



ИБН СІНА Абу Али аль-Хусейн [араб. *أبو علي الحسين ابن عبد الله ابن سينا*; латиниз. Avicenna, Авиценна] (980, Афшана, близ Бухары – 1037, Хамадан), выдающийся исламский ученый-энциклопедист, философ, богослов, медик.





Ибн Сина.
Гравюра из кн. «*Canon*».
Pavia, 1510 (РГБ)

Жизнь. Основным источником сведений о жизни И. С. является его биография, начатая им самим и завершенная его учеником Абу Убайдом Джузджани, к-рая сохранилась до наст. времени в составе более поздних сочинений араб. авторов в неск. мало различающихся редакциях (анализ источников см.: *The Life of Ibn Sina*. 1974. P. 1–11). Разрозненные сообщения о фактах из жизни И. С., которые встречаются в трудах др. араб. писателей, являются нек-рым уточнением данных этой биографии — в целом она большинством исследователей признается достоверной.

И. С. происходил из семьи уроженца г. Балх, обосновавшегося в небольшом селении близ Бухары; его родным языком был персидский. Ок. 986 г. семья И. С. переселилась в Бухару, и вскоре И. С. начал обучаться различным наукам, в которых сразу же достиг удивительных успехов: к 10 годам он знал наизусть *Коран*, превосходно освоил т. н. словесные дисциплины: грамматику родного и араб. языков, риторику, поэтику. Отец и младший брат И. С. были последователями религиозного направления *исмаилитов*. Весьма вероятно, что рационалистические и мистические тенденции, свойственные этой школе исламской мысли, оказали значительное влияние на первоначальное формирование философских и богословских идей И. С., однако формально И. С. на протяжении всей жизни оставался приверженцем ортодоксального *шиизма*. К 15–16 годам И. С. выучил все, что могли предложить ему учителя, — математику, логику, геометрию и пр. науки — и с этого возраста начал самостоятельно обучаться по книгам. В биографии И. С. свидетельствовал, что ему с трудом давалось чтение «*Метафизики*» *Аристотеля*, которую он понял лишь после знакомства с трактатами и комментариями аль-*Фараби* (870–950). Изучив теоретические науки, И. С. занялся медициной и вскоре достиг в ней большого успеха, так что многие более опытные врачеватели приходили к нему учиться.

Вскоре И. С. представился случай применить медицинские познания на практике: он вылечил правителя Бухары Нуха ибн Мансура, в благодарность за что тот дал ему право доступа в собственную библиотеку.

Пользуясь найденными там книгами, И. С. углубил свои познания в различных науках. Примерно в то же время он начал создавать собственные сочинения, однако большинство работ И. С. этого периода до наст. времени не сохранилось. Когда И. С. было чуть больше 20 лет, умер его отец и И. С. пришлось поступить на гос. службу в администрацию Бухары. Предположительно ок. 1002 г., когда в результате междоусобных войн власть в Бухаре сменилась, И. С. был вынужден переехать в столицу гос-ва Хорезм г. Гургандж (ныне г. Кёнеургенч (Куля-Ургенч), Туркмения), являвшийся в то время крупным интеллектуальным центром арабского мира. Однако и этот город ему пришлось покинуть — ок. 1013 г. И. С. направился в Грган. Сообразуясь с беспокойной политической обстановкой, И. С. нередко менял города пребывания. Он жил в Рее, Хамадане, Исфахане; занимал придворные должности у различных правителей мелких арабских государств того времени. Жизнь И. С. была полна опасностей: он нередко оказывался замешан в дворцовых интригах, подвергался преследованиям, был заключен в тюрьму, его книги и имущество гибли при разрушении городов в междоусобных войнах. Исповедуя ислам, И. С. вместе с тем вел достаточно свободный образ

жизни, не был приверженцем аскетических идеалов и не находил ничего зазорного в земных удовольствиях. При этом, по свидетельству Джузджани, посвящая дневные часы преимущественно общественным, политическим и врачебным обязанностям, в ночное время И. С. диктовал свои сочинения.

Арабские авторы биографий И. С. приводят различные сведения об обстоятельствах и времени его кончины. Большинство совр. исследователей согласны в том, что он умер либо на пути в Хамадан, либо в этом городе, где и был похоронен. Наиболее вероятная дата смерти И. С. — 1-я пятница месяца рамазан 428 г. хиджры.

Наследие И. С. стало предметом острой полемики, прямо или косвенно повлияв на всех последующих араб. философов. Странники мистико-аскетического направления ислама — *суфизма* критиковали И. С. за излишний рационализм, однако принимали нек-рые его мистические и теологические идеи. Последовательную и жесткую критику мн. философских и богословских положений И. С. проводили *мутакаллимы*, представители *калама*. Наиболее известный автор этого направления аль-*Газали* написал специальное соч. «*Tahāfut al-falāsifa*» (Опровержение философов), посвященное последовательному опровержению тех идей И. С., к-рые, по мнению Газали, вступали в противоречие с верованием ислама. В защиту философии И. С. выступил в соч. «*Tahāfut al-tahāfut*» (Опровержение опровержения) *Ибн Рушд*. В последующей исламской мысли с различных позиций наследие И. С. рассматривали аш-*Шахрастанани*, ар-*Рази*, ат-*Туси*, *Сухраварди*, *Ибн Туфайль*, аш-*Ширази* (*Мулла Садра*) и др.

Сочинения. Яркая жизнь И. С., наполненная многочисленными переездами между разными городами, во многом обусловила характерные особенности его сочинений: они создавались чрезвычайно быстро, по сути являясь письменной фиксацией устных рассуждений мыслителя. При этом И. С. не всегда мог найти те книги др. авторов, к-рые были ему нужны в работе, поэтому многое ему приходилось цитировать по памяти и просто пересказывать.

В работах араб. авторов сохранилось значительное число перечней сочинений И. С., в которых их об-

щее число варьируется от 40 до 400 с лишним (The Life of Ibn Sina. 1974. P. 13; *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. 1980. С. 527). В совр. библиографии, составленной Ж. Анавати (*Anawati*. 1950), приводится 276 заглавий сочинений И. С., однако мн. из работ едва ли были написаны И. С., мн. сохранились лишь в виде небольших фрагментов или просто упоминаются кем-то из древних авторов. В библиографии др. совр. ученого, Я. Мадави (*Mahdavi*. 1954), насчитывается 132 заглавия подлинных сочинений И. С., еще 110 сочинений либо приписываются ему, либо являются позднейшими переработками (сокращениями и компиляциями) его основных трудов. Хотя нек-рыми исследователями предпринимались попытки реконструировать хронологическую последовательность сочинений И. С., большинство датировок имеет приблизительный и гипотетический характер.

Главным сочинением И. С., над к-рым он работал начиная с юных лет и заканчивал временем пребывания в Исфахане (1023–1037), является «Kitāb al-Qānūn fī 'l-tibb» (Канон врачебной науки), ставший на века главной медицинской книгой для араб. и европ. ученых. Среди философских трактатов И. С. центральное место занимает «Kitāb al-Šifā'» (Книга исцеления) — обширное сочинение, разделенное на 4 смысловые части: логика (al-manṭiq), физика (aṭ-ṭabī'iyyāt), математика (al-riyādiyyāt), метафизика (al-ilāhiyyāt), к-рые в свою очередь делятся на книги и трактаты, посвященные исследованию более узких проблемных областей. «Канон» и «Книга исцеления» были единственными произведениями И. С., известными лат. средневеков. авторам, и именно их содержание обусловило восприятие учения И. С. в европ. философии. Основное содержание «Книги исцеления» в значительно сокращенном виде было представлено И. С. в соч. «Kitāb al-Nağāt» (Книга спасения). Др. важными источниками для реконструкции философских взглядов И. С. являются «Kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt» (Указания и наставления) — наиболее зрелое философское сочинение И. С., в к-ром он среди прочего развивал ряд оригинальных логических идей и предлагал философский анализ мистицизма, — а также написанное

на персид. языке соч. «Dāniš-nāma-i 'Alā'i» (Книга знания).

Среди утраченных философских сочинений И. С. наиболее значительным являлся трактат «Kitāb al-Inṣāf» (Книга справедливости), пропавший еще при жизни И. С., в к-ром он сопоставлял «западные» (т. е. греческие) и «восточные» (по предположению большинства исследователей, связанные с идеями багдадской школы) подходы к интерпретации наследия Аристотеля. Всего, по словам И. С., в этой книге рассматривалось 28 тыс. различных проблем (подробнее см.: *Nasr*. 2001). «Восточной мудрости» был посвящен и еще один утраченный трактат И. С. — «Kitāb al-Ḥikma al-mašriqiyya» (Книга восточной философии), из которого сохранилась лишь часть, посвященная рассмотрению отдельных вопросов логики, — «Manṭiq al-mašriqiyyūn» (Логика восточных).

Хотя наибольшую известность приобрели философские и медицинские сочинения И. С., среди его сочинений присутствуют работы, внесшие весомый вклад в развитие мн. др. наук: физики, химии, астрономии, математики, музыки. Его перу принадлежат сочинения о политике и этике, а также религ. и богословские сочинения, в т. ч. посвященные толкованию Корана и различным вопросам исламской мистики. Для понимания богословских взглядов И. С. большое значение имеют сохранившиеся мистические трактаты и отрывки из них (см.: *Traité des mystiques d'Avicenne* / Ed. A. F. Mehren. Leyde, 1889–1899). Известны поэтические произведения И. С. на родном персид. и араб. языках; значительный интерес представляет написанная в художественной форме мистико-философская аллегорическая повесть «Ḥayū Ibn Yağzān» (Хайй, сын Ягзана; др. вариант перевода — Живой, сын Бодрствующего).

Учение. Несмотря на достаточно оригинальный характер философии И. С., во многих ее частях наблюдается очевидное влияние греч. философской традиции: *Платона*, Аристотеля и неоплатоников (*Gardet*. 1951. P. 23). Со взглядами последних он, по-видимому, познакомился благодаря известному в арабском мире компилятивному сочинению «Kitāb uṭṭuluḡiyā Aristāṭālīs» (Теология Аристотеля), к-рое в действительности содержало выборочный комменти-

рованный араб. перевод текстов 4, 5 и 6-й «Эннеад» *Платона*. Серьезное влияние на восприятие И. С. идей греч. философов оказала предшествующая араб. философская традиция (фальсафа), представленная аль-Кинди, аль-Фараби и др. мыслителями.

Согласно И. С., задача философии (или мудрости, ḥikma), рассматриваемой как совершенствование разумной души, — исследование и познание всего многообразия вещей. Это исследование осуществляется в границах человеческих способностей, и в результате его формируются комплексы истинных суждений, на основании к-рых строятся положительные науки. Философия подразделяется на теоретическую и практическую, причем первая нацелена на познание истины (ḥaqq) как таковой, вторая постигает истину в аспекте блага (ḥayū). Если теоретическая философия доставляет совершенство душе лишь путем чистого познания, то в практической философии к этому добавляется совершенствование путем осуществления определенных действий, проистекающих из познания должного. При этом теоретическая философия является познанием вещей, к-рые существуют независимо от человеческого выбора и действий, тогда как практическая философия направлена на вещи, формирующиеся на основе свободного выбора и поступков человека.

Одним из способов подразделения наук у И. С. является отношение их объектов к движению. И. С. выделял 3 основные науки внутри теоретической философии: занимающаяся вещами, к-рые обладают движением как в реальности, так и в мышлении (физика); занимающаяся вещами, к-рые абстрагируются мышлением от движущегося в реальности и потому имеют смешанный характер (математика); занимающаяся вещами, к-рые не обладают движением ни в мышлении, ни в реальности (метафизика, или «первая философия»).

Практическая философия подразделяется И. С. на политику, экономику и этику. При этом в теоретической философии истины, согласующиеся с божественным законом (ṣarī'a ilāhiyya), должны быть найдены на пути интеллектуального исследования мира, тогда как в практической философии эти истины



Ибн Сина.

Гравюра из кн. «Liber canonis medicinae». Venetiis, 1544 (РГБ)

заранее даны как содержание религ. откровения, и от человека требуется научиться надлежащим образом применять их на практике (см.: Gardet. 1951. P. 29–32; Inati. 2001. P. 233–234).

Логика и теория познания. По утверждению И. С., логика является необходимым инструментом (ālā) философии, поскольку логика помогает переходить от известных суждений и понятий к новым и неизвестным, увеличивая тем самым область познанного. Основными объектами логики как науки являются понятия и суждения: первые суть объекты разума, к к-рым неприменимо утверждение или отрицание, вторые имеют утвердительный или отрицательный характер. Логика для И. С. есть прежде всего наука о методах, при помощи к-рых человек может достичь правильного определения к.-л. вещи, а также избежать заблуждений и ошибок при построении сложных рассуждений в силлогистической и иных формах (Avicenna. 1989. P. 71). По мысли И. С., к формированию правильного понятия (taṣawwuf mustaḥṣal) о вещи приводит т. н. объясняющее положение (qawl šarīḥ), которое может иметь вид сущностного определения (ḥadd) либо описательного определения (tasm) (ср. сходное учение в «Введении к «Категориям» Аристотеля» неоплатоника Порфирия и комментарии к этому сочинению Боэция). В свою очередь, к правильному суждению (taṣdiq yustaḥṣal)

приводит надлежащий процесс аргументации (ḥiḡḡa), который может иметь форму силлогизма (qiyās), индуктивного рассуждения (istiqrā') и рассуждения по аналогии (tamṭil). Правильные методы рассуждения, согласно И. С., не только необходимы для построения точных наук, но в конечном счете служат спасению души человека, к-рая с их помощью преодолевает заблуждения и ошибки. По словам И. С., «спасение людей происходит путем очищения души, а очищение души происходит путем постижения ее чистой формы и предохранения ее от осквернения природы. Путь же к этим двум вещам — наука, а всякая наука, которая не взвешена на весах логики, не является достоверной и точной» (Ибн Сина. Книга знания. С. 62).

Важной частью логики И. С. является разрабатывавшаяся им теория соотношения внешних вещей, мыслительных понятий, языковых выражений и письменных знаков. Хотя подлинным предметом логики являются лишь сами по себе мыслительные понятия, «вторичные интенции» (al-ma'āni al-ma'qūla al-ṭāniya), в ее задачу входит также установление связи между понятиями и языком, на к-ром они выражаются. Однако, согласно И. С., логика должна быть нацелена не на конкретный язык с его особенностями, а на универсальные, метаязыковые структуры, размечающие язык (Avicenna. 1989. P. 72). Рассматривая связь языковых выражений с понятиями разума, И. С. в согласии с аристотелевской традицией отмечал, что выражения могут обозначать как объекты (напр., человек), так и единичные (напр., Саид, т. е. конкретное лицо) понятия. При этом связь слова и понятия может быть различной: корреспондентной, инклюзивной, импlicative (или ассоциативной) (см.: Асимов, Диноршоев. 1980. С. 34; ср.: Avicenna. 1989. P. 72). И. С. различал предикативные (ḥamlīya, строящиеся по форме «S есть P») и условные (šarṭīyya) суждения, считая последние комбинацией 2 (или больше) предикативных суждений и рассматривая как их конъюнктивную («если... то»), так и дизъюнктивную («либо... либо») формы. И. С. также исследовал различные аспекты теории модальных суждений, развил аристотелевскую теорию силлогизма, указав на ряд сложностей и противоречий в ее интерпретации

у предшествовавших араб. логиков (подробнее см.: Shehaby N. The Propositional Logic of Avicenna: A Transl. from al-Shifā': al-Qiyās, with Introd., Comment. and Glossary. Boston, 1973; Sabra A. I. Avicenna on the Subject Matter of Logic // J. of Philosophy. 1980. Vol. 77. N 11. P. 746–764; Gyekye K. The Terms «Prima Intentio» and «Secunda Intentio» in Arabic Logic // Speculum. 1971. Vol. 46. N 1. P. 32–38).

Логика у И. С. тесно связана с основоположениями его теории познания, в частности с разрабатывавшейся им концепцией абстрагирования. Вторичные общие понятия (или вторичные интенции), являющиеся собственным объектом логики, образуются путем абстрагирования (taḡrid) от первичных частных понятий, которые в свою очередь суть абстракции чувственных форм, образующихся в уме при его соприкосновении с конкретными объектами материального мира (Avicenna. 1989. P. 71). Всего у И. С. выделяется 4 ступени абстрагирования: 1) непосредственное ощущение материальных вещей со всеми их качествами, свойствами и акциденциями, в результате к-рого в чувствах (или в душе (nafs) как источнике чувств) возникает образ воспринимаемой вещи; 2) образ предмета, сохраняющийся в душе после исчезновения объекта восприятия; 3) формирование способностью воображения идеи и понятия вещи на основе запечатленного в разуме образа; 4) формирование на основе отдельных идей универсальных, всеобщих понятий и категорий, полностью абстрагированных от материи (Асимов, Диноршоев. 1980. С. 31–32). И. С. также разрабатывал оригинальную теорию интуиции, определяя последнюю как способность быстро находить средний член силлогизма, минуя всякое обучение и исследование. Согласно И. С., именно благодаря интуиции возникает новое знание, к-рое затем уточняется и углубляется по логическому пути.

Метафизика. По утверждению И. С., метафизика исследует сущее как таковое в аспекте его существования. Существование, являющееся субъектом метафизики, рассматривается в ней, в отличие от физики и математики, не в частном, а в наиболее общем аспекте, категориально, как «абсолютное существование» (al-woḡūd al-muṭlaq). В этом смысле в предмет метафизики входят такие



категории, как единство и множество, потенциальность и актуальность, вечность и становление, причина и результат и т. п. Метафизика изучает также связь существования с 10 категориями Аристотеля (субстанцией и 9 акциденциями).

Согласно И. С., важнейшим метафизическим понятием является «существование». Это понятие интуитивно доступно каждому, и его невозможно подвергнуть сомнению, поскольку оно обладает внутренней самоочевидностью. О чем бы ни вел речь человек, он всегда говорит об этом как о существующем — либо в реальности, либо в разуме. Существованию И. С. противопоставлял сущность, т. е. понятие, отвечающее на вопрос: «Что есть вещь?». Сущность как чистое понятие не предполагает существования, она есть лишь возможность существования, и чтобы объяснить ее реальное эмпирическое существование в конкретных вещах, необходимо принять представление о Боге как силе, делающей возможное существование необходимым сущим.

Ввиду этого центральное место в метафизике И. С. занимает теория эманации (faḍl), обуславливаемая его представлением о Боге (первом сущем) как о едином и необходимом сущем (al-wāḥid). Согласно И. С., от одного может происходить только одно, поэтому Бог не может сотворить непосредственно многое сущее. Вместе с тем, Бог есть необходимое сущее (wājib al-wujūd), сущность которого совпадает с его существованием. Все прочее сущее обладает необходимой сущностью и возможным существованием, поскольку его существование обуславливается творческим актом Бога.

Сам процесс эманации творения из Бога у И. С. представлен как иерархическое нисхождение. От познающего Самого Себя единого Бога происходит одно сущее — первая интеллигенция (или первый разум, 'aql), к-рая познает как свое собственное существование, так и существование первого сущего (Бога). Поскольку она имеет двойное существование (т. е. одновременно возможное и необходимое: возможное, поскольку она имеет первое сущее причиной; необходимое, поскольку она есть необходимый элемент эманации первого сущего) и познает две сущности (собственную и первого сущего), она является источником

множественности. Поэтому от нее происходят 3 следующих сущих: вторая интеллигенция, первая душа и первая сфера звезд (т. е. первое тело). Дальнейшее представление процесса эманации у И. С. связано с астрономической системой *Птолемея*. Согласно последнему, помимо сферы звезд существует 8 планетарных сфер, к-рые заключают в себе одна другую и в центре к-рых находится Земля. Поэтому начиная с первого сущего (Бога) процесс эманации идет вплоть до 10-й интеллигенции, вместе с которой появляется последняя, 9-я сфера луны и ее душа. Именно эта 10-я интеллигенция, также называемая активным разумом ('aql al-fa''āl), воздействует на земной мир. Она производит первую материю (ḥayūlā), к-рая представляет собой чистую возможность и лишена всякой формы. Из этой материи возникают 4 элемента, соединение и разъединение к-рых является основанием всякого порождения и разрушения тел материального мира. 10-я интеллигенция, производящая материю, есть вместе с тем «распределитель форм», т. е. именно она предоставляет всякой материи форму, в т. ч. телу — душу. Память души о своем происхождении является основой мистической философии И. С. — душа в своем восхождении к единому должна проделать путь, обратный творческой эманации (подробнее о мистике И. С. см.: *Gardet*. 1951. P. 143–194).

В связи с вопросом о творении мира И. С. также затрагивал проблему его вечности. Согласно И. С., эманация не является волевым и спонтанным процессом, она есть необходимое проявление вонне сущности Бога, поэтому мир творится всегда. Во временном смысле мир совечен Богу, однако Бог имеет логический и причинный приоритет над миром как порождающий его источник (см.: *Avicenna*. 1989. P. 73–79; *Inati*. 2001. P. 239–242).

Физика и психология. По мнению И. С., физика, или философия природы, занята теми вещами, к-рые подвержены материальному движению и изменению. В основании физики полагаются нек-рые общие принципы и понятия (материя, форма, движение, пространство и время и т. п.), на основании к-рых дается причинное (в рамках аристотелевского учения о причинности) объяснение явлений материального мира

(подробнее о физических представлениях И. С. см.: *Nasr*. 1993. P. 177–274).

В учении о человеческой душе, которое И. С. развивал в физическом разделе своих сочинений, взгляды философа во многом совпадали с идеями Аристотеля. Он считал душу самостоятельной сущностью



Памятник Ибн Сине, Душанбе.
1984 г. Архитекторы Р. Каримов,
А. Агааронов. Скульптор Г. Эльдаров

(субстанцией) и приводил в качестве доказательства этого факт самосознания. Он соглашался с аристотелевским учением о 3 видах души: разумной, растительной и животной, каждая из к-рых обладает присущими ей силами, или способностями, обеспечивающими выполнение ее функций. Так, способности растительной души — это питание, рост и размножение; животная душа обладает 2 родами способностей: способностью движения и когнитивными способностями, или способностями восприятия. Последние подразделяются на внешние (5 физических чувств) и внутренние (их также 5), в число к-рых входят общее чувство (обобщающее данные 5 внешних чувств), воображение (ḥayāl), способность соединять и сопоставлять образы (taḥayyul), способность постигать смысл воспринятых чувствами образов (wahm), способность сохранять образы и их смыслы.

Разумная душа присуща только человеку; ее способностями являются активный и пассивный разум. Первоначально человек обладает лишь пассивным разумом, способным воспринимать единичные вещи, однако в результате оформляющего воздействия на него активного



разума (10-й интеллигенции) он приобретает силу сравнивать образы и формировать благодаря этому универсальные понятия. Поскольку универсальные (общие) понятия формируются не самим человеческим разумом, а воздействующим на него активным разумом, И. С. считал, что в человеческой памяти не могут храниться универсальные и абстрактные идеи — там хранятся лишь сингулярные образы, для обработки которых человеческий разум вынужден вновь и вновь обращаться к активному разуму. С действием активного разума И. С. связывал и интуитивное познание, называемое им также «простым познанием», — быстрое концептуальное схватывание человеком прежде неизвестной ему информации (подробный исторический и сравнительный анализ учения И. С. об активном разуме см.: Davidson H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxf., 1992. P. 74–126).

И. С. отвергал доктрину переселения душ, поскольку после соединения с телом душа становится навсегда индивидуализированной. Согласно И. С., каждая конкретная душа начинает свое существование в тот момент, когда появляется тело, готовое ее принять. И. С. рассматривал смерть как отделение души от тела и полагал, что лучшие души, развившие свою разумную часть, больше не будут нуждаться в телах и будут вечно наслаждаться отделенным существованием. Что касается большинства душ, то, по-видимому, для них понадобится физическая субстанция и их жизнь после всеобщего воскресения по-прежнему будет иметь материальный характер, — здесь И. С. склонен был следовать учению Корана о материальном аде и рае (детальное изложение взглядов И. С. на посмертную участь человека см.: Gardet. 1951. P. 88–105).

И. С. в латинской схоластике. Переводы сочинений И. С. начали появляться на лат. Западе в сер. XII в.; к кон. XIII в. был переведен значительный объем текстов из его главного соч. *al-Šifā'*: почти все физические и метафизические части, небольшие фрагменты из логических частей. Основным центром переводческой работы была Италия, известны имена наиболее важных перевод-

чиков: Ибн Дауд (Авендаут), Доминик Гундисальви, Михаил Скот и др. Выполненные позднее переводы фрагментов др. сочинений И. С. широкого распространения не получили.

История первоначальной рецепции в лат. схоластической среде сочинений И. С. вплоть до наст. времени остается сравнительно мало изученной. Предполагается, что первыми интерес к его идеям проявили мыслители, близкие к платонической традиции, прежде всего — августинианцы. В сочинениях последних (напр., у Гундисальви, Роджера Марстона и др.) активный разум И. С. нередко отождествлялся с Богом как источником света, в котором познаются все вещи; концепции И. С. также часто интерпретировались христ. авторами в духе иерархической философии «*Ареопагитик*».

Первые признаки систематического обращения к соч. И. С. обнаруживаются у Вильгельма Овернского († 1249), в трактатах которого присутствуют 40 ссылок на различные места сочинений И. С. Вильгельм, в частности, упоминал учение И. С. о вечности мира, о небе как одушевленной субстанции, о посмертной участи человека. Концепции И. С. часто получали у него причудливую интерпретацию, весьма далекую от оригинала, что не позволяет говорить здесь о действительной рецепции идей И. С. Вместе с тем у Вильгельма встречается прямое осуждение ряда неверных с т. зр. христ. богословия положений И. С., особенно относящихся к учению о мировом и человеческом разуме. Мн. исследователи считают, что выпущенные в 1210 и 1215 гг. в Париже запреты изучать «*Метафизику*» и «*Физику*» Аристотеля, а также комментарии к ним, связаны с распространением интерпретаций Аристотеля в духе учения И. С. Однако предположения нек-рых ученых (см., напр.: Gilson. 1929) о существовании в этот период «авиценнизма» как особой школы схоластической мысли остаются гипотетическими и не получают достаточного исторического подтверждения.

Широко пользовался сочинениями И. С. Альберт Великий († 1280) при составлении комментариев к сочинениям Аристотеля. В работах его ученика, Фомы Аквинского († 1274), содержится более 400 прямых цитат из физических и метафизических

сочинений И. С. В частности, Фома использовал разработанное И. С. различение сущности (*essentia*) и существования (*existentia*), однако отказывался вслед за И. С. признавать существование акциденцией, находя более верным понимание сущности как аристотелевской потенции, а существования — как акта и тем самым соединяя позиции И. С. и Ибн Рушда (см.: Wippel J. F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* II. N. Y., 2007. P. 31–64). Мн. идеи И. С. творчески развивались августинианским мыслителем Генрихом Гентским († 1293); так, он пользовался учением И. С. о необходимом и возможном сущем при построении собственного *докзательства бытия Божия*; в духе системы И. С. рассматривал понятие «вещь» (*res*) в ее связи с *трансценденталиями*; принимал нек-рые психологические концепции И. С. (подробнее см.: Janssens J. *Some Elements of Avicennian Influence on Henry of Ghent's Psychology* // *Idem*. 2006. [N] XVI. P. 155–169; *Idem*. *Elements of Avicennian Metaphysics in the «Summa»* // *Ibid*. [N] XVII. P. 41–59; *Decourte J.* *Avicenna's Ontology of Relation: A Source of Inspiration to Henry of Ghent* // *Avicenna and His Heritage*. 2002. P. 197–224)

Значительное влияние взгляды И. С. оказали на формирование нек-рых важных философских концепций Иоанна Дунса Скота († 1308): учения о бытии и его унивокальной предикации, учения о причинности, представления о Боге как необходимом сущем, учения о познании, в т. ч. об интуитивном познании и самопознании (см.: Gilson. 1926; *Idem*. 1927; Sontag. 2006; подробный анализ различных позиций в вопросе о влиянии И. С. на Дунса Скота см.: Counet J.-M. *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot* // *Before and after Avicenna*. 2003. P. 225–252; см. также: Druart T.-A. *Avicenna's Influence on Duns Scotus's Proof for the Existence of God in the «Lectura»* // *Ibid*. P. 253–266). Вместе с тем Дунс Скот отвергал ряд идей И. С., казавшихся ему ошибочными: учение о вечности интеллигенций (отождествляемых И. С. с ангелами), об их необходимом происхождении от первого сущего (Бога), тезис о том, что из одного происходит лишь одно (Sontag. 2006. P. 593).

В целом, несмотря на то что отдельные идеи И. С. получили в лат. схоластике широкое распростране-



ние, выраженная и организованная школа его последователей не сформировалась; мн. авторы, пользовавшиеся сочинениями И. С., переосмыслили его концепции в терминах собственной философии и тем самым в значительной мере лишили их первоначального смысла.

Соч.: **На араб. яз.:** Mantiq al-maṣriḳiyyūn wa-l-qaṣida al-muzdaviḡa fi l-mantiq. Cairo, 1910; Kitāb al-Ṣifa' / Ed. S. Zayed et al. Cairo, 1952–1980. 18 vol.; Tehran, 1983; Beirut 1992* (рус. пер. 6-й части раздела «Физика»: Книга о душе // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 383–521); Ḥayy Ibn Yaqzān // Ḥayy Ibn Yaqzān li-Ibn Sīnā wa-Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī. Cairo, 1966. P. 40–49 (рус. пер.: Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 220–230); Kitāb al-Isārāt wa-l-tanbīhāt. Cairo, 1971² (рус. пер.: Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 229–382); Kitāb al-Naḡāt. Beirut, 1992; Kitāb al-Qānūn fi 'l-ṭibb / Publ. with Comment. and Index by I. Al-Quashsh. Beirut, 1987. 4 vol. (рус. пер.: Канон врачебной науки: В 5 т. Ташкент, 1954–1960). **На персид. яз.:** Dāniš-nāma-i 'Alā'i. Tehran, 1952. 3 vol. (рус. пер.: Данишнамэ: В 2 т. Сталинабад, 1957; Математические главы книги знания (Донишнома). Душанбе, 1967; Книга знания [логика, метафизика, физика] // Избр. филос. соч. М., 1980. С. 63–228). **Лат. средневек. переводы:** Liber canonicus. Venetiis, 1507. Hildesheim, 1964; Opera. Venetiis, 1508. Fr./M., 1961¹; Avicenna Latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus: 2 vol. Louvain; Leiden, 1972, 1968; Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina: 3 vol. Louvain; Leiden, 1977, 1980, 1983; Avicenna Latinus: Liber tertius naturalium de generatione et corruptione. Louvain; Leiden, 1987; Avicenna Latinus: Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum. Louvain; Leiden, 1989; Avicenna Latinus: Liber primus naturalium: Tractatus primus de causa et principiis naturalium. Louvain; Leiden, 1992; Avicenna Latinus: Liber primus naturalium: Tractatus secundus de motu et de consimilibus. Louvain; Leiden, 2006. Ист.: The Life of Ibn Sina: A Crit. Ed. and Annot. Transl. / Ed. W. E. Gohlman. N. Y., 1974 [изд. и англ. пер. автобиографии Ибн Сины, законченной его учеником Джузджани; рус. пер.: Жизнеописание // Ибн Сина. Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 45–58].

Лит.: *Goichon A. M.* La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. P., 1944; *eadem.* Ibn Sina // EI. 1980. Vol. 3. P. 941–947; *Anawati G. C.* Mu'allaf Ibn Sīnā: Essai de bibliographie avicennienne. Le Caire, 1950; *Gardet L.* La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). P., 1951; *Mahdavi Y.* Bibliographie d'Ibn Sina. Téhéran, 1954; *Chanine O. E.* Ontologie et théologie chez Avicenne. P., 1962; *Rahman F.* Ibn Sina // A History of Muslim Philosophy / Ed. M. M. Sharif. Wiesbaden, 1963. Vol. 1. P. 480–506; *Асимов М., Диноршоев М.* Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // *Ибн Сина.* Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 7–44; *Шидфар Б. Я.* Ибн Сина. М., 1981; *Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985; *Сагадеев А. В.* Ибн Сина (Авиценна). М., 1985²; *Gutas D.* Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden, 1988; Avicenna // EIIran. 1989. Vol. 3. P. 66–110; *Janssens J.* An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970–1989). Leuven, 1991; *idem.* An Annotated Bib-

liography on Ibn Sina: First Suppl. (1990–1994). Leuven, 1999; *idem.* Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World. Aldershot, 2006; *Goodman L. E.* Avicenna. L.; N. Y., 1992; *Nasr S. H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. N. Y., 1993²; *idem.* Ibn Sina's «Oriental Philosophy» // History of Islamic Philosophy / Ed. O. Leaman, S. H. Nasr. L.; N. Y. 2001. P. 247–251; *Inati Sh.* Ibn Sina // Ibid. P. 231–246; Avicenna and His Heritage: Acts of the Intern. Colloquium Leuven-Louvain-La-Neuve, Sept. 8–11, 1999 / Ed. J. L. Janssens et al. Leuven, 2002; Before and after Avicenna: Proc. of the First Conference of the Avicenna Study Group / Ed. D. C. Reisman. Leiden; Boston, 2003; *Wisnovsky R.* Avicenna's Metaphysics in Context. Ithaca (N. Y.), 2003. **И. С. в лат. схоластике:** *Gilson E.* Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin // AHDLMA. 1926. T. 1. P. 5–127; *idem.* Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Ibid. 1927. T. 2. P. 89–149; *idem.* Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Ibid. 1929. T. 4. P. 5–149; *idem.* Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant // Ibid. 1933. T. 8. P. 37–42; *Vaux R., de.* Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e–XIII^e siècles. P., 1934; Avicenna Latinus: Codices. Louvain; Leiden, 1994; *Hasse D. N.* Avicenna's «De anima» in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300. L.; Turin, 2000; *Sontag G.* La réception de la «Métaphysique» d'Avicenne par Duns Scot // Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter / Hrsg. A. Speer. B., 2006. P. 591–611.

Д. В. Смирнов

