

**М.В. Шпаковский**

(кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН;  
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;  
e-mail: ea-shpakomih@mail.ru)

## **АВИЦЕННИЗМ ОБЫКНОВЕННЫЙ**

Рецензия на: *Zarepour M.S. Necessary Existence and Monotheism.*  
An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity.  
Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 70 p.

**Аннотация.** Рецензия подробно обзревает книгу Мохаммеда Салеха Зарепура «Необходимое Сущее и монотеизм. Авиценновский подход к исламской концепции единства Божества». Автор обобщенно называет своей проект «аналитическим авиценнизмом». В книге рассматривается метафизика Ибн Сйны: в частности, учение о Необходимом Сущем и тождестве его существования и сущности; тезис об априорности существования; авиценновские эссенциализм (дистинкция сущности и существования) и каузальная теория. Подробно разбирается модальная теория Ибн Сйны, подразделяющая вещи на сущее, необходимое само по себе, сущее, возможное само по себе, и сущее, невозможное само по себе; на ее основе мыслителем выводятся несессетизм и модальная дистинкция между необходимо-сущим-благодаря-себе и необходимо-сущим-благодаря-другому. На основании этой метафизики в книге предпринимается попытка реконструировать методами аналитической философии т.н. доказательство праведных и предваряющие его аргументы. Трактат Зарепура содержит два доказательства, выдержанных в плантингианском стиле, аргумент от необходимой детерминации, аргумент от Необходимого Сущего, аргумент от невозможности бесконечных каузальных цепей и итоговое «доказательство праведных». Все эти аргументы ведут к признанию единственности Бога. Я полагаю, что изложенная в книге модель авиценнизма страдает от серьезной неполноты: так, в ней упущена оригинальная неоплатоническая и космологическая составляющая, упрощенно и без пояснений излагается сложная и многоаспектная каузальная теория Ибн Сйны (включающая, помимо аристотелевских четырех причин, дистинкцию причин на основные и вспомогательные). Наряду с экскурсом в метафизику Авиценны я представляю читателю параллели с томизмом и его аналитической версией, а также уделяю значительное внимание критике двух базовых составляющих авиценнизма — априорности существования и каузации, основанной на принципе сосуществования причины и следствия и специфическом понимании действующих

причин. На мой взгляд, тезис об априорности существования (по крайней мере, в эпистемологическом контексте) сомнителен, а каузальная теория Авиценны, в сочетании с обычными темпоральными каузальными цепями, ведет к противоречию.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, аналитическая теология, монотеизм, эссенциализм, модальная метафизика, каузальность, доказательства бытия Бога, Авиценна, авиценнизм, исламская философия, «доказательство праведных».

### Mikhail V. Shpakovskiy

(*PhD in Philosophy, research fellow, Institute of Philosophy, RAS;  
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;  
e-mail: shpakomih@mail.ru*)

### A Common Avicennism

A Review of: Zarepour, M.S. *Necessary Existence and Monotheism.  
An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity.*  
Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 70 pp.

**Abstract.** The review considers in detail Mohammed Saleh Zarepour's book "Necessary Existence and Monotheism. An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity". The author characterizes his project as "analytical Avicennism". The book examines Ibn Sīnā's metaphysics: in particular, the doctrine of the necessary being and the identity of its existence and essence; the thesis of the a priori existence; Avicennian essentialism (his distinction between essence and existence) and Avicennian causal theory. Ibn Sīnā's modal theory, which subdivides things into being necessary through itself, being possible through itself and being impossible through itself is discussed in detail; on its basis the thinker derives necessity of the modal distinction between necessary-existent-through-itself and necessary-existent-through-other. Returning to this metaphysics, Zarepour's book attempts to reconstruct by the methods of analytic philosophy the so-called "proof of the righteous" and the arguments that precede it. Zarepour's treatise contains two arguments in Plantingian style (the argument from necessary determination, the argument from necessary being), the argument from the impossibility of infinite causal chains, and the final "proof of the righteous". All these arguments lead us to the recognition of God's oneness. I believe that the model of Avicennism presented in this book suffers from serious incompleteness: for example, it omits the original Neoplatonic and cosmological components and presents Ibn Sīnā's complicated and multidimensional causal theory (including, in addition to the Aristotelian four causes, the distinction of causes into primary and secondary ones) in a simplified and unexplained manner. Along with an excursion into Avicenna's metaphysics, I present parallels to Thomism and its analytic version, and devote considerable attention to a critique of the two basic components of Avicennism: the a priori existence and causation based on the principle of coexistence of cause and effect, in addition to a specific understanding

of acting causes. In my opinion, the a priori existence thesis (at least in its epistemological context) is questionable, and Avicenna's causal theory, combined with the usual temporal causal chains, leads to a contradiction.

**Keywords:** Analytic Philosophy, Analytic Theology, Monotheism, Essentialism, Modal Metaphysics, Causality, Proof of God's Existence, Avicenna, Avicennism, Islamic Philosophy, Burhān al-Ṣiddiqīn.

Современный читатель, интересующийся философией религии, должен быть хорошо наслышан о т.н. каламическом аргументе, получившем широкое распространение благодаря прославленным трудам 'Абӯ Хāмида ал-Ғазālī (ум. 505/1111) и уже в наше время справедливо ассоциируемом с именем Уильяма Лэйна Крейга (род. 1949) [Слепцова, 2024, 72–76; Дэвис, 2016, 207–213]. Но «каламический аргумент» — не единственное теистическое оружие, которое современный философ вправе вынуть из богато инкрустированных ножен исламской культуры. Словно в подтверждение этой мысли выходит в свет новая книга, принадлежащая перу Мохаммеда Салеха Зарепура [Zarepour, 2022] — уже признанного в сообществе аналитических философов профессионала — и презентующая старый-новый аргумент, разработанный Ибн Сйной, а именно — доказательство от Необходимо-Сущего.

Без преувеличений отмечу, что мы имеем дело с чуть ли не первой монографией, созданной в русле *аналитической исламской философии* (книги о которой можно пересчитать по пальцам одной руки)<sup>1</sup>. Ее содержание и цель конкретны и амбициозны: Зарепур намерен вдохнуть новую жизнь в модальную и эссенциалистскую метафизику Авиценны, обосновать с этих позиций исламский монотеизм и воплотить проект, как выражается сам автор, *исламского авиценнизма* [Ibid., 6]. Монография, отмеченная заголовком «Необходимое Сущее» (*Necessary existence*), издана в кэмбриджской серии «Elements in Religion and Monotheism», где публикуются скромные по объему труды по философии религии. Впрочем, оговорюсь, что ее следует считать скорее книжечкой, нежели привычным английским аналитическим «талмудом»; и хотя концепция Зарепура изложена в ней на каких-нибудь пятидесяти семи страницах, ее лаконичность нисколько не умаляет содержания, к которому я перехожу без лишних предисловий.

Изначальная цель книги — обосновать авиценновский, «исламский» монотеизм. Этой цели сразу же предпосылается идеологическая, если не апологетическая, рамка, — очевидно, необходимая для объяснения экспансии аналитического

---

<sup>1</sup> На русском языке некоторые сведения о ней и конкретных ее образцах можно получить из двух статей: моей [Шпаковский, 2023] и К.В. Карпова [Карпов, 2024]. За дополнительными подробностями отсылаю читателя к специализированному и весьма полезному сайту: <https://islamicanalytictheology.org/> (дата обращения: 21.07.2024).

авиценнизма в область современных христианских философии и теологии. Претензии к последним фундируются автором кораническими тафсирами — в частности, толкованиями на сорок восьмой аят четвертой суры<sup>2</sup>. Зарепур практически сразу же постулирует: убежденность личности в принципе *тавхид*'а, противоположности *ширк*'а, составляет нечто, в общем и существенном смысле превращающее человека в подлинно религиозную личность (*truly religious person*) [Zagerour, 2022, 1]. Отсюда Зарепур протягивает мостик к «общей вере» авраамических религий: ограничивая понятие *ислам* лишь мусульманской конфессией, мы неизбежно столкнемся с тем, что оно не охватывает всех подлинно религиозных людей — даже тех, что жили прежде проповеди Пророка и были наречены в Коране «мусульманами» (см., например, аят 3:17, повествующий об Аврааме). Поэтому Зарепур настаивает на более инклюзивистской интерпретации терминов «ислам» и «мусульманин»: он выделяет в убеждениях мусульманина именно монотеизм, учение о единстве Бога и Его свойствах, и требует, чтобы это учение совпадало с удовлетворяющим автора книги толкованием коранического текста. В итоге мы получаем некую формулу, позволяющую описать настоящего мусульманина-«экумениста»:

Мы можем заключить, основываясь на Коране, что истинная религия есть *ислам* в значении искреннего подчинения Богу, а подлинно религиозная личность будет *мусульманской* в том смысле, что он или она признают (*endorses*) единство Бога и искренне подчиняют себя Богу. Итак, быть *мусульманином* в собственном кораническом значении — еще не значит иметь однозначную связь (*simple connection*) с тем, чтобы быть носителем социокультурного обозначения «мусульманин» [Ibid., 2].

Поэтому мусульманин, не признающий ядра монотеистической доктрины и не исповедующий в Боге трех Его свойств (всеблагость, всемогущество, всезнание<sup>3</sup>), не может считаться мусульманином в том смысле, в каком об этом говорит Коран [Ibid.].

Не составляет труда увидеть, что этим «благородным» жестом Зарепур вполне сознательно хочет смягчить прозелитский образ ислама и его теологии, сделать последнюю более академически респектабельной. Однако этот ход излишен или, по крайней мере, сомнителен. Относительно сомнительности замечу, что

---

<sup>2</sup> «Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает. А кто придает Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех» (пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>3</sup> Мне не совсем понятно, как увязать все эти «классические» атрибуты Бога с положениями отдельных исторических доктрин, если один только атрибут всеблагости получает в мусульманской мысли диаметрально противоположные трактовки. Утверждение Зарепура совместимо разве что с фальсафой, от которой автор книги, как это станет ясно ниже, и отталкивается.

подобные рассуждения могут вызывать вопросы у мусульман иных направлений (и прежде всего у представителей большинства — суннитов). Самый, пожалуй, очевидный вопрос можно сформулировать сразу: достаточно ли такого «коранического», расплывчатого определения статуса мусульманина, чтобы считать его таковым? Пытливый же христианин не забудет уточнить: Коран действительно называет людей, живших до рождения Пророка, мусульманами, — но следует ли из этого, что и современные иудеи, и христиане тоже в каком-то смысле именуется мусульманами, а не «людьми Книги»? Мне представляется, первый вопрос заслуживает отрицательного ответа, тогда как на второй положительно ответит только сам Зарепур и современные исламские модернисты, о которых здесь упомянуто к месту: аргументация Зарекура в защиту представления о том, что значит быть мусульманином, как раз представляют один из видов исламского модернизма, о чем недвусмысленно свидетельствует ссылка на хорошо известную работу Шихаба Ахмеда «Что такое Ислам?»<sup>4</sup>. Что касается бессмысленности «прозелитического» хода Зарекура, то с ним дело обстоит еще проще: если автор хотел убедить западных философов в том, что Авиценна, иудейские и христианские монотеисты делят общее поле веры и единый дискурс, он проделал «сизифов труд», коль скоро авторитет Авиценны в западном мире бесспорен. Последнее обусловлено не только качеством трудов философа из Бухары, но и общим философским базисом двух авраамических традиций.

Впрочем, все, о чем речь шла до этого места, — лирика; теперь я перехожу к «плоти и крови» рецензируемой книги. Зарепур следующим образом очерчивает центральную ее проблему. Пускай Коран постулирует фундаментальность монотеизма в теологии; однако в исламской богословской традиции выяснение и доказывание единственности и существования Всевышнего полагаются в качестве двух ключевых целей, двух проблемных узлов. Более того, традиция не дает однозначного ответа на ключевой вопрос дискуссии, по-разному разрешаемый разными авторами, — вопрос о том, что есть Бог. Примерами этого несогласия у нашего автора служат мнения ал-Киндй (ум. 256/873) (Бог есть Истинно-Единый (*ал-вāхид ал-хаққ*)) и ал-Фārāбй (ум. 339/950) (Бог есть Первое сущее)<sup>5</sup> [*Ibid.*, 2–3], двух представителей одной интеллектуальной школы — фальсафы<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> См. прим. 2 в книге Зарекура [Zarepour, 2022, 2].

<sup>5</sup> Как мне представляется, Зарепур уж больно упрощает суждение ал-Фārāбй о том, что есть Бог. В трактате «О классификации наук» «Второй учитель» равным образом характеризует Бога и как Первое сущее, и как независимое, самостоятельно бытийствующее сущее, и как Единое, и как Совершенное [ал-Фараби, 1970, 173–174]. Та же картина вычитывается и из труда «О взглядах жителей добродетельного города» [Там же, 203–205]. Акцент, сделанный перипатетиком на «Первом сущем», объясняется, по всей видимости, тем, что философ рассуждал о Боге в контексте Его отношений с творением.

<sup>6</sup> Последнее вызывает некоторое недоумение читателя, осведомленного в истории исламской мысли. Общеизвестно, что проблематика атрибутов и существования

На этом фоне Зарекур и обращается к фундаменту теологии и метафизики Авиценны, а именно — к понятию Необходимо-Сущего (*Necessary Existent*, *vādjīb al-vudjūd*), выступающему основой для аналитической реконструкции обобщающего «доказательства праведных» (*burhān aṣ-ṣiddīqīn*), которое, в свою очередь, ведет к обоснованию существования и единства Бога. Объяснению работы этого доказательства предпосланы экскурсы в метафизику Авиценны и реконструкция в терминах онтологической зависимости ее ключевого понятия — действующей каузации/причинности (*efficient causation*) [Zarepour, 2022, 4]. Это означает, что аналитический философ вправе предвкушать здесь не только «вкусный», восходящий к Аристотелю эссенциализм, но и современную метафизику основывания (*grounding*)<sup>7</sup>.

Поскольку Зарекур хочет четко отграничить авиценнизм от иных направлений теистической философии, постольку он утверждает, что эта метафизика явно противоречит современному тренду на увлечение онтологическим доказательством Ансельма («теологией совершенного сущего») и содержит более надежную философскую программу. Действительно, с последним, на первый взгляд, стоит согласиться, памятуя о том, сколько споров породили потуги реконструировать адекватную метафизическую и логико-методологическую базу рассуждений Ансельма из Прослогиона [Plantinga, 1974, 196–221], — начиная с А. Плантинги и заканчивая Б. Лефтоу [Leftow, 2022], — равно как и попытки сформулировать внятный онтологический аргумент [Orry, 2008]. Тем не менее в профессиональной среде скепсис вызывает и авиценнизм; далее я постараюсь показать, что и эта программа, несмотря на достойную работу автора, не свободна от недостатков и пороков. Я также подробно остановлюсь на вопросе о том, какой язык более других подходит для реконструкции авиценновской метафизики. В изложении позиции Зарекура я держусь повествования книги, следуя ее оригинальному порядку, пускай и с собственными критическими размышлениями и справками о контексте отдельных идей.

Теологии, рассматривающие природу и свойства Бога, принято классифицировать самыми разными способами, однако в качестве основания подобных классификаций обычно выступает некая проблема — например, кем является Бог (личностью или Богом классического теизма), как соотносятся Бог философов и Бог религиозных Писаний и т.п. Зарекур, однако, предлагает подступиться к проблеме не совсем привычным путем, но, как мне кажется, более продуктивным для

---

Бога прорабатывалась и в каламе, причем с большим теоретическим разнообразием. Насколько я могу судить, одни мутакалимы заявили бы, что фундаментальный атрибут Бога — его божественность, тогда как другие в качестве такового выделили бы его единственность. Некоторое представление о каламическом срезе проблемы дают работы Т. Ибрагима [Ибрагим, 2010] и Ф.О. Нофала [Нофал, 2017, 35–47].

<sup>7</sup> Основы «метафизики основывания» изложены в работе Дж. Шаффера [Schaffer, 2009].

современных метафизических дебатов. Автор сосредоточен на следующем вопросе: что именно мы должны считать фундаментальным и сущностным свойством Бога? Представления о фундаментальных свойствах Бога и о том, как они связаны друг с другом, Зарепур классифицирует на основании возможных решений данной проблемы [Zarepour, 2022, 5]. В итоге мы получаем следующую схему:

Как соотносятся божественные свойства (атрибуты) друг с другом?

Единственный божественный атрибут ( <i>single-divine-attribute</i> )	Множество божественных атрибутов ( <i>multiple-divine-attributes</i> )
---	---

Приведенная классификация демонстрирует не только количество реальных и фундаментальных свойств-атрибутов Бога в соответствии с двумя категориями концепций, но и, прежде всего, *способ объяснения* вопроса о том, как можно наиболее полным образом Бога описать. Классификация эвристически полезная, но, возможно, неполная. Со своей стороны я предлагаю дополнить ее теологией *связанных воедино божественных атрибутов*, т.е. такой теологией, что постулирует наличие у Бога нескольких фундаментальных свойств, вытекающих друг из друга и друг в друга, образующих одновременно один атрибут и несколько сравнительно самостоятельных свойств<sup>8</sup>. Можно возразить, что мое предложение подпадает под категорию *единственного божественного атрибута*; правда, я готов принять данное возражение только в том случае, если будет показано, что множество атрибутов, представляющих собой одно свойство, зависят от одного и того же атрибута. Я бы мог показать это с помощью следующих схем:

$$(1) \exists x(Px \wedge Qx((Px \rightarrow Qx)))$$

Здесь  $P$  — фундаментальное свойство, а  $Q$  — зависимое от  $P$ . (1) соответствует *единственному божественному атрибуту*. При *множестве божественных атрибутов* схема не будет демонстрировать во внутренних скобках выводимость  $Q$  из  $P$ ; напротив, при отрицании  $P$  или  $Q$  будет ложно, что  $\exists x Px \wedge Qx$ . Для связанных воедино божественных атрибутов необходима иная схема:

$$(2) \exists x(Px \wedge Qx((Px \rightarrow Qx) \wedge (Qx \rightarrow Px)))$$

В отличие от случая (1), случай (2) отмечен  $P$  и  $Q$  — фундаментальными свойствами, обладающими взаимным отношением выводимости и рефлексивности; в отличие от *множества божественных атрибутов*, они не должны считаться независимыми друг от друга фундаментальными свойствами, что можно было бы прояснить, охарактеризовав взаимную выводимость при помощи оператора необходимости. Примером теологии *единственного божественного атрибута*,

<sup>8</sup> По всей видимости, к теологии такого типа можно отнести многие концепции греческой христианской богословской традиции.

по Зарепуру, остаются теологии Ансельма и Авиценны, — однако они принимают в качестве фундаментальных разные свойства Бога («бытие, более которого нельзя ничего представить» (т.е. абсолютное совершенство) и «быть Необходимо-Сущим» соответственно) [Zarepour, 2022, 5–6]. Объединяет двух философов и стремление построить априорный аргумент, вывести бытие Бога из содержания самого фундаментального Его свойства [Ibid., 6].

Теперь я перехожу к тем базовым понятиям и методам, что делают аргумент Авиценны возможным. Эти понятия являются метафизическими, поскольку Авиценна отвергает самоочевидность существования Бога и доказательств Его бытия, сформулированных средствами иных, нежели метафизика, философских дисциплин (ополчается он и против аргумента от творения и действий Бога) [Ibid., 7]. Таким образом, речь идет о доказательствах выводимых через теоретические (*назариййа*) рассуждения [Ibid., 8]. Чтобы правильно приложить эти теоретические рассуждения, нужно понять, как вообще следует рассматривать Бога при принятии теологии *единственного божественного атрибута*. Начать следует с бытия как существования, которое анализируется следующим образом. Возьмем пропозицию

(3) нечто существует.

Она может трактоваться апостериорно, поскольку мы вправе вывести ее из опыта и эмпирических фактов. Но Авиценна (как утверждает Зарепур, это следует из логики рассуждений «Главного шейха») дает ему априорную интерпретацию, поскольку (3) выводится из пропозиции

(4) я существую,

т.е. на основании аргумента «Пярящего человека». Согласно (4) выходит, что из (3) и (4) следует истинность пропозиции «существование реально» (*there is existence*)<sup>9</sup>, что независимо от опыта известно любому субъекту. Следовательно, если (4) истинно априорно, то априорно истинно и (3), а «существование — реально» [Ibid., 9].

Продемонстрировав, что понятие «существование» априорно, я перехожу к следующему шагу, представляющему собой ядро авиценнизма как такового, — к эссенциалистской метафизике. Следуя Ибн Сйне, Зарепур выделяет две фундаментальные метафизические категории (а если быть точнее — состояния) сущего: сущность (*мāхйййа/зām/хақййқа/табӯ‘а/essence*) и существование (*вуджӯд/existence*). Первое принадлежит вещам и служит ответом на вопросы «что это?», «какова эта вещь?», обозначая тем самым чтойность (*quidditas*) предметов. Сущность не зависит от того, существует ли вещь, которую она характеризует. Второе обозначает конкретные объекты, партикулярии, т.е. актуально

<sup>9</sup> Буквально непереводаемая на русский язык пропозиция, к которой еще можно предложить перевод «имеется существование».

сущее. Любопытно, что, как отмечает Зарепур, упомянутые метафизические категории Авиценны испытали влияние ранней исламской мысли с ее дистинкцией вещи («вещность») и сущего («существование»), причем один и тот же объект может описываться и как актуально-сущее, и как вещь. Некоторые из древних мутакаллимов даже полагали, что человеком могут быть познаны объекты, являющиеся вещами, но не располагающие актуальностью, т.е. не существующие, однако подпадающие под референцию [Zarepour, 2022, 10]; следовательно, с точки зрения мутакаллимов, мы вправе рассуждать о несуществующих вещах. Более того, Зарепур настаивает: «Авиценновское различие между сущностью и существованием есть реабилитация различения вещности и существования ранних исламских теологов. Говоря иначе, сущность — авиценновский двойник вещности теологов» [Ibid.]<sup>10</sup>.

Итак, сущность (интенционал) определяет, что́ есть вещь (к примеру, сущность стола состоит в единстве рабочей поверхности и ножек, т.е. условная «стольность» зависит от того, располагает ли стол ножками и рабочей поверхностью), но не определяет, существует ли она, поскольку существование не входит в сущность какого-либо предмета. Общий эпистемологический вывод из этого таков: мы можем знать, что есть *x*, и формировать понятие об *x*, не зная, существует ли *x*. Исключением из означенных определений и уточнений остается Бог — и здесь в обсуждаемую нами метафизическую игру вступают модальности [Ibid., 10–12].

Модальности необходимости, возможности и невозможности выступают фундаментальными и нередуцируемыми понятиями; попытки определить их или придать им значение через другие понятия ведут к логическому кругу. Теперь я воспользуюсь примером самого Зарепура чтобы прояснить, как работают авиценновские модальности. Допустим,

(5) О существует.

Если истинно, что (5), то невозможно, чтобы О не могло существовать. Мы вправе вывести иное понимание модальностей через темпоральные модели, как это предлагает Авиценна в логическом контексте (хоть он и отрицает, что последнее дает нам некруговое объяснение модальностей): (5) означает, что невозможно, чтобы О не могло стать существующим. Однако важно понимать, что важнейшим пунктом модального объяснения (5) в приложении к существованию станет введение в него каузальных понятий; это позволит вывести важную дистинкцию сущих/существований на *необходимые-сами-по-себе* (*necessary in itself*)

---

<sup>10</sup> О сущности и существовании в фальсафе см. прекрасную работу С.Х. Насра: [Nasr, 1989]. Описание различий между вещью и существованием/небытием у Зарепура наверняка излишне профанирует сложность дистинкции в каламе (которая включает еще и понятие «утвержденности» (*субут*)), о чем можно судить, исходя из репрезентативного обзора проблемы в работе Ф.О. Нофала [Нофал, 2017, 81–85].

и возможные-сами-по-себе (*possible in itself*). Вещи получают свой модальный статус в зависимости от их положения в казуальном отношении [Zarepour, 2022, 12–13]:

- (6) если  $O$  возможно само по себе, то есть другая вещь,  $O_1$ , которая является причиной  $O^{11}$ ;
- (7) если  $O$  необходимо само по себе, то нет такой вещи, которая бы являлась причиной  $O$ .

Из (7) следует, что если  $O$  необходимо, оно может быть либо причиной самого себя, либо никакая вещь не может сделать так, чтобы  $O$  не существовало. От противного здесь выводится понятие *невозможного-самого-по-себе* (*impossible in itself*) [Ibid., 14]:

- (8) если  $O$  невозможно само по себе, то никакая вещь не может стать причиной  $O$ , и никакая вещь не может сделать так, чтобы  $O$  перестало быть не-существующим.

Затем из соотнесения необходимого и невозможного выводится просто возможное:

- (9) если  $O$  не необходимо и не невозможно, то оно возможно само по себе.

В призме модальных рассуждений, продолжает Зареपुर, это значит, что существование или небытие само по себе нейтрально по отношению к  $O$ , поскольку  $O$  просто возможно. Иными словами, простых модальностей недостаточно, чтобы объяснить существование  $O$ , поэтому необходимо учесть каузальный фактор — иной объект, выступающий причиной существования  $O$  или его несуществования. Следующее рассуждение: если  $O$  не существует, причиной этому не всегда выступает существование чего-то еще, вроде  $O_1$ ; также можно допустить, что несуществование  $O$  вызвано несуществованием того же  $O_1$ . Из обратного следует, что для существования  $O$  требуется существование чего-то еще, поскольку критерия несуществования чего-либо недостаточно для того, чтобы вещь гарантированно существовала. Объяснение существования  $O$  должно связываться с действующей и сущностной (*essential*) причинами, т.е. с истинной причиной бытия  $O$ , — причиной как того факта, что  $O$  вообще существует, так и того, что оно вообще имеет свойство «быть существующей вещью» [Zarepour, 2022, 14–15]. И вот, чтобы все это объяснить, необходимо ввести аристотелевско-неоплатоническую концепцию причинности, которую реабилитирует Зареपुर. Я попробую изложить его мысль, взяв за основу дефиницию причины:

---

<sup>11</sup> Здесь и далее формализации сделаны на основе текста Зарепура.

Причина<sub>def</sub> = О является причиной  $O_1$ , если и только если происхождение  $O_1$  и существование  $O_1$  как следствия О зависит от существования<sup>12</sup> О.

Приняв такое понимание причинности, нам не нужно считать, будто несуществование О приводит к существованию  $O_1$  — а значит, связь между существованием и каузальностью (разумеется, сущностной) установлена достаточно отчетливо.

Итак, вернемся к *возможному-самому-по-себе* и *необходимому-самому-по-себе*, но отставим первое и сочтем второе с сущностной каузацией. Теперь мы вправе делить сущее на две категории: необходимое-само-по себе и необходимое-через-другое (*necessary through another*). Далее я отсылаю к этому делению просто как к «модальной дистинкции». Вторая категория объектов обладает необходимостью в силу того, что, к примеру, О, будучи причиной возможного  $O_1$ , своим существованием делает необходимым существование  $O_1$ , однако это, по определению Зарепура, — релятивная и кондициональная необходимость; на более привычном для современной философии языке речь бы шла об акцидентально-необходимом объекте, который, скорее всего, имел бы временную индексацию. Хотя не всякий философ, принимающий осмысленность понятия акцидентальной необходимости, стал бы утверждать о какой-то фундаментальной необходимости всего, т.е. несесетизме (*Necessitarianism*), авиценнизм логично принимает, что всякое существование необходимо, хотя разные вещи по-разному включаются в каузальное отношение [Zarepour, 2022, 15–16]. Если это так, причинность в несесетизме не должна исследоваться в темпоральном ключе: сама она понимается как некое фундаментальное и атемпоральное отношение зависимости (что радикально расходится с современной концептуальной рамкой, в которой обсуждается метафизика каузации), — причем в настолько сильном ключе, что причина и следствие должны существовать одновременно, а их последовательность отмечена сущностным, а не темпоральным характером [Ibid., 16]:

Необходимо, что, если О — причина  $O_1$ , необходимо и то, что  $\langle O \rightarrow O_1 \rangle$ , если и только если О и  $O_1$  существуют в один тот же момент, а  $O_1$  не может существовать, если не существует О<sup>13</sup>.

Как, следуя Авиценне, замечает Зарепур, главное следствие из этой концепции каузальности таково: причина не может темпорально предшествовать следствию. О и  $O_1$  отличны друг от друга в своем существовании: существование О имеет приоритет, если им мы объясняем существование  $O_1$ . Мне кажется,

<sup>12</sup> Курсив обозначает мое добавление к имплицитной формулировке Зарепура — добавление, важное постольку, поскольку нагляднее проясняет связь между априорной интерпретацией существования и причинной связью у Авиценны.

<sup>13</sup> Несколько вольный парафраз тезиса Авиценны, а не Зарепура [Zarepour, 2022, 17].

что здесь мы имеем дело с не очень гибкой и узко применимой концепцией причинности, функционирующей лишь в эссенциалистской интерпретации (где  $O$  и  $O_1$  — сущности соответствующего типа) и только при условии, что она адекватно анализирует реальные метафизические и иерархические отношения. Такая формулировка легко переводится самим Зарепуром на язык метафизики основывания, что дает нам предварительный аргумент в пользу Необходимого Сущего [Zagzeour, 2022, 17], который я предлагаю здесь в пошаговом виде:

- (10) всякое существующее  $O$  — либо фундаментальная сущность, либо нет;
- (11) если  $O$  — фундаментальная сущность, то никакая вещь не выступает в качестве ее основания;
- (12)  $O$  — фундаментальная сущность;
- (13) если (12) и (11),  $O$  онтологически независимо от любой вещи.

Авиценна стремился показать, что фундаментальной и независимой может считаться только одна сущность среди имеющихся. Поэтому мы переходим к пояснению понятия Необходимо-Сущего.

В Необходимо-Сущем сущность и существование будут тождественны. В пользу этого постулата свидетельствует следующее соображение. Если бы Необходимо-Сущее обладало сущностью, не определенной в отношении существования и не-существования, оно зависело бы от какой-то другой причины и не было бы само по себе необходимым [Ibid., 18]. Но есть ли у Необходимо-Сущего сущность? Зарепур полагает, что да<sup>14</sup>, поскольку — и я позволю себе кратко обобщить его рассуждение — речь идет о соблюдении правила авиценнизма: все существующее имеет сущность, а значит, сущностью располагает и Необходимо-Сущее. Но как быть с тем, что утверждения «каждая сущность нейтральна по отношению к существованию» и «сущность и существование тождественны в Необходимо-Сущем» едва ли логически совместимы? Собственный выбор Зарепура сводится к тому, что необходимо предполагать разные виды сущностей, обладающие различным отношением к существованию и несуществованию [Ibid., 19]. Итак, Бог располагает сущностью, и в нем следует выделять собственно сущее (Бог как конкретный объект, существование) и сущность. Как это совместить с простотой Бога? У Зарепура готов ответ: согласно определению, сущность и существование в Боге онтологически тождественны [Ibid., 20].

Проблематичность этой спекуляции о Необходимо-Сущем связана с причинностью: как уже сказано, Необходимо-Сущее не может иметь причину вне себя,

---

<sup>14</sup> Сам Ибн Сйна полагал, что отрицательный ответ настолько же правдоподобен, как и принимаемый Зарепуром.

поэтому оно либо остается причиной самого себя, либо просто не имеет причины. Авиценна принимал обе позиции как адекватные и не опровергающие его теологию, но Зарепур предпочитает отрицать самопричинность Необходимого Сущего по соображениям чистоты и последовательности метафизики: каузация в ней — понятие нерелексивное, а самопричинность противоречит этой характеристике [Zarepour, 2022, 20–21].

Пожалуй, позволю себе отвлечься от рецензируемого тома и проанализировать идеи его автора. На мой взгляд, проблема (а) безусловленного Необходимого Сущего и (б) самопричинного Необходимо-Сущего заслуживает большего внимания. Зарепур утверждает: мы можем принять обе концепции, никак не отравив чистоты монотеизма. Мне же кажется, что последнее утверждение коллеги дискуссионно. С моей точки зрения, *унитарный* монотеист (сам Зарепур, к примеру), т.е. монотеист, настаивающий на эксклюзивном и чистом единстве Бога, не вправе безоговорочно принимать обе упомянутые выше каузальные пропозиции; более того, он должен принять без каких-либо сомнений (а), но не (б). Допустим, некий унитарный монотеист принимает (б) на основании иных, нежели зарепуровские, метафизических аксиом. Тогда он сталкивается со следующими проблемами. Если, согласно определению (в т.ч. определению Необходимого Сущего), Бог совершенно един, Он не имеет в Себе каких-либо различий; сочетание такого понятия о Боге с (б) бессмысленно и абсурдно. Самопричинность требует, как минимум, реляционного *внутреннего* различия, которое несовместимо с унитарным монотеизмом. Бог унитарного монотеизма с необходимостью должен удовлетворять критерию классического абсолютного тождества; тот же критерий ужесточается постулатом о простоте Господней самости. В случае же с самопричинностью дело обстоит таким образом, что она не может быть совмещена с критерием привычного абсолютного тождества:

- (14)  $x$  выступает причиной для  $x$ ;
- (15) чтобы выступать причиной для  $x$ ,  $x$  должен быть отличен от своего следствия;
- (16)  $x$  — следствие  $x$ ;
- (17) следовательно,  $x$  отличен от самого себя.

Мы убедились, что (17) несовместимо с унитарным монотеизмом, поскольку нарушает тождества неразличимых и дробит наш божественный Объект. Вместе с тем любопытно, что (б) может быть принято даже в том случае, если мы признаем транзитивность и иррелексивность. В таком случае, чтобы соответствовать принципам транзитивности и иррелексивности, мы должны были бы сказать, что  $x$  бесконечно причиняет  $x$ , но не наоборот. Иными словами, схема

$$x \rightarrow x \rightarrow x \rightarrow x \rightarrow x_n (x \rightarrow x_n)$$

была бы истиной, если и только если было бы ложным равенство:

$$x \leftrightarrow x_n$$

Этот вариант интересен тем, что должен полагаться не в «круговом» виде, — хоть я и сомневаюсь в том, действительно ли мы имеем дело со случаем самокаузации. Тем не менее, коль скоро я схематически обозначил возможный ход мысли, он также несовместим с унитарным монотеизмом и, по сути, представляет Бога в качестве актуальной, нетождественной Себе бесконечности.

Так или иначе Зарепуру следовало бы полностью отсечь (б), как и отринуть убеждение Авиценны в возможности бытийствования самопричинного Необходимого Сущего. Но не в суд да будет сказано: если божественное Необходимое Сущее самопричинно и отвечает результату, полученному в (17), оно вполне может быть совместимо с неунитарным монотеизмом (который также совместим и с (а)), т.е., очевидно, с образом христианской Троицы и ипостасных отношений внутри нее; последние без проблем могут быть поняты причинно, замкнуто, взаимозависимо, как располагающие характеристикой вечного протекания. Троица самопричинна<sup>15</sup>.

Перед тем как сложить все элементы метафизического пазла Авиценны в единую картину, нужно прояснить еще один метафизический методологический принцип — принцип достаточного основания (*The Principle of Sufficient Reason*) (далее — ПДО). Зарепур полагает, что ПДО можно найти у Авиценны в имплицитном виде и в нескольких формулировках [Zaripour, 2022, 22]. Зарепур предлагает сначала простую формулировку ПДО («все должно иметь основание/причину»), и предлагает ее перевод на авиценнистский язык:

Авиценнистский ПДО<sub>def</sub> = всякое сущее, не являющееся необходимым само по себе, имеет причину [Ibid.].

Такой ПДО, в отличие от простого ПДО, позволяет избежать рассогласованности с утверждением, что Бог, Необходимое Сущее, ничем не причинен. Тем не менее мы могли бы согласовать утверждение о беспричинности Необходимо-Сущего даже с простым ПДО — всего лишь через указание на то, что достаточным основанием для такого утверждения будет вера в неспособную не существовать сущность Необходимо-Сущего [Ibid.]. Как бы то ни было, все это кажется некоторым философским произволом, проблему которого Зарепур формулирует достаточно однозначно:

...почему дело должно обстоять так, будто сущность некоторых вещей такова, что они не могут не существовать, — и в то же время сущность иных

<sup>15</sup> Единство в Троице вполне может быть объяснено через иную, чем классическая, концепцию тождества — например, через предложенное П. Гичем релятивное тождество, как это делает П. ван Инваген [Van Inwagen, 1995, 231–255].

вещей такова, что они могут не существовать? Иначе говоря, вся идея модального различия может быть поставлена под вопрос [Zarepur, 2022, 23].

Серьезная проблема, риторически выражаемая вопросом «почему так, а не иначе?», на мой взгляд, состоит не столько в ПДО, сколько в основании самого авиценнизма. Но об этом я упомяну позже; здесь же следует сосредоточиться на мысли Зарепура — а он полагает, что авиценнистский ПДО позволяет решить эту проблему. Рассмотрим пропозицию об авиценнистском модальном различии:

(18) каждое сущее *O* таково, что либо *O* необходимо само по себе, либо *O* возможно само по себе, но необходимо через другое.

Соединим ее с авиценнистским ПДО:

(19) каждое сущее *O* таково, что либо *O* не имеет причины, либо *O* имеет причиной само себя, либо причина *O* — нечто другое, а не оно само.

В свою очередь, поскольку, по вероубеждению Зарепура, самопричинность невозможна, (19) через исключение самопричинности логически эквивалентно пропозиции:

(20) каждое сущее *O* таково, что либо *O* не имеет причины, либо причиной *O* остается нечто другое, чем оно само.

Можно убедиться, что второй дизъюнкт (20) логически влечет за собой второй дизъюнкт (18). Приняв авиценнистский ПДО, мы также выводим первый дизъюнкт (18) из первого дизъюнкта (20), т.е. постулируем, что не имеющее причины сущее должно быть Необходимым Сущим, т.е. необходимым-благодаря-себе. Бытие такого сущего ничем не обусловлено, нет условий, препятствующих его существованию, коль скоро сущность его такова, что не может не существовать [Ibid., 23–24]. Из (18) можно вывести и следующее:

(21) каждое сущее *O* таково, что либо сущность *O* такова, что *O* не может не существовать, либо сущность *O* такова, что *O* может не существовать.

Итак, мы получили в распоряжение набор инструментов — эссенциализм, иррефлексивную и транзитивную каузацию, фундаментальные модальные понятия и авиценнистский ПДО. Во всеоружии мы можем перейти к четырем аргументам, которые Зарепур извлекает из трактатов Авиценны.

Первый аргумент, быть может, слишком хорошо знаком искушенному читателю, поскольку он с назойливой очевидностью извлечен из метафизического базиса авиценнизма. Это аргумент плантингианский (*A Plantingean argument*). Речь идет, конечно же, о т.н. модальном онтологическом аргументе. Сходную, но якобы непохожую на ансельмовскую аргументацию Зарепур обнаруживает

у Авиценны в двух разновидностях. Первая основывается на том предположении, с очевидностью вытекающем из заявленной выше метафизики, что несуществование Необходимого Сущего логически абсурдно; отсюда же следует, что существование Бога, который и есть Необходимо-Сущий, логически невозможно [Zagerour, 2022, 25–26]. Эти рассуждения не сформулированы Авиценной в виде отдельного аргумента, но легко эксплицируются следующим образом [Ibid., 26]:

### Аргумент А1

- (22) Бог — необходимо-сущее-благодаря-себе (<sub>def</sub>);
- (23) необходимо-сущее-благодаря-себе не может не существовать (<sub>def</sub>);
- (24) Бог не может не существовать (из (22) и (23));
- (25) Бог не существует (допущение *reductio*);
- (26) Бог может не существовать (из (25));
- (27) Противоречие: «Бог не может не существовать» и «Бог может не существовать» (из (24) и (26));
- (28) Бог существует (из (25)–(27)).

Отсюда следует, что Бог, будучи каузально не детерминирован к существованию и отличен от всех других каузально обусловленных вещей, необходим Сам по Себе; отрицание же этого выражает логическую невозможность [Ibid., 26]. Возражение от самопротиворечивости понятия Необходимого Сущего (согласно которому из (22) следует, что угодно) отводится на том основании, что необходимое существование можно приписать лишь тем объектам, которые могут существовать, т.е. оно в принципе экземплифицируемо (скажем, в некоем возможном мире *W*), а значит, и не самопротиворечиво [Ibid.]. Следовательно, мы вправе вывести второй плантингианский аргумент, который станет прямым уточнением оригинального аргумента Плантинги [Ibid.]:

### Аргумент А2

- (29) Необходимое Сущее само по себе может существовать → (30) Необходимое Сущее само по себе существует.

(29) прямо указывает на непротиворечивость свойства необходимого существования на основании того, что оно в принципе экземплифицируемо. А поскольку это свойство в нашем, авиценнистском случае означает еще и «не иметь причины» и «быть независимым от всего», сущее, которое им обладает и в принципе может быть, *должно* быть. Согласно Зарепуру, поучительная метафизическая разница между А1 и А2 состоит в том, что А1 более точно выражает построения

и интуиции самого Авиценны, а А2 в этом отношении скромнее и оттеняет факт существования одного Необходимого Сущего.

Следующий аргумент представляет собой «игру» с каузальными положениями авиценнизма. Представим некую каузальную цепь, которую мы будем развертывать в обратную сторону, т.е. в сторону каузального предшествования. В конце такой цепи, по убеждению Авиценны, с неизбежностью будет стоять Необходимое Сущее. Все, что идет следом за Необходимо-Сущим, относится к категории возможного сущего и зависит в своем существовании от бытия Необходимо-Сущего. Даже если бы такая цепь состояла из всего лишь одного элемента, это обстоятельство все равно подразумевало бы бытие Необходимо-Сущего [Zagzeour, 2022, 29]. Присмотримся к нашей цепи детальнее. Если она состоит из одного  $O$  и  $O$  — Необходимо-Сущее, этого нам достаточно. Но допустим, что  $O$  возможно само по себе; значит оно должно быть необходимо детерминировано через отличную от него причину  $O_1$ , и если  $O_1$  необходимо само по себе, мы вновь достигаем цели. Мы можем разворачивать цепь дальше, каузально наращивая  $O_n$ , пока не получим Необходимо-Сущее-благодаря-себе. Как гарантировать такой исход? Нужно исключить в нашей каузальной цепи возможность круга, длящейся бесконечности [Ibid., 30].

Круг исключается следующим образом. Допустим,  $O_1$  — причина  $O$  и  $O_1$  каузально замкнуто на себе через  $O_2$  и  $O_3$ <sup>16</sup>:

$$\begin{array}{c} O_3 \rightarrow O_1 \rightarrow O \\ \swarrow \downarrow \\ O_2 \end{array}$$

Исходя из транзитивности каузации ( $(O_1 \rightarrow O_2 \rightarrow O_3 \rightarrow O_1) \rightarrow (O_1 \rightarrow O_1)$ ), мы видим, что  $O_1$  — самопричинное сущее. Однако иррефлексивность каузации запрещает нам допускать существование самопричинных сущих. Следовательно,  $O$  не предшествует никакая самопричинная вещь [Ibid., 30–31].

Бесконечность причинной цепочки можно отвергнуть на основании принципа сосуществования причин и следствий. Если  $O$  существует,  $O_1$  — причина  $O$ , а  $O_2$  — причина  $O_1$ , то, чтобы сложилось причинно-следственное отношение между  $O$ ,  $O_1$  и  $O_2$ , все три объекта должны существовать одновременно. Если мы допускаем, что каузальная цепь, подпадающая под этот принцип, бесконечна, все ее реляты ( $O_n$ ) будут возможны сами по себе — а значит, ни один  $O$  не будет необходимо детерминирован чем-то другим. Иными словами, если нет Необходимо-Сущего, невозможно, чтобы объекты, возможные сами по себе, обрели существование. Поскольку бесконечная каузальная цепь не восходит

<sup>16</sup> Предложенная схема — упрощенный вариант модели самого Зарепура [Zagzeour, 2022, 30], без нужды обремененной лишними релятами.

к Необходимому Сущему, такая цепь не может существовать, а следовательно, любая возможная каузальная история, содержащая  $O_n$ , должна восходить к Необходимому Сущему [Zarepour, 2022, 31].

Можно допустить еще один вид регресса, который, по мнению Зарепура, не разрешается самим Авиценной, — бесконечный регресс не-сущностных причин, т.е. бесконечная последовательность материальных предметов, конкретных темпоральных объектов (в используемой метафизической терминологии). Такая модель реальна, поскольку Авиценна уверен в безначальности времени, а значит, образом такого регресса могла бы стать любая каузальная цепочка существующих объектов, протянутая из бесконечного прошлого к настоящему. Допустим, мы располагаем каузальной цепью существующих объектов вида (сущности) ежей; моделируя данный регресс легко сказать: «Первого ежа не существует». Как следствие, у ежа в  $t_1$  будет бесконечное множество предков-ежей в  $t_{1-n}$ . Указанную трудность Зарепур разрешает следующим образом: наш аргумент в первую очередь показывает, что каузальная цепь должна увенчаться Необходимым Сущим независимо от того, будет ли промежуточный сегмент каузальных предшественников между условными  $O$  и Необходимым Сущим  $O_1$  конечным или бесконечным. Вспомним, что сущность  $O$  нейтральна по отношению к его,  $O$ , существованию, и если  $O$ , имеющее возможную саму по себе сущность, существует, оно должно быть тут же приведено к бытию Необходимым Сущим. Сходу отмечу, что это объяснение прямо противоречит тому способу элиминации бесконечного регресса, который изложен абзацем выше: если бесконечная каузальная цепь обрывается на конечном Необходимо-Сущем, она по определению не может быть бесконечной. Разумеется, можно принять, что элиминация допускает наличие бесконечной цепи<sup>17</sup>, зависимой от Необходимого Сущего, но не допускает цепей, независимых от бесконечно существующего. Иначе говоря, зависимость можно было бы объяснить, если бы мы сказали, что подобного рода цепь есть *целое*, т.е. некое самостоятельное сущее, состоящее из бесчисленных элементов; Бог приводит в бытие именно целое, детерминируя существование его частей (допустимый и даже необходимый в логике авиценнизма аргументивный ход, как станет ясно из обзора других доказательств «Главного шейха»). Тем не менее проблема материальных причин этим не снимается; более того, как я покажу в критических замечаниях ниже, той же проблемой отмечены и цепочки материальных сущих. На мой взгляд, Зарепур попросту уходит от ответа на поставленный им же вопрос, если вообще корректно его формулирует [Ibid., 32].

<sup>17</sup> Кажется, обозреваемый текст несколько противоречив. Есть, однако, веские основания интерпретировать его именно таким образом, поскольку Зарепур прямо заявляет: «Это тот факт, чья истинность не зависит от числа онтологических предшественников обсуждаемой сущности» [Zarepour, 2022, 32].

В целом понятно, что принцип необходимости детерминации требует бытия Необходимого Сущего, поскольку допущение такого сущего — базовое условие для принятия этого принципа. Теперь мы можем построить искомый аргумент [Zagerour, 2022, 33].

### Аргумент В

- (31) Некое О существует (допущение);
- (32) О либо необходимо само по себе, либо возможно само по себе, но необходимо (или необходимо детерминировано) через другой объект (из (31) и принципа модального различия);
- (33) если О необходимо само по себе, существует и Необходимое Сущее;
- (34) если возможное само по себе необходимо (или необходимо детерминировано) через другой объект, среди каузальных предшественников О должно быть Необходимое Сущее (из принципа необходимости детерминации);
- (35) если О возможно само по себе, но необходимо (или необходимо детерминировано) через другой объект, то Необходимое Сущее существует (из (34));
- (36) следовательно, Необходимое Сущее существует (из (32), (33) и (35)).

Аргумент В, правда, не доказывает, что актуальные бесконечности невозможны, равно как и не устраняет возможности того, что всякое множество возможных сущих само по себе может быть необходимым (непричиненным), либо необходимо детерминированным через другой объект (т.е. через иное сущее, чем одно Необходимое Сущее). Устранить эти проблемы призван следующий аргумент [Ibid., 33–34], который мы начнем с уже известных пропозиций, входящих в состав аргумента В.

### Аргумент С

- (31) Некое О существует (допущение);
- (32) О либо необходимо само по себе, либо возможно само по себе, но необходимо (или необходимо детерминировано) через другой объект (из (31) и модального различия);
- (33) если О необходимо само по себе, существует Необходимое Сущее;
- (37) если О возможно само по себе, но необходимо через другое, цепь каузальных предшественников О будет или круговой, или линейно бесконечной, или линейно конечной (самоочевидная посылка);

- (38) цепь каузальных предшественников *O* не может быть круговой (по причине нерефлексивности и транзитивности каузации);
- (39) если цепь каузальных предшественников *O* линейно бесконечна, может существовать бесконечное собрание (*collection*) упорядоченных вещей, каждая из которых одновременно сосуществует вместе с другими (выводится из определения каузации и принципа сосуществования причины и следствия);
- (40) бесконечное собрание упорядоченных вещей, каждая из которых одновременно сосуществует с другими, не может существовать (невозможность бесконечностей);
- (41) цепочка каузальных предшественников *O* не может быть линейно бесконечной (из (39) и (40));
- (42) если *O* возможно само по себе, но необходимо через другое, цепочка каузальных предшественников *O* линейно конечна (из (37), (38) и (41));
- (43) если цепочка каузальных предшественников *O* линейно конечна, существует Необходимое Сущее (выводится из определений);
- (44) если *O* возможно само по себе, но необходимо через другое, существует Необходимое Сущее (из (42) и (43));
- (45) следовательно, существует Необходимое Сущее (из (32), (33) и (44)).

Каузальная цепочка предшественников *O* может быть либо линейной, либо круговой. Линейная, она либо конечна, либо бесконечна. Ключевая посылка — (47). Зарепур оговаривает, что она не исключает существование всякого бесконечного собрания, поскольку, как указывал сам Авиценна, не может существовать такое бесконечное собрание, члены которого природно упорядочены и каузально выстраиваются в цепочку на основании принципа сосуществования причины и следствия [Zarepour, 2022, 35]. Следовательно, собрание, удовлетворяющее этим условиям, может быть только конечным — а из этого следует (45). Почему под этот аргумент не подпадают актуальные бесконечности, рассматривающие события или материальные объекты? Почему существование бесконечной линии предшественников самого Ибн Сйны не абсурдно? Ответ: постольку, поскольку они не соответствуют критерию сосуществования [Ibid., 36]. Однако, как будет продемонстрировано далее, этот тезис можно опровергнуть, не обращаясь к актуальным бесконечностям.

Все воспроизведенные аргументы, в особенности два последних, должны были подготовить нас, по замыслу Зарепура, собственно к построению ключевого аргумента — «доказательства праведных». Попробую изложить его следующим образом. Представим себе тотальность (т.е. собрание всех сущих *x*) *T*,

которая, в свою очередь, сама может рассматриваться как возможное или необходимое сущее. Ибн Сйнā полагает, что Т может быть, строго говоря, только возможно-сущим, поскольку, по его убеждению, Необходимое Сущее не может тождественно совокупности возможных сущих. Если Т — наш сотворенный мир, он должен быть сложным, составным сущим, могущим не существовать — а значит Т должна быть необходимо детерминированной через некий иной объект, например Х. Кроме того, не только существование самой Т должно зависеть от Х, но и все члены Т должны быть им детерминированы. Х же не должно включаться в Т, исходя из принципа иррефлексивности каузации. Приняв все вышесказанное за правду, мы, конечно, заключим, что Х — Необходимое Сущее [Zagerour, 2022, 38–39].

Сведущий читатель сразу смекнет, что Т, будучи коллекцией всех возможных сущих и, само по себе, возможным сущим, практически с неизбежностью подпадает под действие парадоксов Рассела. Чтобы избежать проблем, нужно иным образом объяснять природу Т и отношения между Т и сущими, ее составляющими. Опция, которую выбирает Зарепур, — мереология, и потому  $x_n$  будут относиться к Т не как члены множества Т, а как части целого Т, что соответствует мысли самого Авиценны [Ibid., 39].

Теперь самое время перейти к обоснованию ключевых посылок «доказательства праведных». Первое, что с очевидностью ложится в основу аргумента, — принцип композиции (*Composition Principle*): если Т — мереологическая сумма сущих и оно само может рассматриваться как сущее, к Т приложима авиценнистская модальная дистинкция, т.е. если каждый  $x$  тотальности Т подпадает под действие модальной дистинкции, то и сама Т подпадает под то же действие [Ibid., 39–40]. Но нам понадобится и второй принцип, который опишет отношение между причиной Т и частями Т. Сам Авиценна полагал, что причина существования Т и есть причина существования частей Т. Зарепур полагает, однако, что последнее — слишком сильный принцип, и выдвигает более простой и удобный для защиты его вариант, называемый «принципом трансфера» (*Transfer Principle*): причина Т должна выступать причиной только тех частей Т, что возможны сами по себе, тем самым исключая в Т какую-либо необходимую сущность и удачно подводя этот принцип под правило транзитивности каузации [Ibid., 40–42]. Допустим, Х возможно само по себе и входит в состав Y. Следовательно, любая причина Y есть также и причина Х. Любая причина Y выступает причиной для любой части Y, которая, в свою очередь, остается возможной-благодаря-себе. Схему можно модифицировать и так, чтобы она работала без спорного тезиса о каузальной эффективности целого по отношению к частям. Допустим еще и то, что Y причинено Z. Тогда Y не может быть необходимо причинено, пока то же самое нерелевантно по отношению ко всем возможным частям Y, т.к. если, например, X в качестве части Y не существует, не существует и Y (если не существует части целого, то не существует и целого) [Ibid., 40–41].

Теперь, опустив излишние для нас детали, приведенные Зарепуром, перейдем к самому «доказательству праведных».

### Аргумент D

- (31) Некое O существует (допущение);
- (46) O либо необходимо само по себе, либо возможно само по себе (из (31) и модального различия);
- (33) если O необходимо само по себе, существует Необходимое Сущее;
- (47) если O возможно само по себе, тотальность T всех возможных сущих существует (из принципа композиции);
- (48) если T существует, T либо необходимо само по себе, либо возможно само по себе (согласно модальной дистинкции);
- (49) если T необходимо само по себе, существует Необходимое Сущее;
- (50) если T возможно само по себе, есть сущее X, выступающее причиной для T (согласно авиценнистскому ПДО);
- (51) если есть сущее X, выступающее причиной для T, X необходимо само по себе или возможно само по себе (согласно модальной дистинкции);
- (52) если X необходимо само по себе, существует Необходимое Сущее;
- (53) если X возможно само по себе, X будет одновременно и частью T, и возможным само по себе (из 47);
- (54) если X возможно само по себе, X — причина самого себя (из (50), (53) и принципа трансфера);
- (55) X не является причиной самого себя (согласно иррефлексивности каузации);
- (56) X не является возможным благодаря себе (из (54) и (55));
- (57) если существует X, выступающее причиной T, X необходимо само по себе (из (51) и (56));
- (58) если существует X, выступающее причиной для T, существует Необходимое Сущее (из (52) и (57));
- (59) если T существует, существует и Необходимое Сущее ((48), (49), (50) и (58));
- (60) существует Необходимое Сущее (из (46), (47), (48) и (59)).

Итак, мы получили желаемый вывод на основе аргумента, функционирующего по принципу предохранителя: всякое допущение произвольного *O* в качестве самого по себе возможного ведет к признанию коллекции *T*, включающей это *O*, — а далее, на основании модальной дистинкции и прочих принятых нами принципов каузации, мы неизбежно придем к заключению о существовании Необходимо-Сущего [Zarepour, 2022, 43–44].

Завершается книга небольшим размышлением над эпистемологическим значением авиценнистских аргументов, обобщением общей структуры доказательств, выражаемых итоговым выводом: если сущее может существовать, существует и единственное, простое Необходимо Сущее [Ibid., 45–54]. Поскольку эти части обобщают основную часть трактата и развивают некоторые выводы из его «ядра», я не стану подробно на них останавливаться.

### Застенчивый неоплатонизм

Теперь, когда мне более-менее удалось, надеюсь, экспонировать основное содержание книги, я хочу подробно остановиться на своей «ложке дегтя», — как представляется, столовой или даже более того. Дело не в формальной валидности извлеченных из сочинений Авиценны аргументов, — с этим проблем, на мой взгляд, как раз-таки и нет, — а в том, что, во-первых, аналитический авиценнизм не может считаться современными философами-теистами чем-то новым, и, во-вторых, представленная Зарепуром реконструкция метафизики Авиценны страдает от ряда умолчаний, из-за чего она может вызвать недоумение, если не странные чувства, у внимательного читателя (тем более у читателя, знакомого с исламской традицией фальсафы и сочинениями «Главного шейха»). В-третьих, вызывает уместное сомнение упрощенная форма реконструкции представленной у Зарепура метафизики Авиценны; в-четвертых, сами по себе метафизическая программа и вытекающая из нее философская космология достаточно архаичны. Указанный мною архаизм мне представляется очень важным маркером: выходит так, будто Зарепур предлагает нам косметический ремонт авиценнизма, стремясь буквально воспроизвести авиценновский язык, даже не рассматривая возможность его адекватного усовершенствования; между тем последнее полезно хотя бы потому, что Авиценна просто не мог исторически осознать философские и семантические проблемы, раскрывшиеся перед философами позднее. Излагая ниже свои критические соображения, я не буду следовать повествованию автора, поскольку, на мой взгляд, все эти проблемы и без того тесно друг с другом связаны.

Первое мое замечание будет обобщенным; в некоторых своих деталях оно раскроется позже. Дело в том, что некоторые (хотя и не все) представленные в книге аргументы и принципы, аналогичные авиценновским, уже обсуждались в первые годы становления аналитического томизма в работах П. Гича и Э. Кенни. В связи с этим особенно показательно, что свой знаменитый «третий путь»

(от необходимости и контингентности) Аквинат фундировал понятием Необходимого Сущего и модальной дистинкцией между необходимым-благодаря-себе (*per se necessarium*) как не имеющим причины сущим и необходимо-причинным сущим — т.е. аналогичным авиценновскому различием причин их необходимости (*causa necessitates aliis*) (ST Ia 2,3). Любопытно отметить, что в *De veritate* Фома прямо использовал авиценновское определение Необходимого Сущего, но в «Суммах» заменил его на аристотелевскую формулировку от неизменности [Kenny, 1969, 47–48].

Самый сложный вопрос, который, по сути, определяет правильное понимание авиценнизма, — вопрос о его корректном изложении. Дело в том, что метафизика авиценнизма чрезвычайно пестра и малопонятна для носителей современных концептуального философского аппарата и естественно-научных представлений; ее непросто изложить с необходимыми краткостью и толком. К несчастью, будто бы в обход всех этих препятствий, авиценнистская метафизика в интерпретации Зарепура остается до неприличия ущербной. В своем анализе я сделаю акцент на недостающих в книге Зарепура элементах, но первоначально возьму за основу лапидарный раздел метафизики итогового сочинения Авиценны «Указания и напоминания» (*al-'Ishārāt wa at-tanbīhāt*).

Согласно «Главному шейху», все сущее можно поделить на чувственное (материальное) и умопостигаемое (интеллигибельное). В каждом типе сущего можно выделить сущность и существование, связать с ними разные типы причинности: причиной сущности *O* служат свойства, конституирующие *O* (грубо говоря, наличие определенных характеристик *O* относит его к определенной сущности), а существование *O* зависит от причины, отличной от сущности *O*. Последнюю называют действующей причиной. Внешняя причина *O* может выступать как причиной свойств *O*, образующих (в качестве причин) сущность *O*, так и причиной существования *O*; тем самым причина *O* выступает в качестве причины образования *O* — соединения сущности и существования [Ибн Сина, 2018, 260]. Внешняя причина *O* есть причина каждой из частей составного *O* [Там же, 264]. Если мы приложим эту общую теорию причинности к области сотворенных сущих, то получим следующую картину. У сущих материальных, но принадлежащих одной сущности различие индивидов будет производиться иными видами причин (например, через материю, принимающую другие причины). В случае с умопостигаемым сущим материи, которая индивидуализировала бы сущность, нет, и потому существование умопостигаемого сущего будет исчисляться одним индивидом [Там же, 267]. Кроме того, сущность не может существовать вне сущего, т.е. без существования. Поэтому условное объективное сущее — это внешнее сущее, чья сущность существует постольку, поскольку объект действительно воплощен в реальном мире. Каков онтологический статус сущности, которая представима, но не обнаруживается среди существующих объектов реального мира? Она располагает ментальным бытием, т.е. существует в уме того, кто представляет такую сущность, и либо ни с чем не соотносится

во внешнем мире, либо соотносится с объектом, внешнее существование которого нам пока что неизвестно [Ибн Сина, 2022, 1:52]. Итак, сущность и ее разновидности не имеют какого-то самостоятельного бытия, из чего следует запрет на существование абстрактных объектов как независимых и вечных сущностей.

Теперь вернемся к теории причинности, которая, как читатель уже успел заметить, столь же значима для Авиценны, как и дистинкция сущности и существования, и даже позволяет определить взаимное отношение последних двух категорий. К сожалению, Зареपुर упростил авиценновские представления о причинности и совершенно забыл предупредить нас, что учение «Главного шейха» о причинах — «плоть от плоти» позднеантичной неоплатоническо-аристотелевской космологии; именно в этой космологической системе они и работают, именно ее призваны объяснять<sup>18</sup>.

Обратимся к шестой главе «Теологии». Не секрет, что Авиценна выделяет четыре причины; однако понятие действующей причины (букв. «действитель» (*фā'ил*)) [Там же, 285–286] и понятие творения в связи с причинностью отмечены у Авиценны рядом нюансов, мимо которых мы едва ли вправе пройти. Нас интересует, прежде всего, действующая причина — акцидентальная по отношению к следствию причина существования некоего сущего. В системе Авиценны действующая причина — начало движения, если речь заходит о физической науке, или начало существования, если мы вспоминаем о Боге как причине мироздания. При этом надо понимать, что тон, с которым Авиценна описывает функции четырех причин, — прагматический и инструментальный; выделение причин в каждом случае зависит от контекста, одни и те же причины могут характеризоваться по-разному. Кроме того, имеется вторая фундаментальная дистинкция причин, вскользь упомянутая Зареपुरом, — деление причин на основные и вспомогательные, акцидентальные («фактор» — «партнер» (*шарīк — сабаб*)) [Там же, 288]. Важно понимать, что действующая причина не может причинять существование без вспомогательных причин. Иными словами,  $x$  выступает действующей причиной для  $y$  тогда и только тогда, когда возникает вспомогательная причина  $z$ , при наличии которой  $x$  становится действующей причиной [Там же, 288–289]. Наконец, действующая причина — не только причина существования некоего следствия, но и то, что сохраняет существование следствия, поддерживает его [Там же, 290–294]. Теперь поясню, как работает действующая причинность. Допустим,  $x$  стал причиной  $y$ . Если бы  $x$  не существовал, он не смог бы стать причиной  $y$ . Следовательно, несуществование  $x$  не может актуально и одновременно предшествовать существованию  $y$ . Значит, пока существует  $y$ , всегда должно существовать  $x$ .

Конечно, такое понимание причинности крайне контринтуитивно и, как кажется, работает с ограниченным числом сущих. Но Авиценна настаивает:

---

<sup>18</sup> См. обзор (хоть и несколько пропедевтически упрощенный) философской космологии Авиценны в связи с метафизикой у Насра: [Nasr, 1978, 197–214].

подобная причинность присуща и нашему внешнему миру. Возьмем один из примеров самой «Теологии» — строителя, создающего дом [Ибн Сина, 2022, 294–295]. Как заявляет философ, при помощи анализа можно найти подлинные причины существования дома. Дом конституируется строительным материалом, складывающимся в фигуру дома. Кроме того, дом существует и после того, как строитель перестал строить, а значит, и у существования дома после строительства тоже должна иметься причина, объясняющая его «пребывание». Если мы рассуждаем последовательно, строитель — лишь вспомогательная причина, чье движение служит причиной перемещения строительных материалов, а прекращение движения строителя служит причиной недвижимости материалов. Расположение материалов, образованное предыдущими движениями, — причина соединения частей дома, а из соединения следует существование фигуры дома. Авиценна заключает: причина сохранения фигуры дома в дальнейшем — следствие другой причины; *ergo*, настоящая причина сосуществует со своим следствием. Как тогда, вопреки нашим недоумениям, объяснить действие строителя? Да, строитель — акцидентальная, темпоральная, но не необходимая причина. Фигура дома образована соединением, соединение же обусловлено природой соединяемых вещей (их устойчивостью и твердостью), а причиной природы остается умопостигаемое сущее, Производитель природ [Там же, 295–296]. Действующие и сущностные причины — необходимые условия, а то, что мы называем акцидентальными, временными, — контингентные. Именно это и отличает мир надлунных умов и ангелов — производителей природ, организованных согласно диалектике вечной эманации, поведение которой подпадает под принципы «доказательства праведных»<sup>19</sup>, — от подлунного, материального мира изменения.

Деление причин на сущностные и акцидентальные порождает другую дилемму сущего — на творение вневременное (*'убдā'*), соответствующее сущностной действующей причинности, и временное/явленное (*'ухдāс*), представленное в первую очередь нашим материальным миром возникновения и разрушения [Там же, 298–299].

Безусловно, метафизика Авиценны — один из эталонов эссенциализма; но как ее корректно реконструировать, каким языком описать? Деление на сущность и существование, будучи общей концептуальной рамкой, под которую подстраиваются остальные понятия, — слишком общее для нашей задачи. Тем не менее кое-какой путь к ее осуществлению все же можно наметить. Начну с того, что

---

<sup>19</sup> Во всей полноте неоплатоническая космология Ибн Сйны, с учетом рассматриваемых здесь принципов каузации и модальности, излагается в десятой книге метафизической части «Исцеления» [Ибн Сина, 2022, 1:435–486]. Отмечу, что в целом аналогичного взгляда придерживался и Аквинат — ведь, по его мнению, существуют необходимые (необходимые-благодаря-иному в терминологии Авиценны) и вечные (те, что начали существовать, но не могут перестать существовать) сущности, а именно — ангелы, души и небесные тела [Kennedy, 1969, 48].

следует отметить майнонгианский вариант, — несмотря на то, что, на первый взгляд, может показаться, будто авиценнизм лучше помещать именно в его онтологическую рамку<sup>20</sup>. Этот ход сомнителен и нуждается в обосновании. Авиценнистское существование действительно имеет два регистра (внешнее и ментальное), но все же явно центрировано стандартной первопорядковой квантификацией благодаря фундаментальности существования как категории. Да и потом, если блюсти историко-философскую точность, нам мало того, что Авиценна полагал, будто представление о не имеющих существования объектах возможно только в уме, но не характеризовал их собственно как имеющие бытие не-сущих или субсистирующих объектов; «Главный шейх» также выдвигал явные аргументы против не-существования предметов [Ибн Сина, 2022, 1:50–52]. Словом, Ибн Сина слишком далек от наивной теории объектов. Поскольку в авиценнизме отношение сущностей к существованию описывается через фундаментальные модальности, такой эссенциализм, безусловно, заслуживает названия «модализм». Это не тот модалистский эссенциализм, который мы привыкли связывать с модальным абстракционизмом, — в т.ч. потому, что самая известная его версия, плантингианская, прямо постулирует тезис о существовании мира независимых и вечных абстрактных объектов (сущностей), статус коих задан только истинностным значением, т.е. актуализацией в связи с экземплификацией тех или иных абстрактных сущностей конкретными объектами [Plantinga, 1974, 169]. Также абстракционизм часто уличают в том, что в качестве сущностных свойств он постулирует атрибуты, не принадлежащие самим сущностям, т.е. произвольные свойства [Koslicki, 2024, 267]. Поэтому наиболее подходящей рамкой для реконструкции авиценнизма будет т.н. новый эссенциализм, поскольку он всерьез принимает аристотелевское понятие сущности как составного элемента сущего, понятие, которое должно стать основой нашего анализа<sup>21</sup>.

Однако авиценнизм, чтобы стать полноценной метафизической теорией современной философии, должен разрешить ряд проблем, связанных со своим концептуальным каркасом. Так, современный эссенциализм работает с реальными дефинициями, т.е. с определениями, которые выделяют реально бытий-

---

<sup>20</sup> Поэтому позволю себе не согласиться с мнением Г.В. Вдовиной о квазимаинонгианской природе онтологии Авиценны — мнением, высказанным в связи с проблемой предикации и существования универсалий в работах «Главного шейха» [Вдовина, 2021, 172–175]. Добавлю, что, на мой взгляд, проблема осложнена структурой майнонгианства — «зонтичного» бренда разнородных философских решений. Так, майнонгианец может трактовать абстрактные объекты (например, сущности) во вполне платоническом ключе, едва ли совместимом с авиценнизмом, о чем ярко свидетельствует случай Э. Залты [Zalta, 1983, 41–47]. Последний утверждал за платоновскими формами особый тип существования абстрактных объектов, совершенно противоположный существованию в обычном смысле слова (актуальности).

<sup>21</sup> В качестве эталонного примера следует указать Э.Дж. Лоу и его эссенциалистскую программу [Lowe, 2012].

ствующие сущности (например, кварки, лошади, бабуины, планеты), — дефиниции, используемые в современном научном знании, дефиниции-сущности того, что открыто или установлено. Авиценнизму необходимо определиться с номенклатурой реальных сущих и их сущностей; совершенно не очевидно, что умопостигаемые неоплатонические сущности и небесные объекты домодерновой космологии будут теоретически сохранены в том же порядке и количестве, что и в Средние века. Последнее означает, что авиценнизм лишается тех элементов, которые делают его уникальным, — и это может оказаться попросту разрушительным для самой его доктрины. Едва ли согласился бы Авиценна с полной редукцией модальности к сущностям, осуществленной современным неаристотелевским эссенциализмом, — ведь, по всей видимости, онтологические модальности столь же фундаментальны, сколь фундаментальны сущности. Как, в таком случае, концептуализировать описание сущностей через модальный язык и при этом уравнивать их? Чтобы полностью описать сущность  $x$  нужно привести сущностные свойства  $x$  и добавить к ним модальные свойства, поскольку сущность  $x$  не может не иметь модальных характеристик. В связи с этим ребром ставится вопрос о том, какой именно модальности мы должны отдавать приоритет — *de re* или *de dicto*? Авиценнизм, при поверхностном обзоре, закономерно отдает предпочтение *de re* в силу того, что реальные сущности опознаются по факту их существования; как мы видим на примере труда Зарепура, «доказательство праведных» и пролегомены к нему суть аргументы от модальностей *de re*. Наконец, авиценнизм совершенно не касался современной проблемы индивидуальных сущностей («этовостей»); ему интересны индивид, составленный из сущности, акциденций и модальностей, родовидовые отношения, но не проблемы уникальных свойств индивида, индивидуализированных сущностей и тождеств. Подытожу: тот факт, что авиценнизм — это эссенциализм, еще не значит, будто он понятен или близок любому, кто знаком с этим феноменом аналитической философии. Авиценнизм, очевидно, нуждается в тщательном переводе на современный инфразык, в доработке — особенно в связи с тем обстоятельством, что эссенциализм аристотелевского типа, сохраняющий фундаментальность модальностей, практически не развит в аналитической философии. В противном случае авиценнизм рискует превратиться в форму эзотерического знания, мало связанную с проблематикой новейшей мысли.

Теперь я хочу перейти к основному понятию, на котором строятся авиценнистские доказательства. Зарепур трактует их как априорные, а главное, что делает их априорными, — наше знание о существовании вообще. Лично для меня, в отличие от многих моих коллег, априорность — понятие чрезвычайно туманное и потому нуждается в постоянном уточнении. Уж тем более меня не убеждает тот способ, которым в оцениваемом аналитическом авиценнизме обосновывается априорность понятия существования, а именно — его эпистемическая природа. Давайте, наконец, вчитаемся в аргумент «Парящего человека».

«Парящий человек»<sup>22</sup>

- (61) Если мое Я существует, оно либо необходимо имеет тело, либо может существовать без тела;
- (62) мое Я необходимо имеет тело;
- (63) если мое Я необходимо имеет тело, я не могу представить свое Я без тела;
- (63) если мое Я может существовать без тела, я могу представить свое Я без тела;
- (64) Я могу представить, что мое Я может существовать без тела;
- (65) ложно, что мое Я необходимо имеет тело (из (63) и (64));
- (66) если мое Я может существовать без тела, мое Я — нематериальная душа;
- (67) мое Я — нематериальная душа (из (65) и (66)).

Отмечу, что сам Авиценна, безусловно, не мыслил свой аргумент в парадигме знаменитого *cogito*, доказывающего фундаментальный аликвидизм: его аргумент исключительно психологичен, а значит, Зарепур ошибается, при формулировке

<sup>22</sup> Текст доказательства: «Итак, говорим мы, пусть кто-нибудь представит себе, что он был создан словно единым актом (*дуф 'атан*), появившись сразу вполне законченным (*к̄амил*), но его глаза прикрыло завесой от созерцания внешних предметов. И пусть таковой представит себе, что он был создан падающим в воздухе (*хавā'*) или пустоте (*халā'*), и при этом его тело не сталкивалось с конституцией воздуха таким образом, когда он вынужден был бы ощущать [внешние вещи]. Пусть он далее представит, что члены его тела разобщены так, что они не могут соприкоснуться друг с другом. Тогда подумай: утвердит (г. *'асбāта*) ли он [в таком состоянии] существование своей самости, не сомневаясь в утверждении (*'исбāт*) своей самости сущей, хотя он и не утверждает [существования] (*вуджūd*) чего-либо из его конечностей или внутренних органов — ни сердца, ни мозга, ни одного из внешних предметов. Да, он утверждает свою самость, не утверждая за ней длины, ширины или глубины. И если в таком состоянии он имел бы возможность вообразить руку или какой-либо другой орган, то он его вообразил бы не частью своей самости и не условием для нее. Тебе же ясно, что утверждаемое есть нечто иное, нежели неутверждаемое, что признаваемое — иное, нежели непризнаваемое. Следовательно, та самость (*зāt*), коей существование утверждено, отличается определенной особенностью — она и есть собственно (*'айн*) этот человек, а не его тело и органы, которые не были утверждены. Стало быть, у утверждающего есть возможность заметить бытие души/самости (*нафс*) чем-то отличным от тела или даже нетелесным, понять (*'ариф*) это и осознать (*мусташ'ир*) его. А если он забыл (*зāхил*) о таковом, ему достаточно удара палкой [по щиту]» [Ибн Сина, 2022, 2:22–23].

вышеприведенного аргумента приписывая нашему философу аликвидистские интенции. Тем не менее аналогичный вывод может иметь место, если мы захотим сделать мысль Авиценны более когерентной и учтем, что Авиценна действительно полагал существование первичным понятием и стремился подкрепить эту свою идею эпистемическими основаниями.

Я могу представить собственное чистое существование, избавленное от каких-либо дополнительных свойств, отрешиться от тела, чувств, эмоций и мыслей — и все равно осознавать себя как существующего; иначе говоря, даже отрешившись от тела, я не смогу помыслить себя несуществующим. Если это так, то, вслед за Зарепуром, нам следует трактовать существование как априорное понятие, основополагающее для всего остального, как категорию, обуславливающую истинность пропозиции «существует нечто», если, по крайней мере, истинно, что «я существую». И тем не менее коррозия скепсиса неумолима: не вызывает возражений, что понятие существования может быть априорным в смысле метафизической аксиоматики, т.е. быть тем неразложимым кирпичиком, на котором мы, подобно Авиценне, строим некий метафизический каркас; но согласиться с тем, что само понимание категории существования схватывается нами априорно, на мой взгляд, нельзя (особенно в том случае, если мы не питаем симпатии к антиреалистским решениям). Схожие с авиценновскими аргументы как раз демонстрируют сугубую апостериорность аликвидизма и понятия существования с позиций метафизической эпистемологии<sup>23</sup>; для того чтобы подвести философа к выводу о фундаментальности существования, приходится проделать серьезную аргументативную и когнитивную работу, что само по себе — достаточное свидетельство в пользу апостериорности и неочевидности тезиса о фундаментальности существования. Да и само существование, чтобы быть понятием, должно как-то объясняться, определяться или быть определяемым через другие понятия. К сожалению, онтологическая составляющая книги Зарепура слаба; не было ее в современном смысле и у самого Авиценны, коль скоро постановка предложенных нами вопросов серьезно подрывает эпистемологические основы авиценнистской метафизической программы. Их нашему автору и следовало бы продумать в первую очередь, чтобы устранить возникшие со временем пробелы.

Впрочем, это не единственный проблемный онтологический вызов, брошенный авиценнизму. Мы сталкиваемся и с проблемой самосуществования (*Divine aseity*) Бога, связанной с тем, что Он, согласно базовой идее «Главного шейха», обладает свойством «автобытия», поскольку существует Сам по Себе; однако не очень ясно, как следует онтологически соотносить это природное свойство Бога с Его реальным бытием — с тем, что Бог ни от чего не зависит, в т.ч. и от Своих свойств. В более широком смысле мы вправе задать следующий

---

<sup>23</sup> Эпистемологией в современной метафизике, увы, часто пренебрегают. В связи с этой проблемой особенно показательны едкие замечания Н. Уайлдмана в адрес современных эссенциалистов [Wildman, 2023].

вопрос: тождествен ли Бог Своей природе, есть ли она у Него вообще [Craig, 2017, 3–6]? Не избегает этой проблемы и Ибн Сйнā. Напомню, что дело обстоит таким образом, что Необходимое Сущее есть такое сущее, чья сущность тождественна существованию<sup>24</sup>, а предположение о его не-существовании ведет к противоречию в определении. Однако уже у аналитических томистов аналогичное учение, изложенное в *De Ente et Essentia*, вызывало много каверзных «респонс» в связи с семантикой и осмысленностью пропозиций, вытекающих из принятия такого рода отождествления. Вспомним: *Essentia/Quidditas/Forma* («сущность») и *esse* («существование») различаются в томизме (как и в авиценнизме) таким образом, что первое выражает (как предикат) свойства некоей вещи; нам не нужно для этого знать, существует ли конкретный объект или нет. Второе же (как подлежащее) указывает, есть ли этот объект или нет. В отношении Бога проблему можно проиллюстрировать словами Кенни:

*Esse*, объясненное таким способом, как кажется, хорошо передается через «существование», представленное в современной логике в виде квантора существования. Но если мы понимаем *esse* таким образом, нам не прояснить то, о чем Аквинат также говорит в этой работе<sup>25</sup>, а именно: Бог есть субсистирующее (*subsistent*) *esse*, Его сущность и есть Его *esse* (гл. VI), Он — чистое *esse*, к которому нельзя ничего добавить. Это могло бы значить, что Бог будет субсистирующим существованием; знать, что Он существует, есть то же самое, что знать, что́ (*what*) Он есть, и что сущность Бога будет наилучшим образом представлена посредством квантора существования со связанной переменной, а не предиката [Kenny, 1969, 82].

Как иронично комментирует Гич, говорить о существовании Бога с таких позиций — все равно что, отвечая на вопрос «что́ есть Бог?», сказать, будто Бог существует, т.е. что Бог есть [Geach, 1961, 89]. Тот же Гич попробовал устранить обозначенную проблему, предложив, на основании других текстов Фомы, новую трактовку: знать, что Бог есть, — не значит знать, что именно Он есть, т.е. каково Его *esse*. Подобное знание, согласно томистской доктрине, может быть обретено только в посмертном существовании. Поэтому пропозиция «Бог существует» должна рассматриваться в качестве утвердительной предикации, если термин «Бог» в принципе может быть утвердительно предикцируем [Geach, 1961, 89–90]<sup>26</sup>. Должен признать, именно здесь авиценнизм демонстрирует свои

<sup>24</sup> Важно отметить, что, по всей видимости, Ибн Сйнā следовал здесь за мнением ал-Фārāбī, изложенным в трактате «О взглядах жителей добродетельного города» [ал-Фараби, 1970, 211–220].

<sup>25</sup> То есть в *De Esse et Essentia*.

<sup>26</sup> Кенни, правда, отмечает, что Фома вряд ли менял свое мнение о проблеме существования. На его взгляд, эволюцией отмечены взгляды Аквината на «что́йность», которые не составляет труда перенести на божественное существование: 1) «что́йность» можно

преимущества по сравнению с предложенными нашими авторами решениями: мы можем заключить, что из того, что Бог есть, следует знание о том, что Он — именно фундаментальная и необходимая сущность. Тем не менее это создает иную проблему: если мы должны отвечать на вопрос «что есть Бог?», обращаясь к модальным понятиям, то для того, чтобы получить осмысленный ответ на него, мы должны будем отказаться от теологии *единого божественного атрибута*, поскольку одного атрибута (существования) оказывается недостаточно, чтобы дать минимальное осмысленное указание на *esse* и *essentia* Бога. В свою очередь последнее делает невозможным отождествление в Боге сущности и существования, коль скоро этим нарушается принцип тождества (в виде тождества неразличимых и обратного принципа). Значит, нам следует принять альтернативу, которую Зарепур отвергает, но сам Авиценна допускает: что в Боге сущность и существование *не* тождественны. Это не ставит под сомнение изложенную в книге авиценнистскую аргументацию (если произвести определенные корректировки в ее формализации), но оспаривает зарепуровский унитарный тип философского монотеизма.

Теперь я перехожу к последней части своих замечаний: все они касаются доказательств, основанных на авиценнистских представлениях о каузации и модальных дистинкциях. Читатель, весьма вероятно, заметит, что принцип сосуществования причины и следствия, мягко говоря, странен. Не очень понятно, почему он должен быть применим к нашему, актуальному миру; неясно, как, в случае валидности этого принципа, возможно сочетание мира акцидентальных и материальных причин с универсумом причин нематериальных и сущностных. Авиценна полагал, что эти проблемы действительны только для актуальных акцидентальных бесконечностей [Ибн Сина, 2022, 1:296–297]. В действительности, как мне кажется, проблема состоит совершенно не в бесконечностях (они как раз-таки спокойно объясняются авиценнизмом), а в самом принципе сосуществования, неприменимом даже к конечной цепочке темпоральных причин и следствий. Поэтому я полагаю, что авиценнистская концепция каузальности едва ли может считаться приемлемой, а принцип сосуществования в стандартном виде ведет к неразрешимым противоречиям.

Давайте представим прямую каузальную цепочку из четырех объектов:

$$O_1 \rightarrow O_2 \rightarrow O_3 \rightarrow O_4$$

Согласно авиценнистским принципам, все реляты причинной связи будут не просто онтологически зависеть друг от друга через детерминацию от  $O_1$  к  $O_2$  и т.д., но и встраиваться в прямое причинное отношение друг с другом только в том случае, если все  $O$  в цепи существуют одновременно или одновременно

---

познать в смысле постижения понятия через значение обозначающего это понятие слова; 2) «чтойность» можно уяснить как научное определение, из которого выводимы конкретные свойства [Kenny, 1969, 86].

актуальны. Условимся, что  $O_1$  — необходимо-сущее-само-по-себе. Если рассматривать принцип сосуществования как способ ограничить модальность, это будет означать, что Бог (Необходимое Сущее) не мог бы актуализировать возможный мир  $W$ , отличный от актуального, в котором было бы истинно, что либо  $O_2$ , либо  $O_3$ , либо  $O_4$  существуют в разные моменты времени. К примеру, Бог не мог бы актуализировать мир, содержащий каузальную цепочку

$$W (O_1^{tE} \rightarrow O_2^{t1} \rightarrow O_3^{t2} \rightarrow O_4^{t3}),$$

где  $tE$  в верхнем индексе  $O_1$  (Необходимое Сущее) означает, что объект существует всегда или вечно. Более того, анализ вариантов, которые остаются после принятия принципа сосуществования, показывает, что Бог способен актуализировать мир  $W_1$ , содержащий цепочку

$$W_1 (O_1^{tE} \rightarrow O_2^{t1}),$$

но не может актуализировать мир  $W_2$ , содержащий цепочку

$$W_2 (O_1^{tE} \rightarrow O_2^{t1} \rightarrow O_3^{t2})$$

Иными словами, из обсуждаемого принципа следует, что Бог не может актуализировать миры, в которых условных моментов времени  $t$  с соответствующим каждому моменту  $t$  сущим больше, чем один. В  $W_1$  сущее  $O_2$  будет существовать, поскольку оно прямо причинено  $O_1$ , которое, в свою очередь, не может не существовать; но в  $W_2$  сущее  $O_3$  не сможет существовать, поскольку в момент  $t_2$ , в котором оно существует,  $O_2$ , существующее в момент  $t_1$  и выступающее причиной  $O_3$ , не будет существовать, — а значит, согласно принципу сосуществования,  $O_3$  не будет необходимо детерминировано  $O_2$ . Представляется, что данный принцип несовместим со стандартным пониманием творения — творения мира во времени или в продолжение серии не тождественных друг другу стадий, обозначаемых как разные временные моменты. Я предвкшаю возможное возражение Зарепура, которое будет продиктовано принципами композиции и трансфера. В таком случае для работы доказательства в нашем мире будет достаточно актуализации мира  $W_1$ , если трактовать  $O_2$  как конкретный сотворенный мир, т.е. целое, а целое, в свою очередь, необходимо детерминирует к существованию свои части — например  $O_3$ . Такое возражение, конечно, ведет к противоречию. Допустим, Бог актуализирует  $W_1$ , где  $O_2$  является таким, что  $O_3$  — часть  $O_2$ . Если  $O_2$  существует в  $t_1$ , а  $O_3$  существует в  $t_2$ , Бог не может актуализировать  $W_1$ , что ложно в силу принципа композиции. Следовательно, согласно принципу сосуществования,  $O_3$  — часть  $O_2$ , и  $O_3$  должно существовать в один момент с  $O_2$ , т.е. в  $t_1$ . Мы можем добавлять  $O_n$  реляты после  $O_3$ , которые будут частью  $O_2$ , — все они будут существовать в  $t_1$ . Но если хотя бы одно  $O$  из  $O_n$  релятов, входящих в  $O_2$ , существует в иной момент времени, чем  $t_1$ ,  $O_2$  не может существовать, и Бог не может актуализировать  $W_1$ . Выражаясь авиценнистским языком, Бог

не может служить причиной каузальных цепочек, включающих в себя материальную причинность. Зареपुर осознает эту проблему, но не предлагает ее решения. Более того, как уже было отмечено выше, авиценнистская философия допускает темпоральную трактовку модальностей и работает с ней по крайней мере в логическом контексте. Очевидно, метафизика авиценнизма в том виде, в каком ее отстаивает Зареपुर, не допускает нормальной темпоральной интерпретации алетических модальностей.

Если кто-то на этой стадии моего рассуждения захочет защитить авиценнизм, полагаясь на сочинения самого Авиценны, а не Зарепура, он может прибегнуть к следующему аргументу. Давайте возьмем  $O_2^{t1}$  и отметим, что его возникновение в  $t_1$  связано с действующей причинностью вечного  $O_1^{IE}$ ; если мы возьмем  $O_3^{t2}$ ,  $O_2^{t1}$  будет выступать для него вспомогательной причиной, т.е. такой причиной, которая выступит фактором того, что сущность и существование  $O_3$  в  $t_2$  станут конституировать  $O_3$ , но собственно конституирование и сохранение  $O_3$  после самого момента возникновения от  $O_2$  будет зависеть от его существующей сущности (или сущностей), восходящей обратным путем по лестнице эманации к умопостигаемым сущностям. Иными словами, причина существования и сохранения  $O_3$  такова: в силу вертикальной причинности его сущность будет необходимо экземплифицироваться заодно со свойствами, делающими это существование реальным, т.е. существовать по причине наличия сущности, а  $O_2$  останется лишь вспомогательной причиной, помогающей сущности  $O_3$  стать актуальной. Тот же принцип будет действовать и в случае с представителями одного вида/сущности: порождение ими друг друга будет осуществляться вспомогательным образом. Действительно, приведенное объяснение красиво, однако возникает стойкое ощущение, что вспомогательные причины, и без того определяемые контекстуально, во многих ситуациях будут восприниматься в качестве действующих. Кажется, Авиценна мыслил в том же русле, полагая, будто темпоральные причины могут рассматриваться как действующие, — но им необходимо потребовались бы вспомогательные факторы для того, чтобы стать действующими причинами, в т.ч. такие, которые не зависят от такой причины [Ибн Сина, 2022, 1:293–294]; например, чтобы зачатие эмбриона произошло, необходимы не только действующие причины в лице отца и матери, но и такие факторы (и они будут рассматриваться как сущностные), как наличие в достаточном количестве сперматозоидов и здоровых яйцеклеток. Тем не менее это уточнение значимо: оно позволяет корректно допустить, что вертикальные и горизонтальные каузальные цепи в авиценнистском мире и в самом деле совместимы. Я также полагаю, что анализ темпоральных объектов в качестве действующих причин требует их рассмотрения в качестве акцидентально необходимых для существования их следствий, что является частным случаем «необходимого-через-другое»: если  $O_2$  — причина, а  $O_3^{t2}$  — следствие  $O_2^{t1}$ ,  $O_2$  акцидентально необходим в  $t_1$ , чтобы  $O_3$  существовал в  $t_2$ . Выходит, при ретроспективном рассмотрении

причинности  $O_3$  не будет существовать только по причине наличия у него сущности — но прежде всего потому, что экземплификация сущности  $O_3$  зависит от факта причинного воздействия акцидентально необходимого  $O_2$ .

Если я действительно правильно понимаю Авиценну, мы сталкиваемся с той же проблемой, которую выявили и которой стремились избежать. В самом деле, давайте представим исходящую от Бога цепь причин, включающую в себя, помимо сущностных и разумных причин, причины материальные и темпорально индекслируемые. Реконструкция такой цепи показывает, что принцип сосуществования вновь ведет нас к уже сформулированному противоречию. Допустим,  $N$  — необходимо-сущее-благодаря-себе. Сущие, обозначаемые как  $O_n$ , — сущности, т.е. сущностные причины, каузальное поведение которых описывается принципом сосуществования; эти причины не подпадают под темпоральную индексацию.  ${}_{\text{con}}O_n^t$  обозначает конкретные, материальные объекты нашего мира, материальные причины и следствия с временной индексацией. Отношение между  $O_n$  и  ${}_{\text{con}}O_n^t$  таково, что  $O_n$  детерминирует сущностное бытие  ${}_{\text{con}}O_n^t$ . Пускай  $O$  — это целое, включающее в себя как части и  $O_n$ , и  ${}_{\text{con}}O_n^t$ . Бог актуализирует мир  $W_3$  — и мы получаем следующую причинную цепь:

$$W_3 \quad N \rightarrow O \left( (O_1 \rightarrow O_2 \rightarrow O_3 (O_3 \rightarrow {}_{\text{con}}O_1^{t1} ({}_{\text{con}}O_1^{t1} \rightarrow {}_{\text{con}}O_2^{t2}))) \right)$$

Эту цепь я предлагаю читать так:  $N$  выступает причиной для целого  $O$ , которое существует постольку, поскольку одновременно сосуществуют каузально связанные  $O_1$ ,  $O_2$ ,  $O_3$ ;  $O_3$  сущностно и необходимо детерминирует  ${}_{\text{con}}O_1^{t1}$ , а то, в свою очередь, произвело  ${}_{\text{con}}O_2^{t2}$ , перестав существовать в  $t_2$ . Говоря проще, Бог создал мир, в котором произошла эманация от первой сущности к третьей, — например Мировой душе. В свою очередь Мировая душа, организуя материю и генерируя природу, создает сущее — человека, конституируя тем самым сущность, «человека», детерминирующего существование единичного индивида (сущность должна существовать одновременно с тем, что является ее конкретной актуализацией, чтобы последняя выражала ту же самую сущность) — Адама, который существует в  $t_1$ . Адам породил Сифа, перестав существовать в  $t_2$ , в котором Сиф все еще жив. Причем  ${}_{\text{con}}O_1$  акцидентально необходимо для  ${}_{\text{con}}O_2$ , иначе последнее не сможет стать сущим, даже несмотря на то, что, если бы оно стало таким, его существование поддерживали бы собственные материя и сущность. Итак, наша каузальная цепь несовместима ни с принципом композиции, ни с принципом сосуществования просто по той причине, что и  ${}_{\text{con}}O_1^{t1}$ , и  ${}_{\text{con}}O_2^{t2}$  — сущее, имеющее временное существование. Значит, если эти принципы работают,  ${}_{\text{con}}O_2^{t2}$  не может существовать в своем временном отрезке без  ${}_{\text{con}}O_1^{t1}$ , которое в нашей цепи, тем не менее, прекратило существовать в  $t_2$ . Поэтому либо  $O$  не может быть актуализировано, либо необходимо исключить темпорально-индекслируемые сущие, либо необходимо допустить, что все материальные, темпоральные и каузально связанные сущие, если их число больше одного, должны существовать одновременно, что контринтуитивно.

Можно ли разрешить указанную проблему? Мне представляется, что да, причем двойко. Первый путь наиболее легок, хоть и обесценивает сильный принцип онтологической зависимости существования. Он предполагает, что нужно строго ограничить принцип сосуществования причин и следствий областью умопостигаемых сущностей, а для конкретных объектов ввести другой принцип. К примеру, если мы признаем, что древо Порфирия отражает реальную структуру и иерархию сущностей, понятий или вещей, принцип сосуществования прекрасно объяснит эти умопостигаемые реалии, но создаст трудности в интерпретации причинных связей мира конкретных объектов. Второй путь сложнее: мы должны пересмотреть принцип сосуществования таким образом, чтобы он объяснил все цепи, включающие как нетемпоральные, так и темпоральные сущие. Мое предложение состоит в следующем: необходимо сделать упор именно на принципе транзитивности и иррефлексивности каузации в отношении Необходимого Сущего и незначительно уточнить авиценнистскую модальную дистинкцию. Напомню определение сущего-возможного-благодаря-себе:

- (6) если  $O$  возможно само по себе, есть другая вещь,  $O_1$ , которая является причиной  $O$ .

Эта дефиниция может трактоваться очень широко в зависимости от того, какой релят выступит причиной для  $O$ . На первый взгляд кажется, что он описывает только простую прямую каузальную связь двух релятов:

$$O_1 \rightarrow O_2$$

Однако, если мы рассмотрим нашу цепь

$$O_1 \rightarrow O_2 \rightarrow O_3 \rightarrow O_4$$

и применим к ней принцип транзитивности, то выйдет, что

$$O_1 \rightarrow O_4$$

Этот случай тоже подпадает под понятие сущего-возможного-благодаря-себе. Но если мы рассмотрим и его, то сможем допустить следующее: даже при временном индексировании релятов выйдет, что, когда и  $O_1$ , и  $O_2$ , и  $O_3$  окажутся несуществующими,  $O_1$  будет, вопреки своему несуществованию, причиной  $O_4$ . Хотя современные философы не испытывают столь большого стресса при столкновении со случаями отрицательной причинности, все же надо отметить, что для авиценнизма, при сохранении принципа сосуществования, данное решение будет неприемлемо. Тем не менее такие цепи представимы — и, более того, представимы даже в случае атемпорального предшествования. Принцип же сосуществования можно переформулировать. Напомню определение:

Причина  $_{\text{def}} = O$  является причиной  $O_1$ , если и только если происхождение  $O_1$  и существование  $O_1$  как следствия  $O$  зависит от существования  $O$ .

Чтобы уточнить этот принцип, мы должны заметить, что если  $O_2$  и  $O_3$  в нашей цепочке не существуют и работает каузальная транзитивность от  $O_1$  к  $O_4$ , а мы принимаем сам принцип сосуществования,  $O_1$  должно существовать одновременно с  $O_4$ . Более того, на тех же основаниях  $O_1$  будет выступать причиной и для  $O_2$ , и для  $O_3$ . Таким образом,  $O_1$  выступает необходимой причиной для всех последующих  $O$  — независимо от того, перестало какое-либо из них существовать или нет. В таком случае мы должны дать новое определение уже для обновленного принципа сосуществования:

Обновленный принцип сосуществования  $_{\text{def}} = O$  и всякий контингентный  $x$  сосуществуют как причина и следствие, если и только если 1)  $O$  является необходимой причиной всякого контингентного  $x$ ; 2)  $O$  существует одновременно со всяким контингентным  $x$  и 3) всякий контингентный  $x$  зависит в своем существовании от  $O$ .

Неожиданным, но, возможно, забавным следствием нового принципа станет его применимость как к авиценновской (но адаптированной в части каузальной теории) метафизике, так и к каламическим концепциям причинности, которые Авиценна стремился обойти.

Безусловно, книга Зарепура хороша, даже несмотря на те существенные проблемы, которые мы в ней обнаружили. Она была бы еще лучше, если бы автор, во-первых, объяснял, а не маскировал неоплатонические и аристотелианские рамки, в которых возник авиценнизм, и, во-вторых, не отрицал того факта, что создаваемый им аналитический авиценнизм в силу историко-философского фундамента остается в изрядной своей части двойником аналитического томизма. Безусловно, этот факт должен ослабить конфессиональный пафос книги; вместе с тем он остается тем единственным мостом, что ведет авиценнизм к просторам современной теистической метафизики.

### Список использованных источников и литературы

- Вдовина, 2021 — Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие. СПб.: Издательство СПбДА: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. 440 с.
- Дэвис, 2016 — Дэвис С.Т. Бог, разум и теистические доказательства. М.: Восточная литература, 2016. 277 с.
- Ибн Сина, 2018 — Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] / Пер. с араб. и коммент. Т. Ибрагима, Н.В. Ефремовой // *Ориенталистика*. 2018. № 1 (2). С. 251–274.

- Ибн Сина, 2022 — *Ибн-Сина (Авиценна)*. Исцеление: теология. / Пер. с араб., примеч. и послесл. Т. Ибрагима. В 2 т. М.: ИВ РАН, 2022.
- Ибрагим, 2010 — *Ибрагим Т.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 284–299.
- Карпов, 2024 — *Карпов К.В.* Фальсафа и эвиденциализм // Ишрак. Журнал исламской философии. 2024. Т. 2. № 1. С. 101–116.
- Нофал, 2017 — *Нофал Ф.О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2017. 136 с.
- Слепцова, 2024 — *Слепцова В.В.* Теизм и атеизм в дебатах современных аналитических философов. М.: ИФ РАН, 2024. 225 с.
- Ал-Фараби, 1970 — *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1970. 430 с.
- Шпаковский, 2023 — *Шпаковский М.В.* Неокалам и современная философия науки: союз или конфронтация? // Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 103–127.
- Craig, 2017 — *Craig W.P.* God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity. Berlin: Springer, 2017. 555 p.
- Geach, 1961 — *Anscombe G.E.M., Geach P.T.* Three Philosophers. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1961. 162 p.
- Koslicki, 2024 — *Koslicki K.* Modality and Essence in Contemporary Metaphysics // Modality: A History. New York: Oxford University Press, 2024. P. 263–293.
- Leftow, 2022 — *Leftow B.* Anselm's Argument. Divine Necessity. Oxford: Oxford University Press, 2022. 317 p.
- Lowe, 2012 — *Lowe E.J.* Essence and Ontology // Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. P. 93–112.
- Nasr, 1978 — *Nasr S.H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Revised Edition. London: Thames and Hudson, 1978. 353 p.
- Nasr, 1989 — *Nasr S.H.* Existence (*wujūd*) and Quiddity (*māhiyyah*) in Islamic Philosophy // International Philosophical Quarterly. 1989. № 29 (4). P. 409–428.
- Oppy, 2008 — *Oppy G.* The Ontological Argument // Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues. Malden, MA: Blackwell, 2007. P. 112–126.
- Plantinga, 1974 — *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Oxford University Press, 1974. 266 p.
- Schaffer, 2009 — *Schaffer J.* On What Grounds What // Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 347–383.
- Van Inwagen, 1995 — *Van Inwagen P.* And Yet They Are Not Three Gods but One God // *Van Inwagen P.* God, Knowledge and Mystery. Essays in Philosophical Theology. Cornell, Ithaca: Cornell University Press, 1995. P. 222–259.
- Wildman, 2023 — *Wildman N.* Against the Epistemology of Essence // *Connaissance Philosophique Et Connaissance Des Essences*, édité par Claudine Tiercelin et Alexandre Declos, Collège de France, 2023. URL: <https://philarchive.org/archive/WILATE-4> (дата обращения: 17.08.2024).

- Zalta, 1983 — *Zalta E.N. Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel, 1983. 193 p.
- Zarepour, 2022 — *Zarepour M.S. Necessary Existence and Monotheism. An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 70 p.

## References

- Anscombe, G.E.M., Geach, P.T. *Three Philosophers*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1961. 162 pp.
- Craig, W.P. *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*. Berlin: Springer, 2017, 555 pp.
- Davis, S.T. *Bog, razum i teisticheskie dokazatel'stva* [Theistic Proofs: Mind Fights for God]. Moscow: "Vostochnaja literatura" publ., 2016, 277 pp. (Russian Translation)
- Al-Fārābī. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: "Nauka Kazahskoj SSR" publ., 1970, 430 pp. (Russian Translation)
- Ibn Sīnā (Avicenna). *Iscelenie. Teologija* [The Cure. The Theology]. 2 vols. Moscow: "Sadra" publ., 2024. (Russian Translation)
- Ibn Sīnā (Avicenna). "Al-Isharat wa-t-tanbihat" [on Metaphysics]. In: *Orientalistica*, 2018, No. 1 (2), pp. 251–274. (Russian Translation)
- Ibragim, T. "Obosnovanie bytija Boga i Ego edinstva v kalame" [The Proofs of God's Oneness and Existence in Kalam]. In: *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*. No. 1. Moscow: "Yazyki slavyanskoy kultury" publ., 2010, pp. 284–299. (In Russian)
- Karpov, K. "Falsafah and Evidentialism". In: *Ishraq. Islamic Philosophy Journal*, 2024, Vol. 2, No. 1, pp. 101–116. (In Russian)
- Koslicki, K. "Modality and Essence in Contemporary Metaphysics". In: *Modality: A History*. New York: Oxford University Press, 2024, pp. 263–293.
- Leftow, B. *Anselm's Argument. Divine Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 2022, 317 pp.
- Lowe, E.J. "Essence and Ontology". In: *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012, pp. 93–112.
- Nasr, S.H. "Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy". In: *International Philosophical Quarterly*, 1989, No. 29 (4), pp. 409–428.
- Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Revised Edition*. London: Thames and Hudson, 1978, 353 pp.
- Nofal, F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* [ʿAbū al-Qāsim al-Kaʿbī and the Fall of Baghdadi Mutazilites]. Moscow: "Sadra" publ., YaSK publ., 2017, 136 pp. (In Russian)
- Oppy, G. "The Ontological Argument". In: *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Malden, MA: Blackwell, 2007, pp. 112–126.
- Plantinga, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974, 266 pp.
- Schaffer, J. "On What Grounds What". In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 347–383.

- Shpakovskiy, M. “Neokalam and Modern Philosophy of Science: Alliance or Confrontation?”. In: *Ishraq. Islamic Philosophy Journal*, 2023, Vol. 1, No. 2, pp. 103–127. (In Russian)
- Slepцова, V.V. *Teizm i ateizm v debatah sovremennyh analiticheskikh filosofov* [Theism and Atheism in Modern Analytical Philosophers’ Debates]. Moscow: IF RAN publ., 2024, 225 pp. (In Russian)
- Van Inwagen, P. “And Yet They Are Not Three Gods but One God”. In: *God, Knowledge and Mystery. Essays in Philosophical Theology*. Cornell, Ithaca: Cornell University Press, 1995, pp. 222–259.
- Vdovina, G.V. *Himery v lesah sholastiki. Ens rationis i ob’ektivnoe bytie* [Chimeras in Scholastic Forests: Ens Rationis and Mental Existence]. Saint Petersburg: SPbDA publ.: RGPU im. A. I. Gercena publ., 2021, 440 pp. (In Russian)
- Wildman, N. “Against the Epistemology of Essence”. In: *Connaissance Philosophique Et Connaissance Des Essences*, édité par Claudine Tiercelin et Alexandre Declos, Collège de France, 2023. URL: <https://philarchive.org/archive/WILATE-4> (accessed on 17.08.2024).
- Zalta, E. N. *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel, 1983. 193 pp.
- Zarepour, M.S. *Necessary Existence and Monotheism. An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 70 pp.