Сина тем самым предвосхищает ренессансную концеп-

²² Там же.

цию природного мира, получившую свое итоговое выражение в онтологии Марсилио Фичино.

И здесь следует отметить следующее обстоятельство. Через так называемую мавританскую культуру европейское сознание вплотную подходит к пониманию любви как движущего начала всего природного. Любовь получает божественное измерение в том смысле, что именно такое измерение удерживает все сущее в своем собственном местопребывании. Западное рыцарство превращалось в некую прекрасную форму жизни не в силу сугубо религиозного сознания и укорененности этого сознания в воинском мужестве, а прежде всего в силу такого архетипа любви, который заключает в себе взаимосплетенное единство чувственности и идеи. Любовь как движущее начало природно сущего к совершенству в западном варианте сублимируется и романтизируется, порождая тем самым эротическую основу рыцарского подхода к жизни. Рыцарский аспект любви формировался в ткани аристократизма и задавался мотивом рыцаря и его дамы сердца. Подвигом во имя любви чувственное влечение сублимировалось, преобразовывалось тем самым в нравственную самоотверженность. Рыцарские турниры заключали в себе и драматический, и эротический элементы, которые в словесном повествовании всегда присутствовали. Начиная с повествования о короле Артуре и поэзии провансальских трубадуров XII в., любовь становится как бы левитационно-гравитационным полем, в котором осуществляются всевозможные формы добродетели и красоты, т. е. эстетические и нравственные совершенства. Возникает эротическая форма мышления с преизбыточным морально-этическим содержанием. Конечное следствие любви — это священное знание, высшее состояние благочестия, «новая жизнь» Данте — «*Vita nuova*». Это есть новый духовный феномен возвышенной любви, преобразующий природу человеческого бытия и всего природно сущего. И в этом смысле любовь оказывается той космической силой, которая скрепляет весь небесный и земной мир в единый порядок. Как раз об этом говорил Ибн Сина в своем учении о природе, о человеке и о Боге. Но в западном преломлении любовь и эротическое жизневосприятие, будь то куртуазная форма универсума или просто мистическое восхищение («Роман о розе»), так или иначе соотносились уже с периодом зрелой схоластики. Данное обстоятельство

отмечает Й. Хейзинга в работе «Осень средневековья»²³. Любовь в конце средневековья и в период Ренессанса возводилась до уровня некоего прекрасного чувства и стремления, обставленного благородными правилами, дабы исключить всякую грубость и варварство. Восприятие прекрасного в природе и произведениях искусства обращалось в чувство божественной полноты и радости жизни, поскольку красота и гармония соотносились только с Богом. Природа прекрасна лишь потому, что она причастна красоте божественного бытия. Она в своем единстве уподобляется божественному бытию, которое в своей красоте есть свет и сияние, а также предельная разумность. Влияние неоплатонизма проявляется в учении Ибн Сины о природе, затем через это учение в ренессансной концепции о любви. Согласно Платону, эрос есть путь восхождения от чувственного мира к божественной высоте идеального. Христианство говорило о любви как милости, жалости и сострадании, т.е. о *caritas*. Такого рода любовь ничего не ищет для себя; она в своей преизбыточности все отдает сотворенному существу (*ens creatum*). Но любовь как эрос в неоплатоническом понимании означает соединение одного с любим другим в божественном. Это и есть форма всего природно сущего. И как раз об этом говорит Марсилио Фичино, т.е. о чисто духовном эросе, соединяющем воедино все сущее. Иначе говоря, любовь есть высшее благо, которое все сущее наделяет стремлением к совершенству. Ибн Сина в этой связи говорит, что всякая природная вещь «сама по себе одобряется только по причине своей благости, поскольку бытие называется благом правильным и сущностным образом лишь в той мере, в какой оно — благое, так как правильность обнаруживается в вещи сущностно в виду ее здравости и благости»²⁴.

Неоплатоническое истолкование аристотелизма присуще всей средневековой исламской мысли. Но наиболее оригинальное истолкование такого рода принадлежит учению Ибн Сины о природе. В этом учении любовь понимается как вселенская сила, соединяющая с божественной реальностью все природно сущее. В любви заключена вся «логика» божественного, в стремлении подражать которому все природное разнообразие вещей осуществляет и

²³ См.: Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. Гл. IV–V.

²⁴ Ибн Сина. Трактат о любви. С. 49.

тем самым оформляет себя. Любовь оказывается как бы природной магической силой, скрепляющей воедино все сущее. Красота пронизывает всю структуру мироздания. Она понимается как совершенная оформленность чего бы то ни было. Таким образом, строится гармонически оформленное мироздание.

Ибн Сина называет Бога необходимо сущим. Бог как совершенный Ум лишен каких-либо ограничительных определений, поскольку в нем все определения как бы свернуты, т.е. присутствуют «комплексивно». Он — начало и конец всему. Все из него исходит, и все к нему снова возвращается. Благодаря ему живет всякая душа и мыслит всякий отдельный ум. Материя есть как бы предел неопределенности, тогда как Бог выше всякой определенности, коль скоро Он есть абсолютная полнота Бытия. Если абсолютная неполнота материи ниже всякой определенности в смысле бытия, то божественное как «форма форм» есть такое начало, которое как бы нуждается в материальности, чтобы явить телесно и любовно всю полноту и совершенство природного мира, наделенного силой непрерывного творения. Любовь — это сила, проистекающая от Бога к миру и возвращающая к Богу все природно сущее. Любовное поле, пронизывающее все природное, соединяет Творца с его творением. Любовь, поэзия и красота — в этих словах раскрывается учение Ибн Сина о природе. В этих же словах разворачивается ренессансный космос, в частности, онтология Марсилио Фичино.

Природный универсум в философии Ибн Сины — это левитационно-гравитационное поле аристотелевского космоса, которое пронизано любовью как универсальной силой, одушевляющей все сущее и соединяющей все воедино. В таком любовном универсуме все природное как бы одобряется и считается действительно подобающим. Всякое существование в природе благостно, поскольку оно получает свою сущностную меру от высшей благодати. «Таким образом, — говорит Ибн Сина, — у всех существующих вещей либо любовь является причиной их бытия, либо любовь и бытие в них тождественны. Очевидно, следовательно, что ни одна индивидуальная субстанция не лишена любви, а это — то, что мы хотели разъяснить»²⁵.

²⁵ Там же. С. 50.

Всякое сущее в сфере любовных сил, объединяющих все вещи в единый космос, оказывается божественным. Коль скоро Бог как причина всего сущего осознается как первоум или перводвигатель, то Бог, размышляя о чем угодно, развертывает и тем самым творит вселенную. Бог есть благо, т. е. центр всего сущего. Он есть красота, которая как «сферос» охватывает собой все сущее. Соотношение Бога и природного мира выступает как эросная сфера, пронизанная любовной силой. Трансцендентное и имманентное получают здесь мистическое согласование. Рационализм Ибн Сины обретает мистический характер в момент рассмотрения перехода от Бога к природному миру и от мира к Богу, которому при-суща абсолютная полнота бытия. В этом суть пантеистической тенденции учения Ибн Сины о природе. Следуя этой тенденции, Ибн Сина рассуждает так: «...каждая из ...простых неживых индивидуальных субстанций сопровождается врожденной любовью, от которой она никогда не свободна, и любовь эта — причина их бытия»²⁶.

Сходным образом рассуждает и Марсилио Фичино, говоря, что всякое природно сущее божественно, коль скоро оно существует постольку, поскольку Бог его видит в самом себе. Ренессансный мистицизм был формой преодоления дуализма между небесным и земным, духовным и телесным, абсолютным и относительным, божественным и сотворенным. Ренессансный мистицизм еще выражался в том обстоятельстве, что невозможно было остановиться на каноническом понимании божественного бытия, чтобы понять единство всего природно сущего, включающего в себя и человеческую экзистенцию. Выход из множественности и несовершенства природного мира обнаруживается в непрерывном возвращении к абсолютной полноте божественного бытия, наделяющего всякое сущее любовным стремлением к единству и гармонии, тем самым к собственному самоосуществлению. Природа божественна в том смысле, что она везде и всюду, но в таком разнообразии вещей, которые в своих родо-видовых и индивидуальных характеристиках раздельны и пребывают как бы в разобщении, тогда как Бог везде и всюду не поступается единством и полнотой своего бытия. Природно сущее приобщается к божествен-

²⁶ Там же. С. 51.

ному через любовное стремление к бытию как единому. Нет онтологического отождествления божественного и природного. Природа есть тот магический универсум, в котором все сущее в своей разобщенности устремлено к единству в силу наличия в нем любовной силы. По сути дела ренессансный магический универсум эксплицирует учение Ибн Сины о природе, любви и движении. Как в первом, так и во втором случае имеет место не столько трансцендентность Бога миру и телесность природных вещей, сколько «встреча» между ними в силу наличия любовной силы притяжения. Любовь есть как бы вечная эманация божественного бытия, оформляющая все материальное в телесно природное, которое является одушевленным благодаря всепроникающей силе любви, сообщающей всякой отдельной вещи стремление к осуществлению своего местопребывания в космической гармонии²⁷.

Приведем несколько высказываний из трактата Ибн Сины о любви, чтобы впоследствии еще раз подчеркнуть сходство его учения о природе с ренессансным магическим мировосприятием. Ибн Сина говорит следующее: «Что же касается первоматерии, она представляет собой лишенность в то время, когда она только стремится иметь форму, а само ее стремление к ней есть нечто существующее. Поэтому ты можешь заметить, что когда она лишена одной формы, она спешит обрести другую форму взамен, избегая абсолютного небытия. Ибо поистине каждая индивидуальная субстанция по природе бежит от абсолютного небытия. Первоматерия же есть местопребывание небытия. Таким образом, когда она имеет форму, в ней есть лишь относительное небытие, а если бы у нее вообще не было формы, то ей было бы присуще абсолютное небытие. И здесь нет нужды в подробном рассуждении для выяснения того, почему это так. Первоматерия подобно уродливой, безобразной женщине, которая боится, как бы ее уродство не обнаружилось: каждый раз, когда открывается ее покрывало, она прикрывает свои недостатки рукавом. Итак, установлено, что первоматерия обладает врожденной любовью»²⁸. А вот рассуждения

²⁷ Ср.: *Баткин А. М.* Онтология Марсилио Фичино в связи с общей оценкой ренессансного неоплатонизма // *Традиции в истории культуры.* М., 1978. С. 128–129.

²⁸ *Ибн Сина.* Трактат о любви. С. 51.

М. Фичино: «Как ум только что родившийся и бесформенный, посредством любви обращается к Богу и приводится в порядок, так и мировая душа возвращается к уму и Богу, где она рождена, хотя вначале и была лишена формы и пребывала в виде хаоса, — посредством любви, направленной к уму, благодаря воспринятым от него [ума] формам становится космосом»²⁹.

Приведем далее рассуждения Ибн Сины о форме: «Что же касается формы, то имеющаяся у нее врожденная любовь проявляется двояко: 1) в обнаруживаемом нами стремлении ее придерживаться своего предмета и отвергать все то, что может отторгнуть ее от этого предмета; 2) в обнаруживаемой нами приверженности ее к своим совершенствам и естественным местам, когда она находится в них, и любовном стремлении к ним, когда она от них отделена, как то имеет место у пяти простых тел и вещей, составленных из четырех (элементов). Кроме этих разрядов [вещей], форма не придерживается ничего»³⁰. А вот рассуждения М. Фичино: «...не оформленную сущность мы считаем хаосом, первое ее обращение к Богу — началом любви, оформление — ее совершенством. Совокупность всех форм и идей мы называем по-латински *mundus*, а по-гречески — космос, т.е. упорядоченный мир. Прелесть этого мира и порядка — красота, к которой народившийся Эрот склонял и увлекал ум; ум, раньше бесформенный, — к этому же самому, но уже прекрасному уму. Поэтому свойство любви заключается в том, что она влечет к красоте и соединяет прекрасное с безобразным»³¹.

Исходя из этих сопоставлений важно отметить, что в натурфилософии Ибн Сины любовь есть та сила, которая соединяет природно сущее с божественным, и это соединение Ибн Сина трактует как наслаждение. Точно такую же трактовку стремления к единению мы обнаруживаем в ренессансной философии. О любви природного к Богу говорит Ибн Сина в своей натурфилософии. О любви мира к Богу говорит М. Фичино. Действенность любви в том заключается, что она немыслима без взаимности. Суфизм — это учение о мистическом стремлении к совершенству, т.е. к божественной полноте бытия. Средневековая ментальность благодаря

²⁹ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона, о любви // Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 147.

³⁰ Ибн Сина. Трактат о любви. С. 51.

³¹ Фичино М. Комментарий... С. 147.

влиянию исламской учености становится мистическим порывом к трансцендентному. Такого рода порыв получает логическую артикуляцию через аристотелизм Ибн Сины и Ибн Рушда (Аверроэса). Западная средневековая ментальность пребывает в непреодолимой антитеке между духовностью как сублимацией всех чувственных влечений и властным требованием самой по себе телесности, между дуализмом греха и спасения. Подобного рода антитетичность западной средневековой мысли снимается в период Возрождения с помощью исламского аристотелизма и любовно-эротической поэтики Низами, Омар Хайяма и других великих арабоязычных поэтов. Подобно тому как Данте и Петрарка, Николай Кузанский и Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и Франческо Патрици принадлежали к эпохе, когда все еще только начиналось и ничего в историческом плане еще не кончилось, так и Аль Фараби и Ибн Сина принадлежали к тому времени, когда все еще только социально экономически определялось и интеллектуально только предвосхищалось. Именно в этом плане мы говорим о том, что учение Ибн Сины о природе и любви оказывается предвосхищением онтологии Марсилио Фичино и магического универсума, в котором осуществляя себя ренессансная мысль в преддверии Нового времени.

В этой связи отметим следующее обстоятельство. Ренессансный космос благодаря универсальной силе любви обеспечивает подобие всего сущего божественному бытию. «Симпатия свободно действует в глубинах мира. В одно мгновение она преодолевает огромные пространства: подобно молнии, симпатия падает издали — от планеты к человеку, которым она управляет: она же, напротив, может родиться в результате единственного контакта <...> Но настолько велика мощь симпатии, что она не удовлетворяется установлением единственного контакта и преодолением пространств; она приводит в движение вещи в мире, вызывая взаимное сближение самых отдаленных из них. Симпатия — начало подвижности: она притягивает тяжелые тела к тяжести земли, а легкие тела увлекает в невесомый эфир; она направляет корни растений к воде, заставляет поворачиваться вслед за солнцем большой желтый цветок подсолнуха. Более того, связывая вещи видимым внешним движением, симпатия втайне вызывает в них движение внутреннее — перемещение качеств, сменяющих друг

друга: огонь, поскольку он является горячим и легким, поднимается в воздух, к которому неустанно стремятся языки его пламени; однако он утрачивает свою собственную сухость (роднящую его с землей), приобретает влажность (связывающую его с водой и воздухом) и затем исчезает в легкой паре, в синем дыме, в облаке, становится воздухом. Симпатия — это настолько мощная и властная инстанция Тождества, что она не довольствуется тем, чтобы быть просто одной из форм сходства; симпатия обладает опасной способностью уподоблять, отождествлять вещи, смешивать их, лишая их индивидуальности, делая их, таким образом, чуждыми тем вещам, какими они были. Симпатия изменяет вещи в направлении тождества; вот почему если бы эта ее способность не имела бы противовеса, то мир свелся бы к одной точке, к однородной массе, унылой фигуре Тождества: все его части удерживались бы в определенном положении и сообщались бы между собой без разрывов и без расстояний, как ряды металлических частиц, удерживаемых под действием симпатии одним магнитом»³².

Столь обширная цитата призвана разъяснить значимость понимания природы как любовно-благостного универсума, которое обосновывается в философии Ибн Сины. Любовь истолковывается не столько как сила, соединяющая воедино разнообразие вещей в единый миропорядок, сколько как сила, которая распределяет все природно сущее по благостным, можно сказать, местопребываниям в их удаленности или близости к Необходимо сущему, т.е. Творцу. Еще раз отметим, что Ибн Сина говорит о порядке вещей, который определяется любовью как силой, притягивающей все к бытию Бога. Любовь неотделима от блага. Само благо раскрывает внутреннюю суть природы существующих вещей. Любовь есть как бы душа всех природных вещей. Разновидности природно сущего оказываются в то же время разновидностями любви. В этой связи Ибн Сина разъясняет: «Любовь делится на две разновидности. К первой из них относится качественная любовь. Ее носитель не успокаивается до тех пор, пока каким-либо образом сам по себе не достигнет своей цели, если ему не препятствует в этом какая-либо внешняя принуждающая сила. Камень, к примеру, не может не достичь своей цели, а именно соединиться со своим есте-

³² Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 68–69.

ственным местом и покоиться в нем самому по себе, если только на него не действует некая принуждающая сила. Так, например, обстоит дело с «питающей силой» и другими растительными силами: первая продолжает добывать пищу и претворять ее в плоть до тех пор, пока какое-либо стороннее явление не воспрепятствует этому. Вторым видом любви является любовь по свободному выбору. Ее носитель может иногда сам отвернуться от объекта своей любви: когда он предвидит, что она повлечет за собой какой-то вред, он взвешивает степень этого вреда и ту выгоду, какую представляет собой объект любви. Так, например, когда осел издали увидит направляющегося к нему волка, он перестает жевать ячмень и спасается бегством, ибо знает, что грозящий ему вред перевешивает пользу того, от чего он отказывается»³³.

Трактат Ибн Сины о любви имеет непосредственное отношение к его оригинальному истолкованию природы как таковой. Не следует считать, что этот трактат Ибн Сины не имел никаких предшествующих размышлений, характерных для исламской средневековой ментальности. В IX в. на арабском языке из отдельных фрагментов «Эннеад» Плотина была составлена книга, которая получила ошибочное наименование «Теология Аристотеля», в которой имеются весьма пространные суждения о любви как природной силе. Учение о любви в значительной мере определяло неоплатоническую квалификацию бытия. Бытие разделялось на возвышенное и духовное, на природное и низшее. Красота вида (образа) размещалась ниже красоты, которая присуща уму и благу. Внешняя красота определялась формой, а не материей как таковой. Ибн Сина говорит, что природная красота определяется гармонией души, которая заключает в себе любовь как универсальную силу. Любовь к красоте и благолепию — это сугубо греческая идея, которая подчеркивалась в неоплатонической концепции бытия. Высший мир есть сама любовь; он есть царство любви, образующее сферу притяжения к себе всего природно сущего. Любовь как проявление души есть универсальная мировая душа, которая стремится к соединению с Первопричиной, т. е. с самим по себе Творцом. Во всех своих проявлениях любовь есть проявление души, а не телесности. Все телесное находится в различии и

³³ *Ибн Сина. Трактат о любви. С. 53.*

разъединении. Тела могут сближаться, смешиваться между собой, но не объединяться. Иначе говоря, тело есть инструмент в деятельности души, которая проявляет себя в любви. Вот почему мировая душа стремиться к соединению с Первопричиной. Так происходит потому, что Первопричина как истинное бытие, согласно Ибн Сине, есть чистое благо. Приведем слова самого Ибн Сины: «Первопричина есть Чистое Благо, абсолютное по своей сущности. Это доказывается следующим образом. Первопричина называется истинным бытием, а все, что существует, у того истинная природа не лишена известного блага»³⁴. А ранее он разъяснял: «Каждая истинно существующая вещь, воспринимаемая чувством или разумом и открывая естественным путем нечто полезное для ее бытия, проникается к этому любовью по своей природе, особенно если это нечто имеет значение для ее индивидуального бытия»³⁵. Тут же приведем еще одно рассуждение Ибн Сины: «Первопричина является благом по своей сущности, а также и относительно прочих существующих вещей, поскольку Она — Первопричина их бытия и сохранения, а именно свойственного им бытия и стремления к свойственным им совершенствам. Поэтому Первопричина есть абсолютное благо во всех отношениях»³⁶.

В трактовке Ибн Сины природы весь мир пронизан силой любви, которая определяет способность к бытию и познанию. Это есть магический мир, одушевленный во всем своем многообразии. Любовь как сила действует в изначальных глубинах мира. Она соединяет земное и небесное, высшее и низшее. Она простирается от небесных тел к человеку, к животным и растениям. Она по сути дела есть властная инстанция, которая приводит в движение все природно сущее в мире, вызывая взаимное сближение их и тем самым соединяя все вещи в единое мироздание. Связывая все природно сущее движением и изменением, любовь вызывает в них и внутреннее движение. Говоря иначе, любовь как сила движения и подвижности всего сущего определяет соотношение их качеств, изменение количественных характеристик, изменение самих качественных состояний. Благодаря любви все вещи оказываются подобными друг другу, аналогичными, сродственными и сходными. Именно

³⁴ Там же. С. 61.

³⁵ Там же. С. 60.

³⁶ Там же. С. 62.

на таком принципе сходства и сродственности всего сущего Ибн Сина создает свой знаменитый «Канон врачебной науки».

Какая бы сфера бытия ни приписывалась природе и движению в исламской средневековой ментальности и затем в западном средневековом теоцентризме, в любом случае природа заключает в себе интерпретацию всего сущего в целом. Бытие природы понимается как непрерывно движимое бытие, как то, что всегда заключает в себе движение. Движение не есть просто перемещение, не есть просто изменение качественных и количественных характеристик. Природа есть упорядочивающее и правящее начало движения. Природно сущее пребывает в движении, поскольку оно всегда есть движимое бытие. Подразделение движения на роды и виды, которые относятся к тому или иному месту в мироздании, есть лишь самый простой род движения, позволяющий нам отличить природное от искусственного. Если природа понимается как начало движения и подвижности всего сущего по той простой причине, что она есть источник и порядок изменения всякой вещи, которая саму себя осуществляет в силу любви, пронизывающей весь божественный миропорядок, то движение понимается как осуществление всякой вещью своей собственной природы, как само-произведение. Таким образом, природа является началом возникновения и порождения, обретения отдельными вещами своей субстанции, своей сущности. Она тем самым есть источник и порядок движимого в своей внутренней сущности, т.е. того, что движется из себя и к самому себе. В этом смысле, как говорил Аристотель, смешно доказывать, что природа существует³⁷. А Ибн Сина разъяснял, что движение происходит «из какой-то силы, и если эта сила не обусловлена волей и равномерна, то силу эту называют природой, ибо природа является ближайшей причиной, от которой происходит движение и покой того тела, движение и покой которого вытекает из его сущности. А если оно обусловлено волей и неравномерно, то оно вытекает не из самого себя исключительно и не из сути; а чтобы быть равномерным, напротив, оно должно вытекать из самого себя, и тогда является обусловленным волей или вне воли. Это есть душа»³⁸.

³⁷ Аристотель. Физика. С. 83.

³⁸ Ибн Сина. Книга знания. С. 187.

Одушевленный и живой мир — вот, что характеризует не только древнегреческую ментальность, но и последующие христианское и исламское мировосприятия. Природа, начиная с греков, понимается как источник и порядок самого по себе движимого сущего, т.е. того, что движется из себя и к самому себе. Движение означает, что всякое сущее по своей природе заключает в себе источник своего индивидуального осуществления, что все природно сущее наделено стремлением и силой оформлять себя и тем самым определять свои собственные границы, свое собственное местопребывание в космическом обстоянии всего самого по себе сущего. Разделение природных вещей на материю и форму подчеркивает лишь одно важное обстоятельство, которое заключается в том, что форма как таковая всегда нуждается в том или ином материале. Форма есть явленность природы, а не внедрение ее извне в бесформенную якобы материю. Форма в этом смысле означает «логос», т.е. определение природы в ее индивидуальном разнообразии. В этом смысле и движение не есть просто перемещение и изменение. Оно предполагает наличие силы, которая заключается во всем природно сущем. Вот почему Ибн Сина рассуждает так: «Все, что движется или движется чем-то извне (например, стрела из лука, вода при нагревании огнем), или движется само по себе (например, камень, падающий сам, или горячая вода, которая сама становится холодной). Движение того, что само движется, происходит не в его телесности, а только в его состоянии и форме. Если бы оно происходило в его телесности, то движение должно было бы быть постоянным и равным для всех тел»³⁹.

Еще раз отметим один весьма важный момент. Движение понимается не просто как перемещение, не просто как изменение в количественных и качественных свойствах и характеристиках, а как осуществление всяким сущим своей собственной природы. Любое растение осуществляет свою природу, возрастая из собственных корней. Любое животное осуществляет себя, пребывая в своем окружении. Также и человек имеет свою собственную природу, которую он реализует в том или ином окружении. Осуществление всего сущего диктуется природой, которая сообщает любому сущему движимость и стремление к образованию своего ме-

³⁹ Там же.

стопребывания в уже заранее определенном мире. Этот момент понимания природы в аристотелевском смысле Ибн Сина сохраняет в своем учении о движении. Поэтому он говорит, что «...возможное изменение состояния тела происходит не вследствие изменения состояния одних частиц другими, а в соответствии с его отношением либо к акту, происходящему вне тела, либо к акту, происходящему внутри него. Несмотря на то, существует ли данное тело или нет, определитель его направления и состояния есть не нечто внешнее, а то, что заключено в самом теле»⁴⁰.

Влечение есть присущее всякому природно сущему врожденное любовное стремление. Это есть стремление к Абсолютному Благу, чтобы пребывать в единении с ним, поскольку все природное преисполнено к нему любовью: «Так, природные тела осуществляют свои природные движения, уподобляясь ему в своей цели, которая заключается в том, чтобы пребывать в свойственных им состояниях, а именно — когда они достигают соответствующих естественных мест, хотя они и не уподобляются ему в отношении исходных начал достижения этой цели, а именно — в отношении движения. Точно так же обстоит дело с животными и растительными субстанциями: они совершают свойственные им действия, уподобляясь ему в своих целях, каковые заключаются в сохранении вида или индивида, либо в проявлении какой-то силы, способности и т. п., хотя они и не подражают ему в отношении исходного начала достижения этих целей, например, в отношении соития и питания. Точно так же человеческие души совершают свои благие интеллектуальные и практические действия, подражая ему в своих целях, каковые заключаются в том, чтобы быть справедливыми и разумными, хотя они и не подражают ему в исходных началах достижения этих целей, таких, как приобретение знаний и т. п. Ангельские божественные души совершают свои действия и движения, также подражая ему, а именно сохраняя постоянное чередование возникновения и уничтожения, существование растений и животных. Причина того, что животные, растительные и природные и человеческие силы уподобляются ему в целях, преследуемых их действиями, а не в исходных началах их достижения, состоит в том, что эти начала суть лишь состояния

⁴⁰ *Ибн Сина. Указания и наставления. С. 307.*

предрасположенности и потенции, между тем как абсолютное благо совершенно не смешано с такими состояниями, а их цели суть актуальные совершенства, первопричина же как раз и описывается как абсолютное актуальное совершенство, ввиду чего перенесенные силы и могут подражать ему в отношении совершенств, являющихся их целями, но не могут подражать ему в отношении исходных предрасположений»⁴¹.

Столь обширная цитата призвана разъяснить и еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что учение о природе Ибн Сины ни в коей мере не следует редуцировать к натурфилософии в ее новейшем понимании. Разумеется, это учение есть метафизика природы, однако оно не есть «механика» или, как говорит Кант, «техника природы». Это учение ближе всего к ренессансной онтологии, о чем выше уже говорилось. Концепция природы Ибн Сины не может быть раскрыта с надлежащей адекватностью, если упускать из виду его учение о любви. И как раз это имеет место в так называемой ныне «русскоязычной литературе». В этой связи приведем еще одно рассуждение, которое соответствует учению о природе Ибн Сины. Саид Хусейн Наср отмечает: «Все движение независимо от того, акцидентально оно, естественно или принудительно, согласно Ибн Сине, происходит из-за силы, которой обладает двигатель. Существование этой силы через ряд доказательств ведет к существованию Перводвигателя, который двигает небесные сферы и из любви к которому двигаются все небесные сферы <...> Отношение двигателя к движущемуся как в небесах, так и в неземном мире подобно отношению любимого к любящему или души к телу»⁴².

Если движение понимается как осуществление своей собственной природы, а сама природа осознается как движимое в самом себе сущее, то в божественном универсуме всякое природное тело достигает своего места в той степени, в какой оно благодаря своей архитектонике, т.е. любви, способно осуществлять свое местопребывание. Данная интерпретация отличается от сугубо натурфилософского подхода. Речь идет не о натурфилософии, которая предполагает наличие других философских дисциплин, например, таких, как социология, политология, философская антро-

⁴¹ *Ибн Сина*. Трактат о любви. С. 66–67.

⁴² *Nasr S.R.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, 1964. P.229.

пология, культурология и т. д. Учение Ибн Сины не есть натур-философия. Оно есть понимание самой по себе природы ради науки «исцеления». Природа как начало и причина движения и покоя является порождающей и упорядочивающей силой всего того, что удерживает себя в своем подвижном бытии, т. е. она есть источник и порядок всего того, что движется из самого себя и к самому себе. Движение понимается в смысле становления и осуществления вещей, имеющих свою собственную природу, которая есть начало и упорядочивание подвижного в своей внутренней сути. Речь идет не столько о разных видах движения, сколько о подвижности всего сущего, которое способно образовывать свое уникальное место в универсуме в силу наличия своей собственной природы. Движение в этом смысле есть путь всякой вещи к присущей ей внутренней природе. Природный универсум, пронизанный универсальной силой любви, завершается необходимо сущим, которое определяет подвижность и осуществимость всех природных вещей. Любое природное сущее заключает в себе стремление подражать бытию необходимо сущего. И в силу наличия этого стремления оно оказывается подвижным, т. е. таким подвижным и подвигаемым, в котором происходит осуществление той или иной вещи своей собственной природой. Таков основной смысл движения в учении о природе Ибн Сины. Движение истолковывается как влечение, исходящее из природы самого тела. Ибн Сина разъясняет это так: «Телу при его движении свойственно влечение, которое движет им и посредством которого оно ощущает препятствия. Тело никогда не может быть остановлено в своем движении препятствием, если только влечение в нем не ослабло. Влечение тела может исходить из природы самого тела и может возникнуть в нем благодаря воздействию другого тела». И далее: «Природное влечение непременно устремлено к направлению, к которому его влечет природа тела. Если природное тело находится в своем естественном месте, в котором ранее не находилось и заняло его лишь теперь, то этот процесс есть влечение, ибо тело по своей природе неизбежно стремится к нему, а не от него. Чем сильнее природное влечение, тем труднее телу воспринять принудительное влечение. Движение по принудительному влечению слабее и медленнее движения по естественному влечению»⁴³.

⁴³ *Ибн Сина*. Трактат о любви. С. 305.

Иначе говоря, природа, любовь и движение суть все то, что определяет благостный и любовный универсум, в котором всякое сущее способно находить в собственном осуществлении своей природы необходимое и соответствующее ему место. Таков в целом магический мир Ибн Сины, лежащий в основе его науки исцеления, т.е. «Канона врачебной науки».

К. В. БАНДУРОВСКИЙ

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ ДУШИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ РЕЦЕПЦИЯ ФОМОЙ АКВИНСКИМ

Прежде всего выделим две концепции души, обозначив их условно «платоновской» и «аристотелевской». Эти две концепции были наиболее «актуализированными» в то время, когда Фома Аквинский создавал свое учение. Во многом они были или мыслились как противоположные по главным пунктам:

1) для платонизма характерно ощущение противоестественности соединения души с человеческим телом («душа есть гробница тела»), достигающее апогея у Плотина, для аристотелеизма — восприятие души как естественной формы тела (соответственно восприятие человека как некоторого «чудовища» вроде химеры, состоящего из чуждых друг другу частей, и утверждение психофизического единства человека);

2) платоническая концепция души зачастую связывалась с учением о бессмертии души, аристотелевская — с отрицанием бессмертия души (при допущении неразрушимости некоторой внеличностной части);

3) в платонической концепции душа понималась как состоящая из отдельных частей, в аристотелевской — как единая субстанция, в которой можно условно выделить некоторые способности на том или ином основании (в различных местах Аристотель выделяет различное количество способностей — 5 и 3);