



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ФОНД ИБН СИНЫ
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак

Журнал
исламской философии

2024

Том II

№ 2



Москва
2024

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак. Журнал исламской философии 2024. Т. 2. № 2

Главный редактор:

акад. А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва)

Заместители главного редактора:

А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал (Институт философии РАН, Москва)

Выпускающий редактор:

Вс.В. Золотухин (НИУ «Высшая школа экономики», Москва)

Редакционная коллегия:

А.А. Аликберов (Институт востоковедения РАН, Москва), Х. Ансари (Институт перспективных исследований, Принстон), С. ал-Бусклави (Университет Зайеда, Дубай), А.К. Бустанов (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань), Ф. Дафтари (Институт исмаилитских исследований, Лондон), А. Каеминия (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Г. Какаи (Ширазский университет, Шираз), Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), Л.У.К. ван Лит (Утрехтский университет, Утрехт), Д.В. Микульский (Институт востоковедения РАН, Москва), О. Мир-Касимов (Институт исмаилитских исследований, Лондон), И.Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва), Р.В. Псху (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), А.А. Рашад (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), М.Дж. Рудгар (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Т.Г. Туманян (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), Е.А. Фролова (Институт философии РАН, Москва), Ж. Хатем (Университет Святого Иосифа, Бейрут), М.Я. Яхьяев (Дагестанский государственный университет, Махачкала)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Издатель: ООО «Садра».

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на журнал исламской философии «Ишрак» обязательна.

Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Номер подготовлен при участии научного отдела Фонда Ибн Сины.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 508.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Сайт: <https://ishraq.iphras.ru/>

ISSN 2949-1126 (Print)
ISSN 3034-1841 (Online)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal 2024. Volume 2. No. 2

Editor in Chief:

Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS)

Deputy Chief Editors:

Andrey A. Lukashev, Faris O. Nofal (Institute of Philosophy, RAS)

Executive Editor:

Vsevolod V. Zolotukhin (HSE University)

Editorial Board:

Alikber K. Alikberov (Institute of Oriental Studies, RAS), Hassan Ansari (Institute for Advanced Study), Said El Bousklaoui (Zayed University), Alfrid K. Bustanov (Institute of History named after Sh. Marjani, Tatarstan Academy of Sciences), Farhad Daftary (Institute of Ismaili Studies), Jad Hatem (Saint Joseph University of Beirut), Nur S. Kirabaev (RUDN University), Lambertus Willem Cornelis van Lit (Utrecht University), Dmitriy V. Mikulskiy (Institute of Oriental Studies, RAS), Ghasem Kakaie (Shiraz University), Orkhan Mir-Kasimov (Institute of Ismaili Studies), Ilshat R. Nasyrov (Institute of Philosophy, RAS), Ruzana V. Pskhu (RUDN University), Alireza Qaeminia (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Ali Akbar Rashad (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Mohammad Javad Rudgar (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Tigran G. Tumanyan (Saint Petersburg State University), Evgeniya A. Frolova (Institute of Philosophy, RAS), Mukhtar Ya. Yahyayev (Dagestan State University)

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Publisher: Sadra Publishers.

Frequency: 2 times per year. First issue: January 2023.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77 - 83320 on May 19, 2022.

All materials published in the "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" undergo peer review process.

No materials published in "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal.

Statements of fact and opinion in the articles in "Ishraq. The Islamic Philosophy Journal" are those of the respective authors and contributors and not of "Ishraq. Islamic Philosophy Journal".

The issue was prepared with the participation of the Scientific Department of the **Ibn Sina Foundation**.

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Website: <https://ishraq.iphras.ru/>

В НОМЕРЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Д.Д. Кутовых.* Роль космологических метафор в инициатических рассказах Шихāб ад-Дйна Йаҳйи ас-Сухравардī 6
- A.A. Mosleh. Contemporary Reflections on Ṣadr al-Dīn Šīrāzī's Transcendent Philosophy: Conditions and Perspectives 26
- B. Schābler.* Ataullah Baiazitov vs Ernest Renan: Islamic Dialectical Theology Beats Orientalism 45

ПЕРЕВОДЫ

- Фарīд ад-Дйн ‘Аттār Нйшāбūrī.* Язык птиц. О единстве Всевышнего. Часть II (Вступительная статья, перевод с персидского и историко-культурный комментарий Ю.Е. Федоровой) 55

РЕЦЕНЗИИ

- Н.С. Кирабаев.* «Канон теологии». Рецензия на: *Ибн-Сина (Авиценна).* Исцеление. Теология / Пер. с арабского, примечания и послесловие Т. Ибрагима. В 2 т. М.: ООО «Садра», 2024. 72
- М.В. Шпаковский.* 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. 78

ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

- Е.А. Фролова.* Философское исламоведение в Институте философии (60-е гг. XX — 20-е гг. XXI в.). 118

TABLE OF CONTENTS

CASE STUDIES

<i>Kutovykh D.</i> The Role of Cosmological Metaphors in the Tales of Initiation by Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī	6
<u>Mosleh A.A.</u> Contemporary Reflections on Šadr al-Dīn Šīrāzī’s Transcendent Philosophy: Conditions and Perspectives	26
<i>Schäbler B.</i> Ataullah Baiazitov vs Ernest Renan: Islamic Dialectical Theology Beats Orientalism	45

TRANSLATIONS

<i>Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīšābūrī.</i> The Language of the Birds. Concerning the Unity of Almighty God. Part II (Introductory article, translation, historical and cultural commentary by Yulia E. Fedorova).	55
--	----

REVIEWS

<i>Kirabaev N.</i> “Canon of Theology”. A Review of: Ibn Sīnā (Avicenna). <i>Iscelenie. Teologija</i> [The Cure. The Theology]. 2 vols. Moscow: “Sadra” publ., 2024 (Russian Translation)	72
<i>Shpakovskiy M.</i> A Common Avicennism. A Review of: Zarepour, M.S. <i>Necessary Existence and Monotheism.</i> <i>An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity.</i> Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 70 pp.	78

FROM ISLAMIC STUDIES HISTORY

<i>Frolova E.</i> Philosophical Islamic Studies at the Institute of Philosophy (60s of the 20 th — 20s of the 21 st century)	118
---	-----

ИССЛЕДОВАНИЯ

Д.Д. Кутовых

(магистрант, Восточный факультет,
Санкт-Петербургский государственный университет;
Российская Федерация, 188673, Ленинградская область, Всеволожский район,
дер. Новое Девяткино, ул. Лесная, д. 6, кв. 106;
e-mail: vifsla2000@gmail.com)

РОЛЬ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ МЕТАФОР В ИНИЦИАТИЧЕСКИХ РАССКАЗАХ ШИХАБ АД-ДИНА ЙАХЙИ АС-СУХРАВАРДИ

Аннотация. В корпусе сочинений известного арабо-мусульманского мыслителя Шихаб ад-Дина Йахйи ас-Сухраварди (1154/55–1191), создателя одного из пяти основных направлений исламской классической философии — ишракизма, или «философии озарения» (*хикмат ал-ишрāқ*), — содержится особая категория текстов, которые уместно охарактеризовать как уникальный жанр исламской философской литературы: инициатические рассказы, или рассказы о посвящении. По форме эти тексты представляют собой художественные произведения, однако основная цель их написания — не развлечение читателя, а символическое описание мистического религиозного опыта автора (того самого «озарения» (*ишрāқ*), лежащего в основе гносеологии ас-Сухраварди) и передача знания (*ма'рифат*) об устройстве Вселенной и природе Бога. В силу эзотеричности обретаемого через мистическое озарение знания его изложение на ригористическом языке перипатетической традиции, в рамках которого написана тетралогия больших арабоязычных трактатов ас-Сухраварди, не представляется возможным; потому в инициатических рассказах автор прибегает к использованию символического языка, т.е. к обильному употреблению метафор — художественных образов, за которыми стоят отдельные философско-религиозные идеи. Эти метафоры можно разделить на несколько групп. Одну из таких групп составляют космологические метафоры — предмет нашего исследования. В работе мы рассмотрим инициатические рассказы ас-Сухраварди *Авāз-и парри Джабрā'ил* («Шум крыльев Гавриила»), *'Ақл-и сурх* («Багряный ангел») и *Руз-и бā джамā'ати сӯфийāн* («Один день с группой суфиев»), в которых символически живописуется устройство Вселенной. Мы определим роль использованных символов как в ансамбле рассказов о посвящении, так и в философской

системе ас-Сухравардї в целом. Иными словами, автор статьи попытается ответить на следующий вопрос: зачем Шейх озарения приводит столь объемные космологические метафоры в своих мистико-ориентированных произведениях?

Ключевые слова: исламская классическая философия, исламский мистицизм, персидская средневековая литература, суфийская литература, философия озарения, ишракизм.

Danila D. Kutovykh

(Master's student, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University;
6, Lesnaya Str., Novoye Devyatino village, 188673, Russian Federation;
e-mail: vifsla2000@gmail.com)

The Role of Cosmological Metaphors in the Tales of Initiation by Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī

Abstract. The treatises of Iranian philosopher Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (1154/55–1191), who was the creator of one of the five main streams of Islamic classical philosophy (ishraqism, or “the philosophy of illumination” (*ḥikmat al-išrāq*)), contain a special category of texts that can be characterized as a unique genre of the Islamic philosophical literature — *tales of initiation*. In form, these texts can be considered as fictional ones but its main purpose is not to entertain the reader, but to symbolically describe the mystical religious experience of the author, i.e. “illumination” (*išrāq*) itself, that express al-Suhrawardī's epistemology. Through this description the esoteric knowledge (*ma'rifah*) about the structure of the Universe and the nature of God had to be transmitted. There is need of such form because transcendent knowledge acquired through mystical insight cannot be presented in the strictly logical language of the Islamic peripatetic tradition. In these tales the author uses symbolic language reflecting various philosophical ideas. These metaphors can be divided into several groups. One of these groups consists of cosmological metaphors, which are the subject of this article. The objects of our research are the tales of initiation by al-Suhrawardī such as *Āwāz-i parr-i Ġabrā'īl* (“The Sound of Gabriel's Wings”), *'Aql-i surx* (“The Crimson Angel”) and *Rūz-ī bā ḡamā'ati ṣuḏfīyān* (“One day with a group of Sufis”), in which the symbolic description of the Universe structure through artistic images takes a significant place. The purpose of proposed article is to determine their role both in the ensemble of al-Suhrawardī's initiation tales and his philosophical system. In other words, we have to answer the question: why does the Šayḥ of Illumination use such extensive cosmological metaphors in his mystical-oriented works?

Keywords: Islamic Classical Philosophy, Islamic Mysticism, Persian Medieval Literature, Sufi Literature, Philosophy of Illumination, Ishraqism.

Шихаб ад-Дин Йахйа ибн Хабаш ибн Амйрак ас-Сухравардй (1154/1155–1191), известный также под прозвищами *аш-Шайх ал-мақтұл* (араб. «Убиенный шейх») и *Шайх ал-ишрāқ* (араб. «Шейх озарения»), — одна из важнейших фигур в истории развития исламской философии. Свое второе прозвище, *Шайх ал-ишрāқ*, ас-Сухравардй получил в связи с тем, что разработал оригинальную философскую систему *хикмат ал-ишрāқ* (араб. «Мудрость озарения»), положившую начало самостоятельному течению классической исламской философии под названием *ишрāқиййа*. Общепринятый европеизированный вариант наименования этой школы — ишракизм.

Среди обширного списка сочинений ас-Сухравардй, включающего в себя около пятидесяти наименований [ас-Сухраварди, 1993, 131–132], отдельную категорию составляют *инициатические рассказы*, или *рассказы о посвящении*. Это название было введено в научную литературу на русском языке одним из выдающихся исследователей сочинений ас-Сухравардй Янисом Эшотсом (1966–2021) [ас-Сухраварди, 1998, 116] и представляет собой прямой перевод французского термина *récits d'initiation*, предложенного известным исламоведом Анри Корбенем (1903–1978); к слову, именно Корбен впервые познакомил европейского читателя с трудами и идеями Шейха озарения [Corbin, 2001, 13]. В качестве основной характеристики, позволившей упомянутым исследователям выделить эти рассказы в отдельную категорию, выступило то обстоятельство, что в них ас-Сухравардй символически, в форме художественного повествования, изображает собственный мистический религиозный опыт, посредством которого адепт проходит *инициацию*, т.е. получает посвящение в эзотерическое знание (*ма'рифа*) через «озарение» (*ишрāқ*) — эпистемологическую практику, легшую в основу философской системы Шейха [Nasr, 1963, 375]. Кроме того, цель этих рассказов — *инициировать* их читателя, первоначально примыкавшего к кружку ас-Сухравардй, образовавшемуся в самый активный период его творчества в городе Алеппо [Razavi, 1997, 4].

Минимальной смысловой единицей инициатического рассказа ас-Сухравардй выступает символ или метафора — образ, употребляемый в переносном значении. Образ каждого персонажа инициатического рассказа, его внешние качества и особенности, действия или высказывания следует трактовать в контексте «философии озарения». Рассказы о посвящении составляют единый ансамбль произведений: в них поднимается определенный круг проблем и встречаются одни и те же или похожие друг на друга метафоры, которые можно разбить на ограниченное число групп. Одна из таких групп — *космологические метафоры*. Их роль (как в ансамбле инициатических рассказов ас-Сухравардй, так и во внутреннем строе его философской системы) мы выделяем в качестве предмета данного исследования. Объект же нашего интереса — три инициатических рассказа ас-Сухравардй, в которых космологические метафоры занимают значимое место, а именно: *Авāз-и парри Джабрā'ил* («Шум крыльев Гавриила»), *'Ақл-и сурх* («Багряный ангел») и *Рӯз-и бā джамā'атī сӯфиййāн* («Один день с группой суфиев»). В завершение

работы мы попытаемся дать ответ на следующий вопрос: зачем Шейх озарения приводит столь обширные космологические метафоры на страницах упомянутых выше инициатических рассказов?

Общеизвестно, что ас-Сухравардӣ получил первоначальное теолого-юридическое образование в городе Мараге, расположенном в историческом Азербайджане (сегодня — территория Ирана) — области, соседствующей с провинцией Зенджан, включающую и деревню Сухравард. Именно в Сухраварде в 1153/4 гг. и родился наш мыслитель. Под руководством Маджд ад-Дйна ал-Джилӣ (ум. 1174/5) будущий мистик изучал исламскую юриспруденцию (фикх), логику и спекулятивное богословие (*каләм*). Все эти предметы были обязательны к изучению перед освоением курса перипатетической философии, к которой ас-Сухравардӣ впоследствии проявил наибольший интерес [Пурнамдариан, 2015, 3].

По окончании обучения в Мараге ас-Сухравардӣ отправился в Исфахан, являвшийся одним из наиболее значимых культурных и научных центров того времени. Там, под руководством Захӣр ад-Дйна ал-Қарӣ, он завершил свое формальное образование. В одно время с ас-Сухравардӣ обучение у ал-Қарӣ проходил Фахр ад-Дин ар-Рәзӣ (1150–1210), впоследствии прославившийся как критик перипатетической философии. По легенде, спустя много лет после смерти ас-Сухравардӣ, получив копию его «Разъяснений» (*ат-Талвӣхәт*), ар-Рәзӣ заплакал и поцеловал ее в память о друге [Nasr, 1964, 57]. Вместе с ал-Қарӣ ас-Сухравардӣ изучил трактат «Помогающие прозрения» (*ал-Бақә'ир ан-нақсирӣййа*) 'Умара б. Сахләна ас-Сәвӣ — краткое изложение логического раздела «Исцеления» (*аш-Шифә'*) Ибн Сйны [Пурнамдариан, 2015, 4].

Освоив исламское богословие и перипатетическую философию, ас-Сухравардӣ провел 70-е гг. XII в. в путешествиях по Ирану, Сирии и Малой Азии, где общался с различными суфийскими шейхами, участвовал в радениях и других практиках местных общин. В общей сложности ас-Сухравардӣ провел в странствиях около десяти лет. В конце книги «Пути и дискуссии» (*ал-Маишәри' ва ал-Мутәраҳәт*), сочиненной в 1183 г. — в год его прибытия в Алеппо, — он пишет:

Мне около тридцати лет. Большую часть этого времени я странствовал в поисках знаний и единомышленников. За все это время я встретил только одного человека, разделяющего мои мысли. Я не встречал никого, кто мог бы сравниться с ним в знании благородных наук или имел бы в них такую сильную веру [цит. по: Там же, 6].

Речь в этой цитате идет об 'Имәд ад-Дине Кара-Арсләне — мудреце, известном в восточной Малой Азии. Ас-Сухравардӣ писал, что посещал город Диярбакыр, а оттуда направился в Харбут, где и встретился с 'Имәд ад-Динном. Последний тепло его принял и выказал большое уважение. В память о друге философ назвал один из своих доктринальных трактатов на персидском языке

Алвāх-и ‘имādī («Имадовы скрижали»). За это время ас-Сухравардī сочинил большую часть своих трактатов, составленных преимущественно в дискурсе перипатетической философии. Вероятно, резкий поворот в мировоззрении Шейха, метафорически выраженный встречей с Аристотелем во сне, имел место в конце этого периода его биографии, незадолго до прибытия в Алеппо [Ziai, 1996, 778].

Ас-Сухравардī рассказывает об этом видении в предисловии к своему главному труду — книге «Мудрость озарения» (*Ḥikmat al-ushrāq*). По словам мыслителя, в одну из ночей, осененный светом, к нему явился сам Аристотель. Стагирит объяснил ас-Сухравардī, размышлявшему в ту пору над природой познания, что истинный гнозис возможен исключительно через самопознание. Впоследствии это положение стало ключевым в эпистемологии ас-Сухравардī. Затем Аристотель принялся восхвалять своего учителя — Платона. Кроме того, «Первый учитель» открыл Шейху озарения типы познания и атрибутировал каждый из них какому-нибудь известному философу [Walbridge, 2005, 202]. Описанное видение метафорически отображает поворот в мысли ас-Сухравардī: от перипатетической философии, фундированной авиценновской интерпретацией аристотелизма, к платонизму, — произошедший в те годы под влиянием суфизма и мистических практик. Сновидение ас-Сухравардī довольно важно в связи с темой нашего исследования, коль скоро метафорически отображает непосредственный религиозный опыт, пережитый философом, и утверждает мистическое чувство в качестве основного источника знания. Последний тезис оправдывает написание основателем ишракизма инициатических рассказов, дополняющих созданные на языке перипатетиков строго философские труды. Фактически пересказанный отрывок из предисловия к «Мудрости озарения» отмечен главной особенностью инициатических рассказов — описанием постижения философского знания через непосредственный мистический опыт, переданный на языке метафоры (в данном случае — метафоры беседы с Аристотелем).

Теперь, определив фон мысли ас-Сухравардī в 80-е гг. XII в., в годы написания инициатических рассказов, попытаемся установить место последних в *corpus texti* мистика. Используя классификацию Я. Эшотса, приведенную им в предисловии к переводу рассказа «Язык муравьев» [ас-Сухраварди, 1998] и основанную на типологии А. Корбена (которую в несколько модифицированном виде принимают такие исследователи, как А.В. Смирнов (р. 1958) [Смирнов, 2013, 123–124] и В.А. Дроздов (р. 1961) [ас-Сухраварди, 1993, 131–133]), разделим сочинения Шейха озарения на следующие категории:

1) Большие арабоязычные доктринальные трактаты (*ат-Талвйḥāt* («Разъяснения»), *ал-Муқāвамāt* («Сравнения»), *ал-Машāри‘ ва ал-Муṭāрахāt* («Пути и дискуссии»), *Ḥikmat al-ushrāq* («Мудрость озарения»)), в которых философ последовательно описывает свою мировоззренческую систему рационалистическим языком перипатетической философии. Особняком стоит главный труд ас-Сухравардī «Мудрость озарения», где Шейх предлагает качественно новый

метод познания действительности, основанный на интуиции, или «знании присутствия» (*'илм ҳудӯрӣ*).

2) Малые доктринальные трактаты на персидском и арабском языках (*Партав-нāма* («Книга сияния»), *Хайāкил ан-нӯр* («Храмы света»), *Алвāх-и 'имāдӣ* («Имадовы скрижали»), *Фӣ и'тиқād ал-ҳукамā'* («Об убеждениях мудрецов»), *ал-Ламаҳāt* («Вспышки света»), *Йаздāн-шинāхт* («Познание Бога»), *Бустāн ал-қулӯб* («Сад сердец»)). Сочинения этой категории также написаны под очевидным влиянием перипатетической традиции и фиксируют различные концепты фальсафы (в основном под влиянием идей Ибн Сйны). По их скромным объемам можно заключить, что они были написаны ас-Сухравардӣ во время странствий в 70-е гг. в период активного творчества в 80-е гг. XII в. для друзей и учеников; как следствие, в этих трактатах изложены отдельные аспекты логической стороны учения Шейха озарения. Они богаты художественными образами и символами, однако от инициатических рассказов нашего автора их отличает отсутствие сюжетных линий; кроме того, они оформлены как прямая речь самого ас-Сухравардӣ и в основном затрагивают именно «перипатетическую» (и, диалектически, антиперипатетическую) сторону учения Шейха озарения.

3) Инициатические рассказы (*Луғат-и мӯрāн* («Язык муравьев»), *Āvāz-и парри Джабрā'ил* («Шум крыльев Гавриила»), *Ҷафӣр-и сӣмурғ* («Свист Симурга»), *'Ақл-и сурх* («Багряный ангел»), *ҚиҶсат ал-ғурба ал-ғарбиййā* («Повесть о западной чужбине»), *Рӯз-ӣ бā джамā'атӣ сӯфӣйāн* («Один день с группой суфиев»), *Рисāлат фӣ ҳāлат ат-туфӯлиййā* («Послание о состоянии детства»)). Все они, за исключением «Повести о западном изгнании», написаны на персидском языке. Мы не располагаем возможностью установить точные даты написания этих рассказов, однако, исходя из того, что они были сочинены для узкого круга учеников ас-Сухравардӣ, сложившегося в Алеппо, следует, что все они были написаны в 80-е гг. XII в.

4) Переводы и пересказы сочинений Ибн Сйны (*Рисāлат ат-тайр* («Послание о птицах»), *Рисāла фӣ ҳақйқат ал-'ишқ* («Послание о сущности любви»), персидские комментарии к книге Ибн Сйны *ал-Ишārāt ва ат-танбӣхāt* («Указания и наставления»)).

5) Литургические сочинения. В эту группу входят авторские литании и формулы призыва световых существ, собранные в едином сборнике — *ал-Вāридāt ва ат-тақдӣсāt* («Инвокации и молитвы»).

Далее приведем текстологические сведения и дадим краткие характеристики трем инициатическим рассказам, выступающим в качестве объекта нашего исследования: *Āvāz-и парри Джабрā'ил* («Шум крыльев Гавриила»), *'Ақл-и сурх* («Багряный ангел») и *Рӯз-ӣ бā джамā'атӣ сӯфӣйāн* («Один день с группой суфиев»).

Точная дата написания рассказа «Шум крыльев Гавриила» нам неизвестна, однако в опубликованном тексте упомянута дата завершения самого раннего списка — месяц *шаввāl* 654 года хиджры, что соответствует ноябрю 1256 г.

На русский язык рассказ переведен Янисом Эшотсом и опубликован в первом выпуске ежегодника исламской философии «Ишрак» [ас-Сухраварди, 2010]. Работая над переводом, Эшотс учитывал французский комментированный перевод А. Корбена, увидевший свет в сборнике «L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques» под номером VII [Corbin, 1976, 221–264], и английский перевод Уиллера Тэкстона, размещенный под номером II в книге «The Philosophical Allegories and Mystical Treatises» [Thackston, 1999, 8–19]. Кроме того, Я. Эшотс использовал и комментарий С.Дж. Саджжади к персидским трактатам ас-Сухравардӣ.

Основному повествованию предпослано введение, в котором ас-Сухравардӣ приводит короткий рассказ. Некий человек, возгордившийся своим происхождением от пророка Мухаммада и шиитских имамов, спорит с неназванным шейхом. Суть конфликта состоит в том, что гордец хулил суфийских авторитетов; когда он критически отозвался о высказывании знаменитого суфийского автора 'Абӯ 'Али Фармадӣ (1016–1084) о «шуме крыльев Гавриила», неназванного шейха напрямую спросили о значении этой метафоры. Учитель ответил: «Знайте, что большинство вещей, о которых свидетельствуют твои чувства, являются шумами крыльев Гавриила». После того как высокомерный потомок Пророка характеризует эти слова как «бессвязный бред», ас-Сухравардӣ заступает за шейха и, осудив невежду, приводит отрывок, составляющий основу рассказа «Шум крыльев Гавриила».

Сюжетная канва рассказа такова. Главный его герой — молодой человек, который лишь недавно начал выходить за пределы женской половины дома, — однажды ночью переходит на мужскую половину и до зари кружится там, после чего держит путь к суфийской обители (ханаке) своего отца. У нее две двери, одна из которых ведет в город, а другая — в поле. Главный герой выбирает ту, что ведет в поле, и встречает десятерых старцев, сидящих в ряд на скамье. С тем из старцев, который сидит на ближнем к герою краю скамьи, юноша ведет беседу, во время которой видит лежащий подле старцев сосуд с одиннадцатью доньями. По просьбе героя рассказа старец, восседающий на краю скамьи, обучает его удивительному алфавиту, при помощи которого «можно прочитать всякую суру». Однако вслед за этим он благодаря старцу усваивает еще и *аб-джад*, т.е. тайные значения букв этого алфавита. Затем речь старца заходит о крыльях Гавриила — центральной теме рассказа. Монолог старца с разъяснением этой сложной метафоры — кульминация инициатического рассказа. После этого в комнате отца героя рассказа становится светло: слуги закрывают дверь в поле и открывают двери в город. Старцы исчезают, в дом входят торговцы. Главный герой выражает сожаление по поводу исчезновения старцев, долго плачет и вздыхает по ним.

Точная дата создания другого рассказа о посвящении под названием «Багрыйный ангел» также неизвестна. Перевод на русский язык выполнен философом А.Г. Дугиным и опубликован в седьмом номере альманаха «Конец света»

за 1997 г. [ас-Сухраварди, 1997]. Разумеется, Дугин работал не с оригинальным текстом, а с французским переводом А. Корбена, опубликованным в «L'archange empourpré...» под номером VI [Corbin, 1976, 193–220]. Перевод Дугина снабжен комментарием, составленным в свойственной философу традиционалистской парадигме, а также пересказом комментария Корбена. Кроме того, имеется перевод этого рассказа на английский язык, выполненный У. Тэкстоном и опубликованный под номером III в «The Philosophical Allegories and Mystical Treatises» [Thackston, 1999, 20–33].

Рассказ написан от лица главного героя и открывается его беседой с другом, который задает вопрос: «Понимают ли птицы язык друг друга?». Протагонист дает утвердительный ответ на этот вопрос, аргументируя его тем, что сам он изначально был создан соколом, обитавшим в другой стране, однако попал в сети охотников по имени Закон и Судьба. Дальнейший рассказ — обоснование утвердительного ответа героя; в символической форме он повествует о посвящении главного героя в тайны мироздания в ходе беседы с Багряным ангелом — архангелом Гавриилом, которого мужчина встречает посреди пустыни, освободившись от пут и ускользнув от тюремщиков, символизирующих внешние чувства, через которые познается материальный мир. Гавриил рассказывает главному герою о собственной природе и семи чудесах, каждое из которых — отдельный символ. Эти чудеса — гора Каф, сокровище, освещающее ночь, дерево Туба, двенадцать цехов, кольчуга Давида, меч и источник жизни. В конце рассказа происходит окончательное посвящение друга главного героя: он понимает, что также был соколом, и просит поймать себя, чтобы освободиться от пут материи. Таким образом, происходит отождествление главного героя и его друга с тем самым Багряным Ангелом — Гавриилом, ангелом человеческого рода. Инициация приводит персонажей к полному единению с божественной истиной вплоть до полного отождествления с ней — в духе идей Мансӯра ал-Халлādжа.

Рассказ «Один день с группой суфиев» до сих пор не был переведен на русский язык. Точная дата его составления нам неизвестна. Критический текст опубликован С.Х. Насром и А. Корбеном в издании «Œuvres philosophiques et mystiques Shihaboddin Yahya Sohravardi. Tome III. Œuvres en Persan». Также увидели свет французский перевод «Одного дня...» в «L'archange empourpré...» Корбена под номером XII [Corbin, 1976, 361–382] и английский перевод У. Тэкстона, размещенный под номером IV в книге «The Philosophical Allegories and Mystical Treatises» [Thackston, 1999, 33–43].

Действие этого рассказа разворачивается в суфийской обители на собрании аскетов. Каждый из присутствующих зачитывает по главе из сочинений своих шейхов. Когда очередь доходит до главного героя, он пересказывает свой диалог с учителем, составляющий основное содержание инициатического рассказа.

Центральной темой рассказа является изложение космологии — учения о строении Вселенной. Шейх рассказывает своему ученику об устройстве космоса, используя образ резчика по камню, создавшего девять шарообразных

шкатулок и вложившего их одну в другую. Затем шейх последовательно отвечает на задаваемые его учеником вопросы: о вращении небесных сфер, о проявлении в них такого качества, как материальная «тонкость» (*луṭṭa*), о том, почему именно Солнце — самое яркое из небесных светил. Герой сопровождает свои объяснения наглядными примерами, такими как мысленный эксперимент с последовательным черчением полуокружностей или постепенным подмешиванием к синему цвету белого, где белый цвет символизирует «тонкость [материи]», а синий цвет — ее «тяжесть». Также в ответ на вопрос: «Почему во второй сфере множество неподвижных звезд, в то время как в остальных лишь по одному небесному телу?» — шейх приводит в пример мысленный эксперимент с подносом, на который вылили ртуть и начали вращать; ртуть ведет себя точь-в-точь как свет в космосе.

Около двух третей рассказа занимают ответы шейха на вопросы ученика об устройстве космоса. Ответы эти даны как в виде метафор, так и эксплицитно, в форме описания. Однако ближе к концу рассказа шейх отказывается отвечать на очередной вопрос, заявляет, что все, упомянутое выше, — пустое знание, и рассуждает об иерархии «смотрящих на небо» людей. На самом низу этой иерархии находятся обычные люди, которые наблюдают лишь физический свет звезд и небесных светил. Затем следуют астрологи, которые, наблюдая за движением небесных сфер, могут предсказывать различные события. Однако «истинным видением» обладают лишь представители третьей группы, могущие узреть в устройстве космоса символическое отображение божественных истин. Для того чтобы взглянуть на небо их глазами, необходимо изменить состояние своего ума при помощи суфийских практик. Далее шейх объясняет ученику способ достижения этого состояния в символической форме.

Итак, в описанных выше рассказах можно выделить следующие космологические метафоры, которые мы рассмотрим в контексте философской системы ас-Сухравардй. В «Шуме крыльев Гавриила» это: 1) десять старцев, 2) фляга с одиннадцатью доньями. В «Багряном ангеле» приводится символика двенадцати цехов. Наконец в «Одном дне с группой суфиев» метафорическим характером отмечена история о резчике и его одиннадцати шкатулках.

Перед тем как подробнее рассмотреть эти космологические метафоры, приведем краткое изложение метафизики и космологии Шейха озарения, символически изображенных материалом инициатических рассказов.

Согласно философским представлениям ас-Сухравардй, весь мир состоит из «светов» (*анвār*; ед.ч. *нūr*) разной интенсивности, эманлирующих из первоисточника бытия — «Света светов» (*нūr ал-анвār*). Под термином «свет» понимается не совсем тот физический свет, который человек может наблюдать при помощи глаз. Речь, скорее, идет о метафизической сущности, которая сравнивается со светом по характеру своего распространения, т.е. согласно постепенному затиханию по мере отдаления от источника — «Света светов», аналогичного Перводвигателю Аристотеля или Аллаху Корана, Создателю сущего. В то же время наблюдаемый

людьми свет Солнца или огня — наиболее чистое (т.е. в большей степени относящееся к духовному, и в меньшей — к материальному миру) проявление этой сущности. Тьма (*зулма*) же есть отсутствие света, возникающее в силу удаленности предмета от «Света светов», его рассеивания и вместе с тем «сгущения» в материальном смысле. Из тьмы возникают так называемые преграды (*барāзих*), которые и составляют материальные предметы, данные человеку в ощущениях [Смирнов, 2011].

«Светы» как самостоятельные сущности составляют две иерархии — «иерархию долготы» (*табақāt ат-тўл*) и «иерархию широты» (*табақāt ал-‘ард*). Первая подразумевает «нисхождение» света, т.е. то, что каждый свет, начиная с Абсолютного, порождает нижестоящие. Таким образом образуются «господствующие света» (*анвār қāхира*), отождествляемые ас-Сухравардī с архангелами. В то же время положительные измерения этих светов формируют новый порядок архангелов, которые не служат причинами друг друга и потому составляют вторую иерархию — «иерархию долготы». Это архангелы-архетипы, которые также называются философом «господами видов» (*арбāб ал-анвā’*). В философской системе ас-Сухравардī они получают имена «бессмертных святых» (Амешаспентов) зороастризма. Один из них — архетип человечества, «Святой дух», отождествляемый с архангелом Гавриилом (Джабрā’илом) исламской традиции или Действенным разумом (*‘ақл фа “āl*) перипатетиков [Дроздов, 2015, 56–57].

Умопостигаемые измерения «иерархии широты» порождают небесную сферу неподвижных звезд, каждая из которых представляет собой материальное проявление отдельного ангела. Из второго порядка архангелов эмануирует новый порядок светов, при помощи коих архангелы управляют видами, чьими архетипами они являются, т.е. остаются «душами» отдельных явлений, вещей или сущностей. Ас-Сухравардī применяет к ним персидский термин *испахбадāн*, «военачальники» [Corbin, 1964, 124].

Неподвижная сфера звезд отделяет ангельский мир от материальной Вселенной, к которой Шейх озарения применяет слово *барзах* со значением «завеса». Изначально оно использовалось в исламской эсхатологии как обозначение промежутка между смертью индивида и его эсхатическим воскресением. В философии озарения этим словом обозначается любая материя в принципе; последняя может быть напрямую противопоставлена категории «свет». *Барзах* сам по себе не располагает бытием, и лишь воздействие на него конкретного ангела-архетипа вида дарует ему существование [Эшотс, 2010, 512].

Таким образом, на основании вышеупомянутых иерархий светов, мы можем выстроить следующую структуру мироздания, распадающегося на четыре плана, или универсума:

1. *Джабарўт*. Состоит из высших эманаций — архангелов-архетипов, отождествляемых с «разумами» перипатетиков и описанных Ибн Сīной, и ангелов-архетипов, сопоставимых с платоновскими идеями всего сущего.

2. *Малакūt*. Мир, где обитают «души» конкретных вещей или существ, каждая из которых проявляется в материальном мире в виде одной из бесчисленных звезд второй небесной сферы.

3. *Мулк*. Материальный мир, представляющий собой двойную завесу (*барзах*), а именно — иерархию небесных сфер, каждая из которых управляется соответствующим небесным телом, и четыре элемента, составляющие все сущее в материальном мире. Оба эти представления заимствованы ас-Сухравардī из типологий, унаследованных исламскими перипатетиками из античной философии и в наиболее полной форме воспроизведенных Ибн Сīной.

4. *‘Ālam al-miṣāl*. «Мир подобия», посредствующий между чувственным миром *мулк* и ангельским миром *малакūt*. В отличие от миров *малакūt* и *джабарūt*, он постигается человеком посредством активного воображения и полностью интериоризирован, но не локализован. Действие снов, которые видят люди, или видений, получаемых пророками или мистиками, разворачивается именно в этом промежуточном мире. Лишь в нем возможно истинное познание реальности при помощи интуиции, или «вкушения» (*завқ*). Контакт с мирами *джабарūt* и *малакūt* невозможен, однако представление о них можно получить, восприняв те образы, в которых проявляются ангельские или световые сущности первых двух миров. Однако чтобы правильно их понять, необходимо прибегнуть к особому истолкованию эзотерического символизма тех образов, в которых они являются. Действие всех инициатических рассказов имеет место именно в «мире подобия», *‘ālam al-miṣāl*, а потому для полноценного восприятия содержания рассказов о посвящении крайне важно корректно оценить расположение этого мира и его природу в космологической системе философии озарения [Динани, 2010, 98–100].

В то же время мир *мулк*, материальная Вселенная, которую описывают космологические модели, метафорически представленные в инициатических рассказах ас-Сухравардī, выводится в контексте геоцентрической системы и состоит из вложенных друг в друга, образованных из эфира небесных сфер. Это представление об устройстве Вселенной было впервые концептуально оформлено Аристотелем, а затем математически обосновано Клавдием Птолемеем, через перевод сочинений которого и проникло на исламский Восток. Той же космологической модели придерживались ал-Фārābī и Ибн Сīnā, от которого ее, по всей видимости, перенял и ас-Сухравардī.

Согласно этой космологической системе, сущее состоит из пяти элементов, выстроенных в соответствии со своими «тяжестью» или «легкостью» в следующем порядке: земля, вода, воздух, огонь и эфир. Под «тяжестью» в данной системе понимается «материальность» и сила, с которой этот элемент притягивается к центру Вселенной. Сверху земля покрыта морями и океанами, состоящими из воды, — более легкой, нежели земля. С точки зрения человека, пребывающего на них, движение этих двух элементов направлено вниз. Землю окружает атмосфера, состоящая из воздуха, а она, в свою очередь, локализована сферой

огня. Эти два элемента движутся «вверх» с точки зрения человека — в силу преобладания в них «легкости». Наконец, эфир, самый «легкий» из элементов, формирует окружающие Землю небесные сферы. Ввиду своей «легкости» он не движется относительно человека ни вверх, ни вниз, но огибает землю по кругу, чем объясняется вращение небесных сфер. Каждая новая небесная сфера, по мере удаления от центра Вселенной, состоит из эфира меньшей концентрации, вследствие чего оказывается «легче» предыдущей, а следовательно, менее «материальной». Таким образом, величайшая, или первая, сфера оказывается наименее «материальной», находящейся на границе «бытия» и «небытия». За ней простирается «духовный», «потусторонний» или «имматериальный» мир, существующий вне законов физики, не подверженный ограничениям пространства и времени и потому бесконечный и вечный [Ибн Сина, 1980, 339–352].

Отсчет сфер начинается с величайшей сферы. Эфир в ней представлен в наименьшей концентрации, она не «держит» каких-либо небесных тел. За ней следует вторая небесная сфера, или сфера неподвижных звезд, в число которых входят двенадцать созвездий зодиака. Следующие семь небесных сфер называются по именам небесных тел, расположенных на них в следующем порядке: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна. Такая последовательность обусловлена размером соответствующих тел и периодом их вращения. Наконец, вышеупомянутые сферы огня и воздуха, окружающие Землю, считаются десятой и одиннадцатой соответственно. Элементы воды и земли не формируют сферы, так как из них состоит небесное тело — планета Земля [Thackston, 1999, xxvii–xxviii].

Согласно неоплатоническим представлениям, повлиявшим на восточных перипатетиков, каждой небесной сферой управляет один из разумов, эманулирующих от Первого разума — непосредственного «излияния» Творца. То же положение лежит в основе космологической системы Шейха озарения. Главным нововведением ас-Сухравардī следует считать его интерпретацию соотношения «легкости» и «тяжести» как большей или меньшей концентрации метафизического света. Ишраkit уверен: чем «тяжелее» элемент, тем он «темнее», тем меньше в нем содержится света, тем больше он состоит из «тьмы», трактуемой не как отдельное, противоположное свету вещество, но как его, света, отсутствие. Категория света в этой религиозно-философской системе эквивалентна своего рода «духовности», т.е. имматериальности, и вследствие этого — близости к источнику света, находящемуся за пределами материальной вселенной — Свету светов, Богу. Второе важное нововведение ас-Сухравардī — отождествление Действенного разума с архангелом Гавриилом (Джабрā'илом) ислама или Бахманом зороастризма [Corbin, 1964, 250].

Перейдем, наконец, к подробному разбору космологических метафор трех индианатических рассказов ас-Сухравардī. Оказываясь в пустыне, символизирующей мир подобия, главный герой рассказа «Шум крыльев Гавриила» видит

десятерых старцев, в ряд сидящих на скамье. Эти старцы выступают символическими изображениями *десяти разумов* — управляющих Вселенной нисходящих эманаций Бога. Разговор с ним ведет ближайший к нему десятый старец, символизирующий Действенный разум, десятый по счету от первоисточника эманаций. В то же время Действенный разум отождествляется с архангелом Джабра'илом, что важно в контексте названия рассказа и его центрального образа — крыльев Гавриила. Отвечая на вопросы героя, он рассказывает ему различные подробности из жизнеописаний старцев. Старцы седовласы; их седина — символ принадлежности к свету. Они прибыли из *Накуджя̄бāда* (перс. «Нигдеграда») — города, расположенного в «климате», на который нельзя указать пальцем — т.е. в *'āлам ал-миṣāl* («мире подобия»), уникальном измерении вне времени и пространства, существующем в микрокосме человека и служащем своеобразным «мостом» между материальным и духовным мирами [Marcotte, 2014, 70]. Своим занятием старцы называют *портняжное ремесло*, что символизирует придание разумами материи определенных форм. Кроме того, эта метафора выражает идею причинно-следственной связанности всего сущего: вещи соотносятся друг с другом подобно тому, как в ткани друг с другом связаны нити. Этот образ также перекликается с символом Кольчуги Давида из рассказа «Багряный ангел»: и ее «мастера» сплетают из колец в «цехах», символизируя разумы и небесные сферы соответственно. С главным героем вправе говорить только Десятый старец, остальные молчат; последнее символизирует посредничество Десятого, или Действенного, разума между интеллектами и людьми. Старцы славят Бога посредством движений, поскольку полностью погружены в созерцание. Они могут обучить главного героя портняжному ремеслу, чтобы он смог сшить себе хирку (дырявый плащ, рубище, носимое суфиями), а также научить алфавиту и абджаду [Corbin, 2001, 75–76]. Старцы одновременно стары и прекрасны. Эта деталь перекликается с пересказанным ас-Сухравардī в форме малого доктринального трактата сочинением Ибн Сйна *Рисāла фī ḥaqīqat ал-'ишқ* («Послание о сущности любви»), в котором также фигурирует «молодой старец», и с другим инициатическим рассказом Шейха «Багряный ангел» [ас-Сухраварди, 1993].

На этом повороте повествования герой отмечает *сосуд с одиннадцатью доньями*, символизирующий материальный мир одиннадцати сфер — девяти небесных и сфер элементов огня и воздуха, окружающих Землю. Десятый старец растолковывает мужу, что каждый мудрец, за исключением него самого, сотворил по одной небесной сфере. Десятый, в свою очередь, сотворил две элементарные. Первые девять сфер не подлежат разрушению и изменению, в то время как последние две — сфера огня и сфера воздуха — постоянно разлагаются, в связи с чем появляется необходимость их непрерывного обновления. Внутри сосуда оставалось немного воды, в которой плавал песчаный островок, населенный несколькими животными, — символ Земли, состоящей из элементов воды и земли; вокруг нее вращаются все небесные сферы. Слои сосуда с третьего по девятый отмечены

по одной блестящей пуговице — знаком небесных тел, соответствующих каждой из небесных сфер. На втором слое было закреплено множество блестящих пуговиц — неподвижных звезд. На первом слое не было ни одной пуговицы — он символизирует сферу Престола (*фалак ал-'ари*). Далее, со слов Десятого старца, становится известно, что сферы находятся друг с другом в иерархических отношениях: низшая становится «ученицей» высшей, «записывающей» ее в список преемственности и «вручающей» ей хирку. Согласно учению ас-Сухравардī, человек, идущий по пути Озарения, не нуждается в получении хирки от конкретного наставника — он должен получить ее напрямую от Действенного разума, подлинного учителя человечества [ас-Сухраварди, 2001].

У старцев нет «жен» и «имущества», но есть «дети», трудящиеся на «мельницах», которые, как и днища сосуда, символизируют небесные сферы; дети же суть души, приводящие небеса в движение. Через образ мельницы метафорически живописуется перипатетическая космология в ишракиитской интерпретации ас-Сухравардī, подменяющей разумы светами. Каждый вышестоящий свет порождает нижестоящий посредством созерцания предыдущего; по созерцании светами собственного небытия возникают небесные сферы из тонкой материи, а из созерцания необходимой сущности — души, движущие небесными сферами. Отношения в рамках этой иерархии можно определить как отношения любящего и возлюбленного, в отличие от отношения «учитель — ученик» первой иерархии. У Первого разума нет «детей», «дети» второго — бесчисленные неподвижные «звезды» — ангелы видов. Разумы с третьего по девятый имеют по одному «ребенку» — небесной сфере. Их «любовь» друг к другу — истинная причина движения сфер. У «мельницы» Десятого разума четыре «этажа» (символ четырех стихий материального мира) и бесчисленное количество «детей» (человеческих душ) от «рабыни-эфиопки» (первоматерии, *хай'улā*). При этом они зарождаются лишь от «взгляда рабыни-эфиопки» на Действенный разум в ходе наблюдения за «вращениями жерновов» [Пурнамдариан, 2017, 215].

Беседуя с главным героем рассказа «Багряный ангел», архангел Гавриил, он же Действенный разум неоплатоников, рассказывает о «семи чудесах», одно из которых — *двенадцать цехов*, символизирующих *двенадцать созвездий зодиака*. К каждому «цеху» Шах прикрепляет «учеников» — ангелов видов. Затем по его приказу они производят еще семь других «цехов», на сей раз — символы семи небесных тел и соответствующих им сфер средневековой исламской космологии. Следует обратить внимание на то, что эти семь «цехов» появляются последовательно. Каждому из получившихся «цехов» был назначен «мастер» (*устād*), символизирующий архангела, или разум неоплатоников.

Тот факт, что мастеров насчитывается семь, а не десять, объясняется просто: не все архангелы задействованы в создании материальной Вселенной и управлении ей. Первый разум находится вне космоса и полностью принадлежит духовному миру. Второй разум управляет первой, или величайшей, сферой, не содержащей каких-либо небесных тел и выступающей границей между

материальным и духовным мирами. Что касается Десятого разума, то он — архангел человеческого рода, но не небесного тела Земли, и потому не фигурирует в описании создания «цехов», а излагает его главному герою. Следовательно, последний разум выступает связующим звеном между человеком и миром ангельских существей.

Помимо семи «цехов», Шах препоручил семи мастерам и высшие двенадцать «цехов» с работающими в них «учениками» (символ созвездий зодиака, расположенных на второй небесной сфере неподвижных звезд), вручив каждому по почетной «мантии», обозначающей свет планет. Такие же мантии он подарил и «ученикам», работающим в высших двенадцати сферах, — бесчисленным звездам предпоследней небесной сферы, составляющим созвездия. Семи «старцам» были вручены соответственно:

первому — два «цеха» и «мантия» (планета Сатурн — созвездия Козерога и Водолея);

второму — два «цеха» и «мантия» (планета Юпитер — созвездия Рыб и Стрельца);

третьему — два «цеха» и «мантия» (планета Марс — созвездия Овна и Скорпиона);

четвертому — один «цех» и почетная «мантия», превосходящая по красоте остальные; тому же «старцу» было велено наблюдать за остальными (светило Солнце — созвездие Лев). Качество почетной «мантии» символизирует то, что Солнце остается наиболее ярким из небесных тел, о чем подробно рассуждают герои рассказа «Один день с группой суфиев»;

пятому — два «цеха» и «мантия» (планета Венера — созвездия Тельца и Весов);

шестому — два «цеха» и «мантия» (планета Меркурий — созвездия Близнецов и Девы);

седьмому — один «цех». Этот старец (Луна — созвездие Рака) остался без почетной «мантии», поскольку ночное светило не имеет своего света, а лишь отражает свет Солнца, о чем также сообщается в рассказе «Послание о состоянии детства».

Седьмой «мастер» возмутился было из-за того, что ему достался лишь один «цех» и его единственного оставили без «мантии». Тогда, в качестве своеобразной компенсации, Творец создал для него еще два «цеха» — сферы «легких» (огонь и воздух) и «тяжелых» (вода и земля) элементов, формирующих планету Земля. Также они с Шахом условились, что из «обносков» четвертого «старца» будет шиться небольшая «мантия» для седьмого «мастера».

Под всеми «цехами» Шахом было выделено пространство для посевных работ, заботу о котором также поручили седьмому «мастеру». В цехах творится настоящее чудо — «Кольчуга Давида», символизирующая измерения материального мира. Каждые три из двенадцати высших «цехов» производят по одному «кольцу», которое отдается седьмому «мастеру»; тот обрабатывает и соединяет

их, создавая плотную форму. Ее набрасывают на «сокола», т.е. свободную душу, состоящую из света, в результате чего она оказывается в плену материального мира [ас-Сухраварди, 2001].

Шейх из рассказа «Один день с группой суфиев», символизирующий Десятый, Действенный разум, рассказывает лирическому герою следующую историю о *резчике*:

Когда-то у одного резчика был драгоценный камень. Он захотел показать свое мастерство и сделал из него ларец, подобный круглому мячу. Затем он сделал другой ларец, который бы помещался внутрь первого, затем третий ларец, который бы помещался внутрь второго. Таким образом он сделал девять ларцов. После этого он сделал драгоценный камень из стружки, получившейся в процессе производства ларцов, и обернул этот камень двумя обрезками ткани. Один из них не имел какого-либо цвета, а другой был немного окрашен в белый. Он положил эти обрезки ткани в ларец. Затем он отполировал первый ларец, а на поверхности второго выгравировал несколько узоров и заполнил их золотом. На поверхностях третьего, четвертого и остальных ларцов, вплоть до девятого, он выгравировал по одному узору и все их заполнил золотом, — кроме узора девятого ларца. Затем он положил эти украшенные ларцы на точильное колесо, и они начали вращаться слева направо; те узоры, которые были выгравированы на ларцах, вращались справа налево так, что если бы кто-нибудь посмотрел из центра девятого ларца на остальные, вплоть до первого, то подумал бы, что все они суть один ларец, а все эти узоры — выгравированы на нем. Из-за предельной скорости вращения ларцов тот драгоценный камень, что был завернут в два обреза ткани и положен в девятый ларец, оказался бы в подвешенном состоянии, ибо его тянуло бы двигаться одновременно во все стороны от девятого ларца [ас-Сухраварди, 2001, 243–244].

В этой истории в фигуре резчика выведен Бог — творец Вселенной. «Драгоценный камень», из которого тот делает «шкатулки», — эфир. Десять «шкатулок», вложенные одна в другую, — образ небесных сфер; согласно космологии ас-Сухравардй, они последовательно располагаются друг под другом. «Узоры», выгравированные на шкатулках, — космические тела, или небесные светила. Девятый «ларец» лишен их, поскольку представляет великую сферу, не содержащую каких-либо звезд или планет, — она располагается на границе материального и духовного мира. Множество «узоров» на второй «шкатулке» — бесчисленные звезды второй небесной сферы. На остальных «шкатулках» имеется по одному «узору» — по одной соответствующей планете Солнечной системы. Разная степень окрашенности в «синий» и «белый» цвета изображает разное соотношение «тяжести» и «легкости», т.е. «материальности» и «имматериальности», в разных небесных сферах: чем дальше от Земли находится сфера, тем меньше она тяготеет к материи, тем меньше в ней остается эфира. Наконец, оставшийся после проведенных манипуляций «драгоценный камень», обернутый

в «два обреза ткани», — это планета Земля, окруженная сферами огня и воздуха. Ларцы вращаются друг вокруг друга, изображая равномерное вращение небесных сфер [Пурнамдариан, 2017, 348].

Итак, мы убедились, что полноценное постижение «философии озарения» ас-Сухравардй невозможно без ознакомления с инициатическими рассказами и их аллегорическим смыслом: они одновременно могут быть рассмотрены и как руководства для начинающих, и как метафорическое описание мистических истин, постигаемых интуитивно и, соответственно, невыразимых на языке перипатетической философии, на котором написаны арабо- и персоязычные доктринальные трактаты Шейха озарения. В то же время знакомство с перипатетической философией — важнейшее условие верной интерпретации содержания этих рассказов, поскольку значительное место в них уделено космологическим метафорам — символическому описанию устройства материального и духовного миров, а также Десятому, или Действенному, разуму — архангелу Гавриилу (или Бахману), замыкающему цепь эманаций Бога у неоплатоников.

В нашей статье установлено, что символическое описание космологии в философской системе ас-Сухравардй занимает крайне важное место. Поскольку устройство материальной Вселенной обусловлено ее метафизической структурой, постольку Шейх озарения неоднократно возвращается к космологическим выкладкам. Согласно мыслителю, нельзя провести отчетливую грань между материальным и духовным, коль скоро всё сущее состоит из одной субстанции — «света» (*нūr*), а различия между видимыми феноменами обусловлены лишь его «рассеянностью», которая, однако, выступает аналогом «сгущенности» — причины партикуляризации материальных объектов. Следовательно, для полноценного понимания концепции ишракифов необходимо уяснить устройство небесных сфер и относящихся к ним тел, ибо космос — не что иное, как эманация первоисточника бытия, «Света светов» (*нūr ал-анвār*), и, соответственно, напрямую причастен божественному.

Отметим, что космологические метафоры инициатических рассказов ас-Сухравардй несут в себе и педагогическую функцию, так как изображение космоса при помощи художественных образов легче воспринимается новоначальными мистиками, чем строгие, рационализированные описания. Тот факт, что передатчиком знания об устройстве Вселенной во всех трех рассмотренных рассказах является Деятельный разум, архангел Гавриил, свидетельствует об эпистемической ценности космологических метафор, дающих начинающему представление о гносеологии философии озарения — интуитивном «знании присутствия», обретаемом посредством мистического опыта. Крайне показательной представляется нам сцена из рассказа «Один день с группой суфиев», в котором, отвечая на бесчисленные вопросы с уточнениями частных деталей устройства Вселенной, шейх предлагает ученику классификацию «смотрящих на небо» аскетов и советует заниматься практикой, вместо того чтобы углубляться в отвлеченное

теоретизирование. Из этого следует, что знание, полученное мистическим путем напрямую от «ангельских сущностей», с точки зрения Шейха озарения, куда важнее, чем сведения, почерпнутые из умозрения.

Список использованных источников и литературы

- Динани, 2010 — Динани Г.И. Мир воображения // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 97–104.
- Дроздов, 2015 — Дроздов В.А. Мусульманский мистицизм: учебное пособие. СПб.: Президентская библиотека, 2015. 183 с.
- Ибн Сина, 1980 — Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 552 с.
- Смирнов, 2011 — Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2011. С. 14–28.
- Смирнов, 2013 — История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект, 2013. 255 с.
- Ас-Сухраварди, 1993 — Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. «Му’нис ал-‘Ушшак». Вступ., пер. с фарси и коммент. В.А. Дроздова // Восток. 1993. № 2. С. 131–150.
- Ас-Сухраварди, 1997 — Сохраварди, Шихабоддин Яхья. Багряный ангел / Пер. с фр. и коммент. А.Г. Дугина // Конец света. 1997. № 7. С. 74–82.
- Ас-Сухраварди, 1998 — Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Язык муравьев / Пер. с фарси и коммент. Я. Эшотса // Волшебная гора. 1998. № 7. С. 116–135.
- Ас-Сухраварди, 2010 — Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Шум крыльев Гавриила // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 516–535.
- Эшотс, 2010 — Эшотс Я. Несколько слов об образе храма в произведениях Шихаб ад-Дина Сухраварди // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 509–515.
- Пурнамдариан, 2015 — Пурнāмдāрийāн Т. ‘Ақл-и сурх ва та’вил-и дāстāнхāй-йи рамзи-йи Сухравардӣ. Тегеран: Интишārāt-и Суҳан, 1394 г.х. 526 с.
- Пурнамдариан, 2017 — Пурнāмдāрийāн Т. Рамз ва дāстāнхā-йи рамзӣ дар адаб-и фāрсӣ. Таҳлил-и āз дāстāнхā-йи ‘ирфāнӣ-йи Ибн-и Сйнā ва Сухравардӣ. Тегеран: Ширкат-и чāп-о нашр-и ‘илмӣ ва фархангӣ-йи Кāтиба, 2017. 602 с.
- Ас-Сухраварди, 2001 — Ас-Сухравардӣ, Шихāб ад-Дйн. Маджмӯ‘ā-йи мусаннафāt-и шайх-и ишрāқ. Джилд-и сиввум. Тегеран: Пажӯхешгāх-и ‘улӯм-и инсāни ва мутāла‘āt-и фархангӣ, 1380 г.х. 495 с.
- Corbin, 1954 — Corbin H. Avicenne et le recit visionnaire. Tehran: Departement d’Iranologie de l’Institut Franco-Iranien, 1954. 278 p.
- Corbin, 1964 — Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1964. 549 p.

- Corbin, 1976 — *Corbin H. L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques.* Tehran: Faryad, 1976. 549 p.
- Corbin, 2001 — *Corbin H. Œuvres philosophiques et mystiques Shihaboddin Yahya Sohravardi. Tome III. Oeuvres en Persan.* Tehran: Institute d'Études et des Recherches Culturelles, 2001. 157 p.
- Marcotte, 2011 — *Marcotte R.D. Suhrawardi's Realm of Imaginal // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН», 2011. С. 68–80.*
- Nasr, 1963 — *Nasr S.H. Shihab al-Din Suhrawardi Maqtl // A History of Muslim Philosophy. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. P. 372–397.*
- Razavi, 1997 — *Razavi M.A. Suhrawardi and The School of Illumination.* Richmond: Curzon Press, 1997. 182 p.
- Thackston, 1999 — *Thackston W.M. Suhrawardi, Shihabuddin Yahya. The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text.* Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999. 131 p.
- Walbridge, 2005 — *Walbridge J. Suhrawardi and Illuminationism // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy.* Cambridge: The Press Cyndicate of The University of Cambridge, 2005. P. 201–223.
- Ziai, 1996 — *Ziai H. Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School // History of Islamic Philosophy. Vol. 1. Abingdon: Routledge, 1996. P. 777–834.*

References

- Corbin, H. *Avicenne et le recit visionnaire.* Téhéran: Departement d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1954, 278 pp.
- Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris, Gallimard, 1964, 549 pp.
- Corbin, H. *L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques.* Téhéran: Faryad, 1976, 549 pp.
- Dinani, Gh. I. “Mir voobrazhenija” [The World of Imagination]. In: *Ishrak. Ezhegodnik islamskoj filosofii.* No. 1. Moscow: “Yazyki slavyanskoy kultury” publ., 2010, pp. 97–104. (Russian Translation)
- Drozdov, V. A. *Musul'manskij misticizm: uchebnoe posobie* [Islamic Mysticism: A Textbook]. Saint Petersburg: “Prezidentskaja Biblioteka” publ., 2015, 183 pp.
- Ešots, J. “Neskol'ko slov ob obraze hrama v proizvedenijah Shihab ad-Dina Suhrawardi” [Several Words about an Image of the Temple in the Works of Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī]. In: *Ishrak. Ezhegodnik islamskoj filosofii.* No. 1. Moscow: “Yazyki slavyanskoy kultury” publ., 2010, pp. 509–515. (In Russian)
- Ibn Sīnā. *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [The Selected Philosophic Works]. Moscow: “Nauka” publ., 1980, 552 pp. (Russian Translation)
- Istorija arabo-musul'manskoj filosofii: Uchebnik* [The History of the Arabic-Islamic Philosophy: Textbook]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow: “Akademicheskij Proekt” publ., 2013, 255 pp. (In Russian)

- Marcotte, R.D. "Suhrawardī's Realm of Imaginal". In: *Ishrak. Ezhegodnik islamskoj filosofii*. No. 2. Moscow: "Vostochnaja literatura" publ., 2011, pp. 68–80.
- Nasr, S.H. "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul". In: *A History of Muslim Philosophy*, vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, pp. 372–397.
- Razavi, M.A. *Suhrawardi and The School of Illumination*. Richmond: Curzon Press, 1997, 182 pp.
- Smirnov, A.V. Svetonosnyj mir: logiko-smyslovoj analiz osnovanij filosofii as-Suhrawardi [The Luminous World: Logic-Semantic Analysis of the Foundations of the Philosophy of al-Suhrawardī]. In: *Ishrak. Ezhegodnik islamskoj filosofii*. No. 2. Moscow: "Vostochnaja literatura" publ., 2011, pp. 14–28. (In Russian)
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. *Bagrjanyj angel* [The Crimson Angel]. In: *Konec sveta*, 1997, No. 7, pp. 74–82. (Russian Translation)
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. "Mu'nis al-'Ushshaq" [The Friend of Lovers]. In: *Vostok*, 1993, No. 2, pp. 131–150. (Russian Translation)
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. "Shum kryl'ev Gavriila" [The Sound of Gabriel's Wings]. In: *Ishrak. Ezhegodnik islamskoj filosofii*. No. 1. Moscow: "Yazyki slavyanskoy kul'tury" publ., 2010, pp. 516–535. (Russian Translation)
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. "Jazyk murav'ev" [The Language of the Ants]. In: *Volshebnaia gora*, 1998, No. 7, pp. 116–135. (Russian Translation)
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. *Oeuvres philosophiques et mystiques*. Tome III. Oeuvres en Persan. Textes Édités avec Prolégomènes en Persan Par Sayyid Husayn Nasr. Prolégomènes en Français par H. Corbin. Téhéran: Institute d'Etudes et des Recherches Culturelles, 2001, 157 pp.
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. A parallel Persian-English Text, Edited and Translated with an Introduction by Wheeler M. Thackston, Jr. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999, 131 pp.
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn. *Mağmū'ā-yi muṣannafāt šayḥ-i isrāq. Gild-i siwwum* [Collected Works of the Sheikh of Illumination. Third volume]. Tehran: Pağūhešgāh-i 'ulūm-i insānī wa muṭala'āt-i farhangī, 1380 H., 495 pp. (In Persian)
- Pūrnamādrīyān, T. 'Aql-i surḥ wa ta'wīl-i dāstānhā-yi ramzī-yi Suhrawardī ["The Red Intellect" and the Interpretation of Symbolic Stories of al-Suhrawardī]. Tehran: Intišārāt-i Suḥān, 1394 H., 526 pp. (In Persian)
- Pūrnamādrīyān, T. *Ramz wa dāstānhā-yi ramzī dar adab-i farsī. Taḥlīl-i āz dāstānhā-yi 'irfāni-yi Ibn-i Sīnā wa Suhrawardī* [Symbol and Symbolic Stories in Persian Literature. Analysis of the Mystical Stories of Ibn Sīnā and al-Suhrawardī]. Tehran: Širkat-i chap-o našr 'ilmī wa farhangī-yi Kātiba, 2017, 602 pp. (In Persian)
- Walbridge, J. "Suhrawrdī and Illuminationism". In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: The Press Cyndicate of The University of Cambridge, 2005, pp. 201–223.
- Ziai, H. "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School". In: *History of Islamic Philosophy*. Vol. 1. Abingdon: Routledge, 1996, pp. 777–834.

Ali Asghar Mosleh

(PhD in Philosophy, professor of philosophy, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran; chairman of the Intercultural Philosophy Association of Iran, Tehran, Iran; Varzesh sq., Dehkadeh Olympic, Tehran, 1489684511, Iran; e-mail: aamosleh@yahoo.com)

CONTEMPORARY REFLECTIONS ON ŞADR AL-DĪN ŞĪRĀZĪ'S TRANSCENDENT PHILOSOPHY: CONDITIONS AND PERSPECTIVES

Abstract. The inquiry into the relationship between philosophical thoughts and their era and contexts is a fundamental question. Like all traditions, philosophies are fundamentally shaped by their cultural context and temporal requirements. Without understanding this relationship and without considering how these philosophies relate to the demands of other times, their investigations can lead to misunderstandings and confusion. When revisiting pre/non-modern philosophical traditions, the most important question is how we perceive and refer to them in different circumstances and contexts. Scholars in these fields must first articulate their perception, interpretation, and expectations of such intellectual legacies before any investigation. “The Transcendent Philosophy or Wisdom” (*al-Ḥikmah al-muta'aliyah*) of Şadr al-Dīn Şīrāzī (Mullā Şadrā) and its major expositors from the 17th century to the present form the greatest philosophical tradition in Iranian thought and culture. The persistence of such a role raises questions about the status of this tradition in contemporary Iran and the global intellectual sphere. This paper initially describes and critiques three different approaches to the transcendent philosophy or wisdom in Iranian contemporary intellectual history: instrumentalist, authenticist, and reflexive interactionist. It is argued that among these approaches, the third one, deemed suitable for contemporary intellectual conditions, is particularly effective in engaging with this tradition and others like it. Furthermore, it is illustrated that this approach aligns with a recent philosophical paradigm known as intercultural philosophy in a more fundamental analysis.

Keywords: Mullā Şadrā, the Transcendent Philosophy, Islamic Philosophy, Intercultural Philosophy, the Reflexive Interactionist Approach, Modern Islamic Thought.

Introduction

Philosophy has a deep relationship with its time. This connection is perfectly encapsulated in Hegel's statement: "Philosophy is the spirit of its time expressed in thought" [Wuchterl, 1987, 178]. In Hegel's philosophy, this statement holds a unique significance. At its most fundamental level, it highlights the profound connection between any philosophical thought and the period in which it emerged and was formulated. Philosophical traditions, like all other intellectual and spiritual traditions, are intrinsically linked to the eras in which they were formed. The transcendent wisdom or philosophy of Ṣadr al-Dīn Muḥammad Šīrāzī (1572–1641) follows this rule. Certain conditions and necessities had to arise for these ideas to be formulated and developed.

The question of the status and role of the transcendent wisdom in the contemporary era invites us to reexamine it. Those engaged in exploring this philosophy, as well as contemporary Iranian philosophy, must first address the questions: what relevance does the transcendent wisdom have in our time? Why and with what approach should we engage with it? Examining the various related efforts made in Iran in recent decades can provide a clearer answer to the primary questions of this paper.

A comprehensive review can categorize prevailing approaches to the transcendent wisdom in contemporary Iran into three types:

1. The Instrumentalist Approach;
2. The Authenticist Approach;
3. The Reflexive Interactionist Approach.

Upon initial observation, it appears that scholars in the field of the transcendent philosophy or wisdom (*al-Ḥikmah al-muta'āliyah*) have not deliberately employed such designations for their methodologies and approaches. However, through their works, such approaches and tendencies can be identified and demonstrated. In Iran, a multitude of diverse works focusing on the development, elucidation, and expansion of Mullā Ṣadrā's philosophy have been published in recent decades. This has positioned the transcendent philosophy as one of the most frequently cited philosophical trends in contemporary Iranian academia and intellectual discourse. The International Conference on Mullā Ṣadrā in 1999, for instance, was one of the most significant philosophical events in this regard. The three approaches introduced in this paper are most prominently demonstrated in the collection of articles from this conference and similar events held in subsequent years [Collected Articles of the World Conference on Mullā Ṣadrā, 2001].

We now explain each of the three approaches in more detail.

The Instrumentalist Approach

In the instrumentalist approach, the transcendent wisdom and Mullā Ṣadrā serve as means to achieve or strengthen other goals and agendas. Those who seek to defend the entirety of Islamic teachings, reinforce and revive the historical spirit of Iranian and Islamic culture, or highlight a rich cultural and intellectual legacy by drawing on this heritage and tradition belong to this group. Likewise, those who, driven by fascination with modern thought, either affirm or negate Mullā Ṣadrā's wisdom fall into this category. The latter group sometimes cite Mullā Ṣadrā (as a means) to justify what has originally emerged in modern thought, while at other times they critique it to demonstrate the stagnation and infertility of Islamic philosophy.

Among proponents of this approach, there is a strong inclination towards venerating Islam and its historical and cultural heritage or boasting about national identity, religiosity and ethnic pride. Given that the transcendent philosophy is predominantly pursued by clergies and graduates of religious sciences in seminaries or universities, two subgroups can be distinguished within this category. Those who utilize it to rationally justify Islamic teachings form the majority. However, within these clergies and scholars, another group has emerged. After acquainting themselves with modern philosophical ideas, they increasingly lean towards regarding philosophical thought as inherently valuable for intellectual and cultural life in general, independent of religious affiliations and contents. This second group has been growing in recent years. From the works of this group, it is evident that they do not believe in the intrinsic value of the transcendent wisdom but consider it an important legacy of Iranian-Islamic culture. The instrumentalist approach to the transcendent wisdom is not an official or dominant stance or a specific intellectual movement, but many scholars and students of philosophy hold this view of the tradition.

A wise expression of this stance might be:

For the educated Iranian society, Mullā Ṣadrā is not only a symbol of this country's cultural unity, but his school of thought and works nurture the hope that one day, based on the very rich thought of this great sage, the possibilities of an authentic culture can be created, preserving tradition while ensuring the originality and actualization of future and present thought [Mojtahedi, 2003, 1-2].

Morteza Motahhari (1919-1979), one of the most influential religious scholars in recent decades, embarked on a strenuous and prolonged effort to defend Islamic culture and thought by using the transcendent wisdom as his foundation. Despite having a consistent direction throughout his endeavors, Motahhari can always be found in a state of dialogue and integration. On one hand, he based himself on the transcendent philosophy, and on the other, he remained open to new ideas and philosophies.

As a religious scholar and theologian, Motahhari felt a responsibility towards his society, which required him to adapt his role accordingly. However, his method of fulfilling this role was influenced by his profound intellectual engagement and openness to new thoughts and philosophies. From his exposition on realism to his extensive commentary on the philosophy of Mullā Hādī Sabzāvarī (1797–1873), a long and meaningful path is traversed. One implication of this is the possibility for changing approaches and perceptions towards Islamic philosophy.

Some prominent scholars of Islamic philosophy in contemporary Iran show no inclination to distance themselves from their intellectual traditions or view them from an external perspective. Among such Islamic scholars are ‘Abdullah Jawadi Amuli (1933–p.t.) and Hassan Hassanzadeh Amoli (1928–2021). Despite his extensive teaching and writing on Islamic philosophy, especially the transcendent wisdom, Jawadi Amuli has not addressed the central question of this paper. Although he is the most open contemporary Sadrian philosopher, his manner of teaching, and intellectual engagements can put him easily in the instrumentalist approach to the transcendent wisdom. For example, in two articles published in the “Sadra Wisdom Journal”, despite the expectations set by the titles, the reader finds little in response to the questions and perspectives this paper aims to explore [Jawadi Amuli, 1996; Jawadi Amuli, 1999]. This approach to the transcendent wisdom and Islamic philosophy can be seen as both instrumentalist and somehow authenticist.

The Authenticist Approach

In the authenticist approach the transcendent wisdom (*al-Ḥikmah al-muta‘āliyah*) is considered the supreme thought and idea for any era and the highest or at least the most important philosophical system derived from the spirit of Islamic teachings. Advocates of this essentialist approach exhibit a kind of exaggeration and adherence to something that may no longer hold such a status. Those who regard the transcendent wisdom as one of the perennial philosophies or the sole knowledge of the core truth of the Quran and revelation fall into this group.

In the preface to the collection of articles from the Mullā Ṣadrā conference (2001), one can observe an example of the authenticist approach. Ayatollah Seyyed Mohammad Khamenei initially explains the reasons for the renewed importance and attention to the “Transcendent Wisdom”:

Unfortunately, unlike Islamic philosophy, Western schools of thoughts and philosophies not only fail to facilitate rational and constructive interaction but often cause chaos in thought and intellectual disorder, preventing the proper development of philosophy, leading to confusion, and even promoting irreligiosity (and secularism) in religious communities [Mullā Ṣadrā and Comparative Studies, 2001, 3].

The author, referring to the current global situation, writes:

The current and prevalent philosophies in the West do not bring blessings and goodness to our society. We should approach them cautiously and engage in mutual dialogue, testing them with the criteria of [Islamic] logic and wisdom, benefiting from their useful experiences, expanding the space for thought, and exploring unknown horizons that Western philosophy has achieved with its boldness and adventurous spirit. In return, we should open the doors of the treasure of [Islamic] wisdom, Islamic philosophy, and especially the transcendent wisdom, which Iranian and Islamic sages have labored over for centuries, to Western thinkers, guiding them to this heavenly fresh water stream that can heal and resolve the deep-seated problems of contemporary Western philosophy” [Mullā Ṣadrā and Comparative Studies, 2001, 4].

The author believes that by introducing Mullā Ṣadrā to Western thinkers, many global issues and crisis will be overcome, and continuing this effort is considered a duty: “Today introducing Mullā Ṣadrā and his philosophy to the West is the prime duty for us. Mullā Ṣadrā should be introduced to Western thinkers”. The author views what has been done so far as “a drop in the ocean and far from a comprehensive and global introduction of this sage” [Ibid.]. He considers Western philosophy as characterized by unrest, rebellion, and adventurousness, and thus facing it requires a strong barrier, a role that the transcendent wisdom can certainly play. Up to this point, this analysis falls within the second approach. However, by mentioning other aspects of modern philosophies, other questions arise, bringing the author closer to the third approach. After acknowledging the virtues of Western philosophies, such as “escaping imitation, skepticism, and not easily submitting to others’ opinions”, it is concluded that “with such a nature and talent found in Western thinkers, it is very appropriate to present the dynamic, lively, and innovative school of the transcendent wisdom to them” [Ibid., 5].

However, if we truly seek to present our traditions, including the transcendent wisdom, to Western thinkers, we must first find a common language for dialogue with our audience. Achieving this requires understanding the audience. A common language and understanding the audience necessitate entering another’s world and time. The term “world” refers to the essential components of life and existence for each thinker. “Time” does not refer to chronological time but to the time associated with the existence and being of thought. The difference between thinkers lies in their differing worlds and times. We must be aware that once we seek to engage in dialogue using the *al-Ḥikmah al-mutta’aliyah*, addressing issues in our world that were not pertinent in Mullā Ṣadrā’s time, we are no longer in Mullā Ṣadrā’s time. Our world is different: neither is our world Mullā Ṣadrā’s world, nor is our audience’s world. This phrase supports this view: “It is regrettable that this valuable and beneficial commodity remains hidden in the minds and hearts of Muslim philosophers or in the corners of libraries and school corners while so many eager hearts around the world long for and need it” [Ibid., 5]. This raises the question

of why this philosophy has remained hidden, unknown and inactive. Is it not because we have sought the precious commodities hidden in our minds and hearts and chosen the transcendent wisdom among them, indicating new conditions? Shouldn't we first question the causes and conditions of this situation? For a philosophy to be updated and part of the constructive elements of a culture, primary it must be related to other elements of the culture and developed alongside them in a historical context. With this condition, can the transcendent wisdom be the philosophy of contemporary Iranian life and culture? Does this philosophy represent the Iranian world and intellect today? Does it embody the rationality of Iranian culture and intellect in our time, or does it hold a higher status?

Some preachers and interpreters of the *al-Ḥikmah al-muta'āliyah*, despite adopting this intellectual approach, emphasize its humanistic and context-based nature and consequently its insufficiency for all times. For instance, Mohammad Taqi Mesbah Yazdi (1935–2021) writes:

There is no doubt that Islamic philosophy is a human knowledge and thus subject to the common laws among all human sciences and knowledge. Islamic philosophy is neither an infallible collection nor has it reached its ultimate goal. The philosophical heritage of our predecessors, with all its greatness and glory, does not answer all the philosophical questions of the present and future, nor are all its answers the most complete and accurate possible" [Mesbah, 1996, 19].

Mesbah Yazdi emphasizes the need for constant review and interrogation of this intellectual heritage:

Islamic wisdom, like any other human artifact, always requires correction and completion. This is perhaps doubly necessary for a discipline like Islamic philosophy because its principles and propositions are not neutral or indifferent to the content of the primary sources of Islam, namely the Quran and the Sunnah. One of the fundamental concerns of a Muslim philosopher is the compatibility of his philosophical and rational beliefs with the contents of religious Islamic resources and texts" [Ibid.].

Despite this precision, he does not explain the state and position of Islamic philosophy or the criteria and standards by which to enhance the philosophical thought of the time. It is entirely correct that "any effort to purify and complete Islamic philosophy without deep reflection on its current temporal situation will be fruitless and sterile" [Ibid.]. Between the positions of authenticist and reflexive interactionist approaches, statements like these also can be found: "Mullā Ṣadrā's transcendent wisdom can be proudly presented internationally as one of the closest humanist thoughts to reality in the contemporary world" [Kadivar, 1998, 87].

A significant article on Islamic philosophy, particularly the transcendent philosophy, is extensively discussed in the "University of Tehran's Philosophy Journal". The article claims that what is conventionally called Islamic philosophy is: "Islamic

philosophy in the sense that the spirit governing it is consistent and compatible with the spirit governing Islamic culture and derived from the guidance present in sacred texts, not a philosophy lacking a cohesive spiritual connection and merely attributed to individuals who, for reasons other than the content of this philosophy, are Muslims” [Ghaffari, 2000, 96]. The author first discusses the background and origin of Islamic philosophy, which is ancient Greece. He believes that the translation movement was “a scientific movement based on prior selection and ordering. The determinants of this selection and ordering were either practical needs or the cultural interests and preferences prevailing in the Islamic society” [Ibid., 71]. He proves that Greek philosophy is divine, meaning it relies on a divine and immaterial realm to explain the system of nature and human existence, believing in God and His names and attributes. Thus, “the interaction between Islamic thought and Greek thought is the interaction between two compatible systems” [Ibid., 75]. Socrates, from this perspective, is the first martyred teacher of wisdom with a divine stance, and Plato is the greatest philosopher of all times [Ibid., 76–77]. The author then provides detailed evidence to prove Socrates’ prophethood, concluding: “Acknowledging this prophethood from an Islamic perspective is not only difficult but necessary and general, given the Quranic verses indicating the necessity and spread of the prophets’ call among different peoples and throughout successive ages” [Ibid., 117]. The author explains that the purpose of this explanation is to show the divine origin of philosophy and its alignment with the mission of the divine prophets: “The serious initiator of philosophy in Greece, and in a sense world philosophy, was a person with a special divine message, like and aligned with other prophets throughout history, namely Socrates the prophet. Socrates’ philosophy is prophetic philosophy, and his rationality was celestial and sacred” [Ibid., 118]. He then shows that the disciples of this sage prophet, namely Plato and Aristotle, “were philosophers in the full sense of the word, deified and monotheistic” [Ibid.].

The result of Ghaffari’s analysis and approach is that Islamic philosophy, in terms of its origin, growth and development context, and depth and richness of content, represents the highest form of human thought. Its religious and divine backing gives it a divine and sacred aspect. Hence, in a sense, Islamic philosophy and the transcendent wisdom are the most authentic thoughts possible in human-being history.

Henry Corbin (1903–1978) played a crucial role in drawing attention to Islamic philosophy, particularly Illuminationist (*Iṣrāqī*) philosophy and the transcendent wisdom in contemporary Iran, with a distinct intellectual perspective on the dignity and role of Islamic philosophy in the modern era. Karim Mojtabedi (1930–2024) has addressed Corbin’s views in this regard in an article:

According to Corbin, Mullā Ṣadrā belongs to a very extensive intellectual and philosophical family that has existed in various temporal and spatial contexts. He not only inherits their legacy in the conventional sense but indeed revitalizes

this very authentic intellectual heritage, preserving its resilience and potency. Corbin regards Mullā Ṣadrā not only as the most significant thinker of his specific and defined period, articulating a highly precise and intriguing form of philosophical tradition peculiar to our land and era, but also as the culmination of the essence of philosophy in its pure actuality in his time. Hence, this thinker is not merely confined to the conventional material, political, and social history of his time; rather, understanding him requires looking beyond history and even evaluating history itself on these grounds. A thought that does not respect its noble history, even if it originates from within history, cannot be deemed authentic [Mojtahedi, 1997, 36].

Furthermore, in elaborating on Corbin's position regarding Mullā Ṣadrā, Mojtahedi writes:

Mullā Ṣadrā is a key figure who not only follows in the footsteps of previous masters and inspires subsequent philosophers and sages but also, in a broader sense, resides within the spiritual horizon of those souls capable of safeguarding their inner world from any form of external historical transgression, thereby perpetuating a unified spiritual and moral legacy. This legacy serves as the sole torch that allows each individual, as opportunities arise, to discover their true existential essence through the unity or coherence that they master... Corbin's introduction of Mullā Ṣadrā transcends history, placing him at the forefront and presenting him as the bearer of perennial and universally applicable wisdom. Such wisdom, found in various cultures, requires spiritual and moral readiness and preparations. If we accept such a claim, the perennial wisdom of Mullā Ṣadrā is a jewel concealed within history. While humans live within history, they can potentially transcend it only through proximity to eternal wisdom. The enduring works of sages like Suhrawardī and Mullā Ṣadrā can prepare us for such proximity [Ibid., 36-37].

Mojtahedi emphasizes that Corbin, in his effort to understand and introduce sages like Mullā Ṣadrā, aimed to foster mutual understanding and harmony among thinkers across different cultures. His primary audience comprises thinkers who have embraced philosophical ideas up to contemporary times.

Effort here is not merely about presenting the authentic characteristics of Oriental thought but more importantly, it seeks to identify potential commonalities between Eastern and Western traditions. Based on these commonalities, a dialogue can be established among those thinkers who, despite vast temporal and spatial distances, belong to a unified spiritual and moral family — a type of dialogue that results from harmony [Mojtahedi, 1997, 40].

In another article exploring a comparative study between Mullā Ṣadrā and Hegel, Karim Mojtahedi articulates his interpretation of such inquiry. He explains the purpose of comparative study: "In comparing two great philosophers, the aim is not necessarily to prove one's view at the expense of the other. Rather, through careful contemplation

of one's thoughts, it is possible to better understand the other as well, thereby deepening the mind of the comparer regarding both" [Mojtahedi, 2003, 2].

Mojtahedi believes that what matters in philosophy is dialogue. "Every great philosopher needs dialogue and conversation... Philosophy thrives on dialogue". Based on this premise, he sees his work in this article as an attempt to foster dialogue between Mullā Ṣadrā and Hegel. "Mullā Ṣadrā and Hegel can deeply engage in conversation without necessarily proving one's position and refuting the other's, but rather, one can even imagine that real depth in each thinker's thought requires careful consideration from another perspective" [Ibid., 4].

However, the approach that Corbin introduced to Mullā Ṣadrā's philosophy in Iran led to the formation of a new wave among philosophers, wisdom seekers and lovers, and all those interested in Iranian culture. Perhaps, in one era, this was the strongest current that introduced this tradition to the contemporary world. Corbin, in the course of his intellectual evolution, arrives in Iran, finding the Iranian wisdom tradition, especially Sufism, Illuminationist (*Iṣrāqī*) philosophy, and the transcendent wisdom, a valuable guide and remedy for the wounds inflicted by the dominance of Western ideologies. Yet, this perception of Corbin resonates differently among Iranian thinkers. Thus, Corbin influences in various forms strangely. His translation of some of Mullā Ṣadrā's works into French and subsequent efforts by Toshihiko Izutsu (1914–1993) and Seyyed Hossein Nasr (1933–p.t.) have sparked renewed interest in the Islamic-Iranian philosophical heritage. In recent years, Nasr has extensively introduced Islamic philosophy and the transcendent wisdom to Westerners and the Islamic world. On this basis, he has provided new foundations and frameworks for critiquing the foundations of Western culture and philosophy.

The Reflexive Interactionist Approach

In the reflexive interactionist approach (*ṭarīqī*), time is considered the essential factor, and the answers to the issues and problems of each era are provided by the thinkers of that era. The effectiveness and impact of a thought depend on its relevance to the times and its ability to create new horizons when addressing contemporary issues. If philosophical traditions follow such a path, they might play an intermediary and interactive role. This principle can be applied to the transcendent wisdom (*al-Ḥikmah al-muta'āliyah*) as well. If teachers and scholars in this field strive in this direction, its effectiveness can be gradually revealed.

Within the reflexive interactionist approach (*ṭarīqī*), various tendencies can be distinguished. Some, while reflecting on the present time, have reached the necessity of reviving the religious spirit in contemporary humans and communities and regard the transcendent philosophy as a worthy example that can provide valuable lessons to contemporary thinkers. Others, considering the conditions of the modern era which necessitate the use of various cultural heritages, aim to present the *al-Ḥikmah*

al-muta'āliyah as one of the important traditions of Iranian and Islamic culture, interrogating it in the context of contemporary issues and crises.

Numerous books and articles written in Iran over the past four decades, focusing on Mullā Ṣadrā's philosophy, have examined these capabilities in various ways. Among these works, some have tended to label their research as comparative. For instance, in the collection of articles from the "Mullā Ṣadrā Congress" (2001), one is titled "Comparative Studies". The discussions undertaken in this article highlight the educative nature of such efforts. In this collection, it is evident that the authors strive to establish a dialogue between parts of this tradition and elements of other cultures with different histories. Before considering the authors' efforts and conclusions, one must pay attention to their intellectual space and, more precisely, their world. The articles reveal worlds in which the authors are constantly moving back and forth between two different times and histories. The authors are divided into two groups. Some have approached the *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* from the standpoint of Western philosophies, while others, after learning Islamic philosophy and Mullā Ṣadrā's philosophy, have turned to Western philosophies.

For example, in this collection, there is an article titled "Reconstruction of the Transcendent Method". The author, a professor of Islamic and Western philosophy, writes at the beginning: "The overall goal of this article is to reconstruct a method that Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ṣīrāzī implicitly used in developing his theory of the primacy of existence" [Mullā Ṣadrā and Comparative Studies, 2001, 171]. This statement clearly shows that the author approaches Mullā Ṣadrā's philosophy from the outside, aided by what has been experienced in modern philosophy as reconstruction and method. This back-and-forth movement, reflecting the author's mind and world, is evident throughout the article. In another article, the author compares Hegel's view with Mullā Ṣadrā's on "the relationship between motion and perfection". In this article, it is evident that only by considering the history of European thought and Hegelian philosophy can certain parts of Mullā Ṣadrā's philosophy be articulated and perceived as containing new ideas.

Another author, an Arab by origin, in this collection (2001) compares the concept of "substantial motion" (*ḥarakah ḡawharīyyah*) in Mullā Ṣadrā's philosophy with that of Whitehead, addressing two philosophers separated by about four hundred years with completely different histories. What benefits do such comparisons offer to contemporary thinkers? These efforts lead us back to the central question of this paper: what compels us to compare and correlate elements from two (or multiple) cultures? Why, and for what purpose, do we engage in these comparisons? Does our era necessitate such comparisons? Reflecting on the historical conditions of societies like Iran, shouldn't we first consider the circumstances that have led us to think in this manner? Perhaps only by examining these conditions can we understand our current fragmentation — some striving to revive the past, others advocating for the abandonment of tradition in favor of modern thought and culture, and still others attempting to merge the two. If contemporary thinkers avoid these questions, they risk criticism

for neglecting the essence and clinging to the periphery, which is far from profound philosophical inquiry.

Philosophy begins with questions. The life of philosophy lies in confronting questions. Philosophical questions are intertwined with the philosopher's soul. A contemporary thinker cannot merely repeat the questions of past philosophers. This point is another expression of the intrinsic relationship between time and philosophy. Therefore, even when a philosopher is revisited in philosophical thought, that philosopher is actually being rethought. In other words, the contemporary thinker has their own specific issues, and if they refer to a philosopher from the past, it is to seek assistance from them in addressing today's questions. With this in mind, giving precedence to a philosopher who lived in another time and world does not have a clear meaning.

It is essential to seriously consider the question of what to expect and pursue if the transcendent wisdom (and other Iranian and Islamic intellectual traditions) continues to be taught, reflected upon, and investigated. Looking at the experiences of non-European nations, we see that similar trends towards reviving pre-modern traditions have emerged and intensified over the years. For example, the emergence of the Kyoto School in Japan and the effort to revive Zen Buddhism and Shintoism were attempts that gave rise to modern Japanese philosophy [Mosleh, 2005]. Recently, thinkers known as "intercultural philosophers" have followed this path more than others. For instance, professor Adher Mall, an Indian philosopher residing in Germany, has shown in his works that philosophy is not limited to what Europeans say. He has introduced and explained Indian and Chinese philosophical terms and concepts. The number of books written in recent years to introduce forgotten aspects of modern thought based on the principles of Daoist, Hindu, Orthodox Christian, and Islamic mysticism is substantial. The goal of such authors is to demonstrate the diversity of cultures and, consequently, the diversity of philosophies. The next step is to show the necessity of dialogue and to create grounds for dialogue, understanding, and cooperation, as Adher Mall has effectively articulated [Mall, 1995].

In recent decades, scattered efforts in the same direction have been observed in the intellectual sphere of Iran. These efforts have not yet been seriously attentive to the foundations and methods, but evidence suggests that this orientation is increasing and gaining strength. The effort known in recent years as "comparative philosophy" can be also considered a local and incomplete form of intercultural philosophy. Comparative studies in the field of philosophy require more extensive examination and critique.

Towards a Reflexive Interactionist Approach (Ṭarīqī)

Mehdi Ha'eri Yazdi (1923–1999) was a renowned scholar of Islamic philosophy and the transcendent theosophy (*al-Ḥikmah al-muta'aliyah*). After studying Islamic philosophy under the leadership of the most prominent figures of this tradition in Iran,

he traveled to the United States to study analytical philosophy. Upon his return to Iran, Ha'eri offered a unique interpretation of the transcendent theosophy. Utilizing literature and principles of analytic philosophy, he sought to elucidate the unique aspects and distinctive features of the *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* compared to other traditions. According to Ha'eri, the *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* should be regarded similarly to "metalanguage" in analytical philosophy. He believed that only in this way we could demonstrate the "superiority of *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* over other philosophies that have been available to philosophers and scholars from the time of Socrates, Plato, and Aristotle to the present in both the East and West" [Ha'eri, 2005, 160].

Inspired by the new semantics, Ha'eri aimed to illustrate the superiority of the *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* over other forms of wisdom and philosophy. He first introduces a prelude by explaining the difference between object language and metalanguage. This distinction has helped modern logicians in various fields, including ethics and logic. Ha'eri uses this achievement to explain the relationship between the transcendent philosophy and other philosophies. "The prefix 'meta' signifies a higher language (metalanguage) through which discourse on the subject matter takes place. In object language, however, the terms, rules, and issues themselves are the object of discussion, not the means of understanding" [Ibid., 161]. Therefore, with metalanguage, we discuss objects, whereas with object language, the subject matter (object) itself is discussed. Applying this terminology to the transcendent philosophy, we can assert that in philosophies like Peripateticism, Illuminationism and Sufism, the language used is object language, whereas in the transcendent philosophy it is metalanguage. Ṣadr al-Dīn Šīrāzī

employed two languages for his advanced philosophical teachings: one termed metalanguage or the transcendent philosophy, through which he articulated his philosophy, yet this language is not discussed as a default. The other is object language, which is the primary language of philosophy such as Masha' and Illuminationist (*Išrāqī*) philosophies, and other schools of thought that have been the subject of his philosophical discussions [Ibid., 162].

Ha'eri advocates a path towards perfection in philosophical thought, particularly in Islamic philosophy. This trajectory has reached such maturity and perfection that this tradition can have a metalanguage. "The language of philosophy has progressed and evolved so much throughout history that it can easily represent the primary levels of that metalanguage with accepted postulates used to solve complex issues and theories of the object language of philosophy" [Ibid., 163]. Ha'eri considers this interpretation of the position of *al-Ḥikmah al-muta'āliyah* important: "If this interpretation is appreciated by genuine philosophers, who are quite rare, it not only exonerates Mullā Ṣadrā's philosophy from the accusation of eclecticism and instability but also enables the justification and reconstruction of his innovations contributions within a logical system based on postulates that possess unparalleled order" [Ibid.].

Ha'eri, in other passages of his articles, has pointed out distinguishing aspects of Islamic philosophy from Western philosophy, which are essential for understanding his perspective on the position of Islamic philosophy in the contemporary world and his response to the questions posed in this paper. For example, he writes: "One of the advantages of Islamic philosophy is the lack of dualism in its history. Unlike Western philosophy, where this dualism is very tangible and noticeable in the form of two branches and even two methods of human thought. From this perspective, Western philosophy is divided into classical and modern philosophy" [Ha'eri, 2005, 38]. With this statement, Ha'eri makes a fundamental distinction between classical and modern philosophy, a claim that seems difficult to prove. Almost all major thinkers and philosophers in the history of philosophy have attempted to trace and demonstrate the roots of modern philosophy and thought in the Middle Ages and ancient Greece. Christian philosophy is Greek philosophy combined with elements of Christian thought, and modern philosophy, originating from Descartes, has deep roots in the Middle Ages. In the history of Western philosophy and culture, there have been great transformations and crises, but no jumps and discontinuities. What does the duality in history really mean? The unity in Islamic philosophy seems correct in the sense that this history has not undergone a major transformation like the one that occurred in the modern era. In contrast, the Islamic world, culture, and civilization have not undergone such major transformations. However, the profound transformations in worldviews, thought, relationships, political and social institutions, as well as in science and technology, represent an unprecedented shift in human history experienced primarily by Western societies. Consequently, comparing Western philosophy with Islamic philosophy and discussing the stability of thought in Islamic philosophy versus the transformation and diversification of thought in Western philosophy is no longer straightforward and easy. "Contrary to the dispersion and transformation of opinions in Western philosophy, Islamic philosophy has taken a different path from the beginning, pursuing it uniformly to the point of perfection, and has been preserved from these intellectual disarray and deviations in Western philosophy" [Ibid., 39].

Many questions arise in response to the claims of Ha'eri. Does he truly overlook the relationship between history and the status of philosophy amidst historical conditions and temporal changes? Is philosophy independent of temporal transformations? By what criteria do we deem one philosophy complete and superior, and distort others? Does philosophy always pursue a particular aim or purpose? Other arguments from Ha'eri can be brought as answers to some of these questions:

Islamic philosophers have well assessed that if philosophy is the knowledge of the truths of things and claims nothing but truth-finding, and Islam is indeed the true religion that exactly corresponds to the truths of nature and the truths of the realities of existence, then they will ultimately not differ (the difference is only in method and interpretation), and they successfully proved this by discovering

the common ground between philosophy and the authentic religion of Islam, which has been a great service to Islamic societies and Islam itself [Ha'eri, 2005, 41].

It seems that Ha'eri sees no fundamental difference between philosophy and religion, especially as they are integrated in the Islamic world. He then judges what has happened in the West based on this premise. Has philosophy truly been understood in this way throughout the history of Western thought? Let us recall the understanding of the nature and purpose of philosophy among the great Western philosophers. Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, and numerous other philosophers each had their own conception of the meaning, purpose, and issues of philosophy. At most, Ha'eri, by adopting his own definition of philosophy and its purpose and issues, has analyzed and evaluated philosophies that understood philosophy and its purpose in the same way. Despite the turbulence in Ha'eri's analyses about Mullā Ṣadrā's philosophy, his overall effort to connect this philosophy with contemporary modern philosophy can be considered a reflexive interactionist approach (*tarīqī*).

Some contemporary scholars in Iran, including Morteza Motahhari, regard one of the aspects of the superiority of Islamic philosophy over Greek philosophy to be the greater number of philosophical problems introduced and addressed in the Islamic world compared to those in Greek philosophy. He sees this expansion and increase in two directions in his account of the history of philosophy in Islam. One is that the same subjects and problems have elaborated and expanded in terms of how they are articulated and proven, and the other is that entirely new subjects and problems have emerged in philosophy [Motahhari, 1992]. Can we not regard the trajectory of Western philosophy as the trajectory of increasing philosophical problems with the same view? Although this perspective is insufficient for engaging with contemporary philosophers, it is at least a gateway to addressing the issues and problems of the time.

Ebrahim Dinani is another contemporary philosopher in Iran who was trained in the traditional Islamic philosophy education system and has endeavored to introduce and promote this tradition by listening to contemporary modern thought. Dinani considers Ṣadr al-Dīn Šīrāzī's position in the Islamic world to be unparalleled. "All the great theosophists of the world pale in comparison to the grandeur of Mullā Ṣadrā, and I claim this. Among the gifts that God granted Mullā Ṣadrā was that he was the heir to a thousand years of Islamic culture" [Dinani, 2003, 23]. The enlightened aspect of Dinani's works can be found in his own words: "The human mind has such unity and comprehensiveness that by returning and paying attention to the past, it can explore and evaluate its future possibilities. Therefore, it can be said that someone who has no connection with the past does not deeply and profoundly look to the future. Neglecting the past leads to living in day-to-dayness" [Ibid., 2]. As Dinani's phrase implies, thinking essentially relates to time, but understanding the present and future depends on understanding the past. However, "returning to the past is impossible, and the recreation of the past in the present is also considered impossible,

but dialogue with the past, which can be regarded as a kind of seeking for existence, is always possible for humans” [Dinani, 2003, 2]. Dinani’s approach to Islamic philosophy considering the relationship between past and future can be considered an example of a reflexive interactionist approach (*tarīqī*).

A philosopher, while constantly looking to the future, also pays attention to the past. That is, philosophical thought involves both ascent and return, and by looking deeply at the past, always takes steps forward. Some people look to the past to return, while others return to take steps forward. A philosopher looks to the past for a new leap and always strives to explore new horizons in the future. A philosopher is a historical being, and at the same time, his gaze is to the future [Ibid.].

Islamic philosophy, including the *al-Ḥikmah al-muta’āliyah*, holds a deep religious attribute. Without delving into the relationship between philosophy and Islam here, we initiate a thought-provoking query based on Karim Mojtabehi’s analysis, closely related to the primary question of this text. Mojtabehi distinguishes between identity and difference. According to him, “an identity that negates difference is not identity” [Mojtabehi, 2006, 323]. Identity and difference can only be sustained through their interrelation. “Identity is inheritance and difference is creation; identity is memory and difference is will. If we forget the past, we will lose the future. To maintain cultural difference, both memory and will are necessary” [Ibid.]. Thus, to preserve and harmonize identity and difference, we must understand what constitutes our identity and their relationship.

Mojtabehi further emphasizes the role of religion in the inner layer of our difference. “We are born into our religious culture and nurtured by it. Our religion places us in the tradition of our spiritual culture, and if a community remains faithful to it, this spiritual state becomes natural and intrinsic to the individuals of that society, not only as a secondary state but as a primary one” [Ibid., 322].

According to Mojtabehi, “one of the great cultural tragedies today is not only the unknown original identity and foundation of humans, but also the distortion and mere pretense of what has merely become a verbal and transferred aspect” [Ibid., 322]. His warning is directed towards the roots that are the source of all thoughts and actions of a group of people. If the will of the people is deprived, everything is taken away from them. Conversely, any authentic thought and action can only be in relation to the will and freedom. Thus, in understanding each group of people, one must inquire about the relationship of their will to their thoughts and actions. Every people have roots from which they are born and grow. The significant point is the correspondence of people’s will with their thoughts and current life. Every people have a history and have become accustomed to thinking and living. When the era revolves around the will and desire of another [group] people and changes all relationships, people confronted with new conditions and circumstances will inevitably face conflicts. The only way to resolve

conflicts is the effort of these groups of people to create harmony between their will and the demands of the new situation. In other words, identity verification consistent with will and era. This process can only result from the initiation of a dialogue based on need and with the aim of understanding and assimilating new elements. The religious element inherent in the identity and difference of people is an element that, naturally, does not lend itself to dialogue. Mojtabehi writes:

Religious commitment is, of course, entirely justified and should not be considered a form of negative prejudice. However, in this regard, any fundamental dialogue is blocked from the outset, as if the positions of the parties are pre-determined, without this aspect being explicitly stated. The implication is that the parties implicitly accept that Moses follows his religion, and Jesus follows his religion, whereas in philosophy, dialogue and the search for understanding are approached differently from the beginning [Mojtabehi, 2006, 322].

Therefore, in the two components of our topic, Islamic philosophy (and more specifically, the transcendent wisdom, which also contains the elements of both philosophy and Islam), we must ask how this combination forms and what each of its constituent parts entails.

Ha'eri Yazdi argues that

Islamic philosophy is not an additional combination but rather a combination of attribute and attributed. However, this attribution or description does not imply that Islamic philosophy adopts the content of, for example, the Quran and Sunnah, or purely Islamic sources and methods. It is merely a historical sign. That is, the philosophy that has been discussed and debated in Islamic world historically, the philosophy that has shone in Islamic countries, is a philosophy that originates fundamentally from Hellenistic philosophy. One can say that Islamic philosophy is essentially Hellenistic philosophy, which has been developed through interpretations and translations by figures like al-Fārābī, Ibn Rušd, or Ibn Sīnā and translated into Islamic languages. Therefore, this attribution or description is purely historical and not substantial. It is not the case that this philosophy is exclusively associated with Islam [Ha'eri, 2005, 386].

If we consider the interpretations of these Islamic philosophers as the foundation, Islamic philosophy, due to its roots and essence in rationality and its language as a universal human language, can be among the potentials within Islamic cultural traditions that facilitate dialogue between thinkers of the Islamic world and Iranian intellectuals with others. This interpretation provides a ground for a reflexive interactionist approach (*ṭarīqī*) to Islamic philosophy and the transcendent wisdom. This perspective is crucial because merely having faith and submission to a religion does not necessarily foster the desire for dialogue and understanding. The essence of faith is devotion, while the essence of philosophy is continuous exploration and

inquiry. According to Mojtabehi, “understanding between these two co-religious [groups] is a form of complete spiritual union and, in a meaningful sense, it excludes foundational discourse without conversation and without the possibility of doubt, but in philosophy, there is more of an invitation to understanding. Philosophy necessitates a kind of continuous questioning and exploration” [Mojtabehi, 2006, 320].

The enduring companionship and profound overlap between philosophy and Islamic faith and beliefs highlight a prominent feature of the Iranian spirit: the ability to navigate between the realms of faith and rationality. The rational aspect, manifested in various philosophical paradigms and even in theological or legal schools such as *'Usūl al-fiqh*, can today traverse between modern and contemporary philosophies on one hand, and Islamic philosophies and other cultural traditions like mysticism (*'Irfān*), speculative theology based on *Kalām* and exegesis (*Tafsīr*) on the other. Islamic history and traditions demonstrate the potential of this culture for deep and rational dialogue aimed at understanding the “Other”. Islamic thinkers can engage in dialogue with the “Other” while preserving their faith, striving for mutual understanding. Preserving roots, which are the source of will, does not conflict with rational and philosophical inquiries. Identity is fluid and dynamic, lacking any indication of rigidity in character. Throughout history, no nation has maintained a fixed personality and identity. The challenging issue lies in abnormalities and ruptures in the history of a nation, which thinkers must address. The prevailing trend across all vibrant nations is a commitment to their own identity, living in a searching, understanding, and exploratory manner. This approach can serve as fundamental characteristics of a nation.

Conclusion

From the foregoing discussion it becomes apparent that the culmination and outcome of the aforementioned approaches are leaning towards a third approach. This indicates that many scholars and practitioners of Islamic philosophy and the transcendent philosophy, whether consciously or subconsciously engaged in teaching and research within this realm, have shown responsiveness to the spirit of their time and the questions arising from it. Perhaps in the future, we will witness a deeper engagement and impact of this attention. Accordingly, the transcendent wisdom represents a comprehensive manifestation of past philosophical forms of wisdom. It can serve as a reference point for contemporary philosophical thought. However, any effort to strengthen or revive these traditions in contemporary times must be mindful of the current state of thought and fundamental issues of this era. The issues of any time are inherently those of that particular time. Traditions that have exerted significant influence in the past, both materially and spiritually on humanity, can inspire new forms under different circumstances. Nonetheless, they cannot resurrect past roles. Such perspectives on past traditions in contemporary thought are termed “revision” and “rethinking”, which involve reinterpreting these traditions. Traditions such as

the philosophy of Šadr al-Dīn Šīrāzī can be revisited and re-interpreted in the modern world, contributing alongside other traditions in shaping future thought, aligning with the exigencies of the time. However, a prerequisite for participation in any form remains the avoidance of self-absolutism. These considerations and foundations have informed the direction of intercultural philosophy¹ in recent decades.

References

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. “Ġaygāh-e Mullā Šadrā dar ġahān-e eslām” [The Position of Mullā Šadrā in the Islamic World. In: *Ĥekmat-e Mota‘āliye va Falsafe-ye Mo‘āšer-e Ġahān. Majmo‘e Maqālāt-e Hamāeye Šeyḥ Šadr al-Mota‘alehīn*. Tehran: Boniād-e Ĥekmat-e Eslāmī-ye Mullā Šadrā, 2003, pp. 25–30. (In Persian)
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. *Maġrāye fekr-e falsafī dar ġahān-e eslām* [The Adventure of Philosophical Thought in the Islamic World]. Tehran: Ṭarḥ-e now, 1997, 1350 pp. (In Persian)
- Ghaffari, Hossein. “Falsafe-ye eslāmī yā falsafe-ye mosalmānān” [Islamic Philosophy or Muslim Philosophy]. In: *Fašlnāmeḥ-e falsafī-e dāneškadeḥ-e ‘adabiyāt va ‘olūm-e ensāni-e Dānešgāḥ-e Tehrān*, 2001, No. 2, pp. 71–96. (In Persian)
- Ghaffari, Hossein. “Falsafe-ye eslāmī yā falsafe-ye mosalmānān” [Islamic Philosophy or Muslim Philosophy]. In: *Fašlnāmeḥ-e falsafī-e dāneškadeḥ-e ‘adabiyāt va ‘olūm-e ensāni-e Dānešgāḥ-e Tehrān*, 2001, No. 3, pp. 69–118. (In Persian)
- Ha’eri Yazdi, Mehdi. *Ġāstārehā-ye falsafī. Majmo‘oe maqālāt* [Philosophical Essays. Collection of Articles, Institute for Research in Philosophy and Wisdom]. Tehran: Mo’assese Paġuheši-e Ĥekmat va Falsafe-ye Irān, 2005, 552 pp. (In Persian)
- Ĥekmat-e Mota‘āliye va falsafe-ye Mo‘āšer-e ġahān. Maġmo‘oe maqālāt-e hamāeye šeyḥ Šadr al-Mota‘alehīn* [The Transcendent Wisdom and Contemporary Philosophy. Proceedings of the Commemoration Conference of Hakim Sadra al-Motalehin]. Tehran: Islamic Wisdom Foundation of Mullā Šadrā. Tehran: Boniād-e Ĥekmat-e Eslāmī-ye Mullā Šadrā, 2003, 456 pp. (In Persian)
- Javadi Amuli, ‘Abdullah. “Ĥekmat-e Mota‘āliye” [The Transcendental Wisdom]. In: *Ĥordnāmeḥ Šadrā*, 1996, No. 3, pp. 23–31. (In Persian)
- Javadi Amuli, ‘Abdullah. “Ĥekmat-e Mota‘āliye Šadr al-Mota‘alehīn” [The Transcendent Wisdom of Mullā Šadrā]. In: *Ĥordnāmeḥ Šadrā*, 1999, No. 15, pp. 8–20. (In Persian)
- Kadivar, Mohsen. *Daftar-e ‘aql* [The Book of Reason]. Tehran: Entesārāt-e Eṭṭel‘āt, Tehran, 1998, 483 pp. (In Persian)
- Mall, R.A. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 202 ss.

¹ In the book titled “With the Other: A Study in Intercultural Philosophy and the Art of Dialogue” [Mosleh, 2019], a discourse on intercultural philosophy is presented with particular attention to the state of thought in Iran.

- Mesbah, Mohammad Taqī. *Šarḥ al-Asfār al-arba ‘ah* [An Explanation of the Four Journeys]. 8 vols. Qom: Mo’assese Amoozešī va Paḡuḥešī Imām Ḥomeinī, 1996. (In Persian)
- Mojtahedi, Karim. “Be cheh ma’nī mitavān miyāne tafakkor-e Mullā Šadrā va falsafe-ye Hegel be rabṭe ‘omūm va ḥoṣūṣ man vaḡeh qāyel šod?” [What Does It Mean to Compare the Thought of Mullā Šadrā and Hegel Regarding the Universal and Particular Relationship?]. In: *Ḥekmat-e Mota‘āliye va falsafe-ye Mo‘āṣer-e ḡahān. Maḡmo‘oe maqālāt-e hamāeye šeyḥ Šadr al-Mota‘lehīn*. Tehran: Boniād-e Ḥekmat-e Eslāmi-ye Mullā Šadrā, 2003, pp. 1–10. (In Persian)
- Mojtahedi, Karim. *Falsafe va taḡaddod* [Philosophy and Modernity]. Tehran: Amīr Kabīr, 2006, 331 pp. (In Persian)
- Mojtahedi, Karim. “Mullā Šadrā be ravāyat-e Henri Corbin” [Mullā Šadrā According to Henri Corbin]. In: *Ḥordnāmeḥ Šadrā*, 1997, No. 8–9, pp. 35–40. (In Persian)
- Mosleh, Ali Asghar. “Falsafeh-e ḡapon va nasbate ān ba Heidegger” [Japanese Philosophy and its Relation to Heidegger]. In: *Maḡaleh-ye Grouh-e Falsafeh-ye Dānešḡāh-e Tehrān*, 2005, No. 10, pp. 112–122. (In Persian)
- Mosleh, Ali Asghar. *Pazhušī dar tafakkor miān-farhangī va āyīn-e goftogu* [A Study in Intercultural Philosophy and the Art of Dialogue]. Tehran: Entesārāt-e ‘ilmī, 2019, 546 pp. (In Persian)
- Mosleh, Ali Asghar. “Tafakkor falsafī dar Irān-e Mo‘āṣer” [Philosophical Thought in Contemporary Iran]. In: *Faṣḥnāmeḥ-ye Ḥekmat va Falsafeh*, 2005, No. 3, pp. 43–60. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. *Maḡmū‘e ātār* [Collected Works]. Vol. 5. Qom: Entesārāt-e Šadrā, 1992, 584 pp. (In Persian)
- Mullā Šadrā va moṭāle‘āt-e taṭbīqī. Maḡmo‘e maqālāt-e hāmeye šeyḥ Šadr al-Mota‘alehīn* [Mullā Šadrā and Comparative Studies. Proceedings of the International Conference on Hakim Mullā Šadrā]. Vol. 4. Tehran: Boniād-e Ḥekmat-e Eslāmi-ye Mullā Šadrā, 2001, 576 pp. (In Persian)
- Wuchterl, K. *Grundkurs. Geschichte der Philosophie*. Bern: UTB, 1987, 295 ss.

Birgit Schäbler

(*PhD in History, professor, University of Erfurt, Germany;*
63, Nordhäuser Str., Erfurt, 99089, Germany;
e-mail: birgit.schaebler@uni-erfurt.de)

ATAULLAH BAI AZITOV VS ERNEST RENAN: ISLAMIC DIALECTICAL THEOLOGY BEATS ORIENTALISM*

Abstract. The paper deals with treatises of Ataulлах Baiazitov — a prominent Russian Muslim scholar and translator. The author gives a brief summary of Baiazitov’s biography and considers his main apologetic book, *The Refutation of Ernest Renan’s “Islam and Science”*. In this work Baiazitov argues that Islamic worldview is coherent with modern science and attacks Renan from rational and logical positions. As a consequence, the author remarks, that Baiazitov’s legacy still needs philosophers’ and historians’ attention and must be rediscovered by them in 21st century.

Keywords: Ataulлах Baiazitov, Ernest Renan, Jadidism, Modern Islamic Theology, Russian Islam, Apologetics.

Baiazitov was born in 1846/1847 in a small village by the name of Temgenev (Timginav, Tjubenau), south of Moscow. He was a member of the very small group of Tatars from Kasimov, a group much smaller than the better-known Kazan-Tatars. Kasimov, in the government district of Ryazan’, which had been Islamized early through the Golden Horde. For roughly two centuries it was an independent Tatar princely state under Russian protection before it became a part of the Russian Empire in 1681. It seems to have kept its own system of Muslim education, but teachers were probably from Kazan. Baiazitov was taught the Arabic language and the foundations of Islam by his father, the mullah of the village. At the *madrassa of Baimuraad*, an institution of higher learning in the neighboring village of Cutaj (Cetaev), Baiazitov

* This article is based on my entry in: David Thomas and John Chesworth (eds). *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*. Vol. 23. Leiden: Brill, 2025.

studied Oriental languages and the “rational sciences”, probably jurisprudence, theology, metaphysics, and Aristotelean logic — disciplines which he then taught himself. He later classified Islamic jurisprudence (*‘uṣūl al-fiqh*), rational theology (*kalām*), metaphysics and philosophy as “worldly sciences” (*svetskie nauki*) and praises Ibn Ruṣd and Ibn Sīnā as the scions of science and philosophy in Islam¹. He also seems to have been practicing the art of scholastic disputation. In 1870 he sat exams at the Orenburg Association of Muhammadan Clerics (*Orenburgskoe Magometanskoe Duchovnoe Sobranie, opened 1789 in Qyschqar, Ufa*), a government authority for religious affairs overseeing all future Muslim clerics in the empire, which conferred on him the status of an imam delivering sermons at a Friday mosque, and to teach in a madrasa as *mudarris*.

A year later, he moved to the capital St. Petersburg on the invitation of the Kasimov Tatars of St. Petersburg and became their imam. There he advanced through a number of offices to eventually become one of the most well-known Muslim clerics in the capital. Thus, he was put in charge of the spiritual affairs for the Muslim soldiers in the St. Petersburg garrison (as a *voennyi achun(d)*, the term for a mullah who is overseeing more than one mosque) [von Kügelgen, 2013, 924]. In 1881 he was briefly considered for the post of consul in Damascus. He was engaged by the Asia office of the foreign ministry as a translator and lecturer in Turkic languages. In this capacity he served as the instructor in the corps of the pages (*pazheskij korpus*) — the sons of influential aristocrats at the tsarist court — teaching them the fundamentals of Islam. Baiazitov thus moved in the highest circles, and for his loyalty he received important awards: the Order of St. Stanislaus and the Order of St. Anna, as well as five medals honoring his work as a translator.

When Baiazitov arrived in St. Petersburg in 1871, the local Tatar community could look back on a history of more than a hundred years in the capital, although, as a proportion of the St. Petersburg population, their numbers were small (ca. 0,3 percent). Nonetheless, that amounted to 6,000 Kasimov Tatars, over the period from 1869 to 1910, most of them male migrants working in the relatively upscale service and restaurant trade [Ibid., 935]. When Baiazitov took over as spiritual head of the community, there was not yet a mosque in the Russian capital. Baiazitov was the driving force behind an effort that would culminate in 1913 with the first Friday Mosque to be completed in St. Petersburg. With its minarets rising 49 meters into the sky, it was the largest mosque in Europe outside of Istanbul. The land for the mosque was financed by the emir of Bukhara, Abdalad Chan (ruled from 1885–1910) and he, along with many other dignitaries, received a special invitation to be among the honored guests at the laying of the cornerstone in 1910. Baiazitov delivered the opening prayer at the ceremony, and he delivered an address in which he stressed the importance of the aesthetic elements in Islam.

¹ To date the German scholar Anke von Kügelgen is the only one who has studied Baiazitov in depth [Baiazitov, 1883, 7; Baiazitov, 1887, 11; Baiazitov, 1898, 27–28, 35; cited in: von Kügelgen, 2013, 934].

“God is beautiful and loves beauty”. Our mosque will be beautiful and will serve the glory of architecture and the beauty of the city. Such a mosque, as we shall have in St. Petersburg, exists neither in Paris nor in London. The mosque is beautiful, yet in order that it shine not merely due to its outer beauty, we must pray to God that this mosque will cultivate spiritual and moral beauty within us [von Kügelgen, 2013, 937].

Not only in Russia was Baiazitov honored for his services to Islam. He was also awarded honors by the emir of Bukhara, singled out by the government of Iran for the spiritual and mental support he provided for Iranian students and given a third-class Order of the Medjidie by the Ottoman sultan.

Biaazitov wrote both in Tatar and in Russian. His applications to establish a Tatar-language newspaper in the capital of the empire were twice denied (in 1891 with *Häftä*, “The Week”, and in 1893 with *Čišmä*, “The Source”). Only in June of 1905 was his third submission to start a newspaper, *Nūr* (“The Light”), approved. This Turk-Tatar magazine was committed to discussing knowledge and education, world events and current needs. Many of its articles dealt with the social, business, and spiritual affairs of Muslims living in the Russian empire. State decrees and laws were also published, and issues like military service were discussed from an Islamic point of view. Baiazitov kept his paper on course, which was therefore respected in government circles and regarded as a serious and objective publication, reflecting the character of its founding editor himself.

Biaazitov published three works in Tatar: a biography of the Prophet Mohammad (Kazan 1881; 2nd edition 1885) and two textbooks on the fundamental legal and moral tenets of Islam (Kazan 1883; St. Petersburg 1897). *Das Enzyklopädische Wörterbuch von Brockhaus und Efron* (composed in the years 1890 to 1907) had this to say about them:

The biography of Mohammed compiled by Baiazitov in the Tatar language under the title *The Emergence of Islam* (1881) and a general education text also in Tatar, *Dunja-Manschat* (*Light and life*) were much loved among the Muslims in Russia’s central and eastern jurisdictions [Das Enzyklopädische, 1905, 228].

He also published three books in Russian, in which he characterised Islam as a religion which promotes science and progress and is compatible with “modern civilization”. He understood Russia to be part of European civilization which he took to be universalistic, the (only) civilization which had achieved “progress”, very much in line with the views elsewhere in Europe — except that he postulated that Islam was compatible with this civilization.

It was Ernest Renan’s lecture on “Islam and science” which had triggered his interest in — and insistence on — this question. He was among the first to respond to Ernest Renan. His refutation of Renan’s essay appeared in the same year the latter

was published, in 1883, after he read its translation into Russian by Aleksei Vedrov [Renan, 1883].

Whether Baiazitov knew of Ġamāl al-Dīn al-Afġānī's response, or knew al-Afġānī personally, is unknown, although it would be astonishing for the two not to have met during al-Afġānī's stay in St. Petersburg (1887–1889) — a period of two years, after all. Al-Afġānī, the agitator, was no doubt too radical and too unpredictable for Baiazitov, the cautious holder of high offices, who, in any case, makes no reference to al-Afġānī in his writings. Namik Kemal's critique had not yet been published [Schäbler, 2016, 110].

Baiazitov sent his refutation of Renan to Ahmed Midhat Efendi (1844–1912), an Ottoman writer and translator as well as the publisher of the well-known journal *Tercüman-t Hakikat* (“Translator of Truth”). Ahmed Midhat had it translated into Ottoman. This was achieved by Madame Olga Sergeevna Lebedova, also called Gülnar Hanim Efendi (1854–1909), who had already translated works by Pushkin and Tolstoy into Ottoman. Managing editor in charge was journalist Ahmed Cevdet (Oran). Ahmed Midhat Efendi, who travelled a lot and represented the Ottoman Empire at international congresses, had met Madame Olga Lebedova at the Eighth Congress of Orientalists in Stockholm, Sweden [Findley, 1998]. Both articles were published in *Tercüman-i Hakikat* in Ottoman. They were subsequently translated into Turkish by Ibrahim Ural [Bayezitof, 1993].

Olga Lebedova translated Baiazitov's works of 1883 and 1887, which were also published in *Tercüman-i Hakikat*. They appeared as early as 1308/1890/1891 in book form: *Redd-i Rihnaan Islaamiyyat ve funuun* and *Islaamiyatin ma'arife ta'alluqi ve nazar-e mu'ariziinde tebyini*.

Ahmed Midhat too had defended Islam in several of his works and he had translated into Ottoman John William Draper's *History of the Conflict Between Religion and Science* — a book dealing primarily with the conflict between the Roman Catholic church and scholars representing the natural sciences.

Baiazitov remained preoccupied with the issue of Islam and science from that point on. Within fifteen years of his response to Renan, he produced two additional monographs that more comprehensively represented Islam as a religion that was supportive of science and progress and compatible with modern civilization: *The Relationship of Islam to Science and Superstition* (1887) and *Islam and Progress* (1898). With these texts, Baiazitov hoped to “do away with false ideas about the relation of Islam to education and progress”, not only on the part of Europeans, but also of Muslims themselves. Among the latter, he said, “it is well-known that a long-lasting spiritual lethargy has become widespread, leading to conservatism” [von Kügelgen, 2013, 939].

Baiazitov's response to Renan is a careful and logically reasoned scholarly treatise, which he concludes with an appeal to modern scientists to find a point of departure for a mutual understanding between science and religion. Reaching back into the rich Islamic tradition for his counterarguments, he extends Renan's fixed ideas

ad absurdum — in particular the idea that Muslims were irrational and strangers to science. The writer's essential training in Aristotelian logic is unmistakable. His thinking is less political than Kemal's and al-Afgānī's in their respective responses to Renan, seeing theology as his primary call.

Above all, he criticizes Renan on the grounds of logic. Renan argues that, which is designated by the term "Arab science", is not Arab because it had its origin in Greece, then the (western) European sciences are not (western) European. Rather, they are Greek or Asian, because their origin lay in Greece or Asia (with Greece having been influenced by Asia) [Schäßler, 2016, 113]. Baiazitov's reasoning here is not far from the arguments made by post-colonial authors today. Baiazitov also brings up the familiar argument about the Islamic world being 600 years younger than Europe, but he takes it further. The fact that Christian Europe, the older brother, took a full 1200 years to learn rational science — that is Greek philosophy — from its younger brother, i.e. Islam, makes the abilities of the younger brother over the older obvious. Thinking in family images, along the lines of European religious studies at the time, he argues that rational science had Greece as its father and Arabia or Islam as its mother and educator. It is therefore equally Greek and Arab [Ibid.].

Baiazitov also criticizes the muddle Renan makes of geography. Renan attempts to explain Europe's backwardness compared to the Arab Muslims for 1200 years, geographically, citing the greater distance separating Europe from the centers of the ancient world. But Bukhara, Samarkand, Persia, and Spain were not farther from Baghdad or Syria than France, and yet Muslims were sent from these places to Baghdad to study the new philosophical doctrines.

In the main, however, Baiazitov relies on his knowledge of Aristotelean logic and uses the syllogism to disprove Renan's argumentation as "unlogic". Renan maintained that many of the Abbassid caliphs had not been Muslims; they had, after all, been "curious about everything, especially exotic and pagan matters; they inquire about India, the old Persia, and Greece especially". Baiazitov lays this argument out in the form of a classic syllogism, with two premises and a conclusion.

Premise 1: Whoever has an interest in foreign or heathen things belongs to them, i.e., to the foreigners or heathens, respectively.

Premise 2: The caliphs had an interest in all things foreign or heathen.

Conclusion: The Muslim caliphs were not Muslims.

According to this "logic", the Prophet himself would not have been a Muslim as he had an interest in Judaism and Christianity. By the same logic, Christian academics with an interest in classical antiquity and Islam would not be Christians. And since these statements are obviously false, it must be the case — this is where the argument has been heading — that the caliphs were both good Muslims and open to all kinds of knowledge. The caliphs had always kept leading scientists at court, and thus had Islam and science become "inseparable twins".

That there had been cases of philosophers or natural scientists being persecuted in the Muslim world, Baiazitov accepts. But he protests the way that Renan considers only cases where the persecution traces back to Islam. Oppositionists and fanatics can be found everywhere. Baiazitov seems aware of Renan's position in France and reels off a list of relevant incidents in the history of Europe: Martin Luther, the St. Bartholomew's Day massacre, the Thirty-Years War. But he also knows about the battles in revolutionary France over the public display of religious symbols. Where, in that case, he asks, lies "the guilt of the religion of Christ?" In general, Baiazitov, unlike Kemal, never attacks Christianity, and he is always very balanced in his assessments.

That said he is hardly free of apologetics, especially when he equals political opposition in England or France with "attacks by a mass of uneducated Arabs on scientists or philosophers". What he has in mind is expressed in an example of how insults were hurled back and forth at a congress of homeopathic and allopathic doctors in Moscow. The many controversies that have split Muslim theologians — who have likewise showered each other with scorn and derision — have not ended with them being burned at the stake as heretics, as happened in Europe. Over the centuries under Islam, disputants were able to seek out patrons in other cities or principalities. That Renan would demand that Islam do away with what Europe itself has not been able to do away with is a rather clear-sighted analysis. Baiazitov finds that demand "not entirely fair".

Based on Renan's logic, we could conclude the following: Muslims hate science because they regard it as heresy, and this is completely justified from the standpoint of their religion. On this basis, the following conclusion is allowed: to all people who regard their religion as the revealed truth of God, all sciences, aside from theology in support of the revealed truth, must be hateful. Everyone — from the standpoint of their religion, and again with complete justification — can describe science as godless and heretical. In light of all that, can Renan's conclusion that it is only the Muslims who "hate science" still be considered logical, when — according to his own logic — practically anyone professing belief in a theistic religion would have to hate science?

Where Kemal polemicized, Baiazitov offers reasoned consideration, showing how Renan is guilty of false inductive reasoning that leads to incorrect results. In a display of his scholarly erudition, Baiazitov concludes his response with several quotes and a reference to the superiority of reasoning over tradition in Islam, as practiced by the theologians, the *mutakallimūn*, in Islam. This is what al-Iznīqī (d. 1458) had to say about tradition: "Any passage in the tradition that cannot be accepted by the intellect through reasoning must be interpreted in terms of allegory". To Baiazitov, this meant that it was to be interpreted not literally but with common sense, for, as al-Iznīqī said, "the argument which stems from tradition cannot serve as definitive proof if the ultimate justification at which it arrives has no rational basis". Baiazitov also quoted al-Gazālī (d. 1111), who was "renowned in Islam for his erudition and

piety”, and was, in fact, one of the most famous theologians in Islam: “Logic (*mantiq*) is the propaedeutic and balance beam of all scales of thinking, irrespective of doctrine or knowledge; there is no fundamental knowing without logic, and nothing reliable can be known by anyone who lacks it” [Schäbler, 2016, 227].

According to Baiazitov, al-Ġazālī also called for the study of logic to come before the fundamental study of the Koran, Sunna, and jurisprudence. Logic is the most important and most useful of the sciences. Only a truly ignorant person could ever deny or prohibit logic, according to al-Subkī, a theologian from the fourteenth century who argued against the literal interpretation of the Koran. Logic and medicine were duties imposed on the community of believers (as opposed to being the duties of individual believers). Traditionally, that meant that only experts educated for the task were to carry out these duties, just as not everyone can be a doctor. As the Prophet said, “the first thing Allah created is the intellect”.

The Islamic scholars Baiazitov cites are the ones who, throughout centuries of Islamic thought, favored a powerful role for logic in theology. They were frequently at odds with philosophy as it was practiced by scholars such as al-Afġānī, but they also stood for the variety that was to be found within Islamic thought (as al-Ġazālī), showing that it amounts to more than the casuistry of Islamic jurisprudence, against which also al-Afġānī and Kemal argued, as well as later Muslim intellectuals. Baiazitov is thoroughly convinced that the religious feeling common to all people in whatever stage of development is permeated by intellect, capable of being understood according to the laws of logic, and inherent in human individuals as rational beings. But because different people are constituted differently, their conceptions of God, religion and the laws of nature also differ. God reveals himself to the individual to the extent to which he or she is in a position to understand Him, and therefore all individuals must develop their own thinking.

Yet, the supreme ideal that humanity is striving for — the ultimate goal of its development on earth — is to bring religion and science together, to reconcile these two loftiest domains of the human spiritual world. May god grant, continues Baiazitov, that contemporary scientists would realize this truth and devote their knowledge and talents not to the detriment of religion — and also not to the smothering of religion in the lap of science — but rather, to the cultivation of a mutual respect between science and religion. The wisdom of scientists and philosophers consists not of burying religion as a hostile phenomenon in favor of their frequently changing systems of thought. Rather, the task of contemporary science is much more to find a point of departure for the creation of a reciprocal understanding between science and religion, so that the two can attain the truth together. It is important to forge close reciprocal ties between the two spheres of the spiritual and intellectual world of the human mind — religious sentiment and intellect — and at the same time get rid of the fanaticism of the fanatics on both sides. Then religion and science can walk hand in hand on the path to those truths, the higher ideals of moral reason and virtue that make up

humanity's ultimate goal on earth. Baiazitov closes with an appeal, but one which reads substantially more modern and sophisticated than Renan's. For Baiazitov, religion and science strive for different forms of knowledge. They should therefore respect each other. Religion should not stand in the way of scientific research, nor should natural science denigrate religion and its sacred figures (by, for example, comparing them to people with mental illnesses or epileptics). In fact, Baiazitov's conclusion is reminiscent of the writing of Max Planck, for whom religion and science were complementary rather than mutually exclusive. For the believer, God stands at the beginning of all consideration — for the scientist, at the end.

Baiazitov is progressive for his time also when it comes to women. He wrote:

[Prophet] Muhammad, who studied human nature in detail, denied women access to the company of men who were strangers to them and barred them from free association with them. In our civilized century, given the contemporary understanding of citizenship, women can of course no longer be unconditionally prohibited from moving and interacting in society. Instead, however, social morality should be improved so that its rules are equivalent to a law and protect the honour and good reputation of women from impertinent assaults [Baiazitov, 1887; quoted from: von Kügelgen, 2013, 946].

Women, he maintained, should be allowed to work, but husbands should not be allowed to force them to work — instead they should help them with household chores [von Kügelgen, 2013, 946].

While in his refutation of Renan in 1883 Baiazitov adopted a slightly ironic — yet scholarly — style, five years later he sounds exasperated about how nothing seemed to counteract European prejudices about Islam. In “Islam and Progress” (1898) he notes that these prejudices are even used to justify colonial conquests:

The false idea of the *ǧihād* as an unbridled attack for the glory of the Prophet and to spread Islam has struck such deep roots in Europe that no criticism whatever is permitted. Do the generally known historical facts still not adequately demonstrate the absurdity of this idea? Let us take, for example, the most recent events in Asia and Africa. Reality shows precisely the opposite. Tunis defends itself against French attacks and neighboring Morocco stands by idly watching. Egypt uses the strength it has remaining bracing itself against the British civilizers, while Turkey, the whole of Muslim Africa, and even the holy cities of Medina and Mecca, as well as others, wait quietly for the bloody outcome. It is possible to adduce a long list of such ready facts. Is that really not enough to do away with this preposterous inversion? [Baiazitov, 1898, 56]².

² Baiazitov refers here to the *Times* of October 8, 1887; see also: [Schäbler, 2016, 111, 112].

Baiazitov wrote at a time, when views about *magometanstvo* (“Mohammedanism”) were as critical (and hostile) as they were in the rest of Europe. Ernest Renan was read and quoted profusely. Anti-Muslim polemics were often written by missionaries. In this Islamophobic discourse there was nothing “civilizing” in Islam and its founding text, the Qur’an, at least not for the civilized world. Backwardness, hostility to modern science, passivity and fanaticism — the whole repertoire of 19th century scholarly and unscholarly literature could be found. Especially dangerous in this line of thinking were those Muslims, who were “educated in Russian schools, conversant with the Russian language, [and] privileged by the imperial context” [Lazzerini, 1998, 55].

Not surprisingly, Baiazitov came under attack by influential administrators in Tashkent (Turkestan, part of the Russian Empire), who were trained in Oriental Studies at a Christian missionary academy. The aim of this and other institutions was to stem the tide of both a rising secularism and anti-clericalism in the Empire and, after thousands of formerly christianized Tatars returned to Islam in the 1860s, to engage in new efforts of proselytizing [von Kügelgen, 2013, 951, 952]. Michail Aleksejevic Miropiev (1852–1919) and Nikolaj Petrovic Ostroumov (1846–1930) engaged with and wrote against Baiazitov. Ostroumov’s response in his book *Quran and Progress — On the Intellectual Awakening of Today’s Russian Muslims* (1901/1903) is also a testimony to the suspicion of the government about alleged separatist and pan-Islamic tendencies of the reformers [Ibid., 953, 954; Lazzerini, 1998]. Ostroumov’s polemic targeted not only Baiazitov, but also much more famous Krim-Tatar Ismail Gasprinskij (1851–1914). Gasprinskij had a large following in Russia and Central Asia. Their movement came to be known as “Djadidist”, derived from the new teaching methods they were propagating. Baiazitov did not count as one of them and was not acknowledged by them — too close to state power as he was, and a moderate, not a radical in his views.

Thus, Baiazitov, who founded Russia’s first Tatar journal, was the driving force behind the establishment of first Friday mosque in the capital of the Russian Empire, St. Petersburg, and wrote one of the best refutations against Ernest Renan, along with several books in Tatar and Russian, and articles and commentaries in newspapers and journals, has remained fairly unknown both in Western and Eastern scholarship, even in Tatarstan. It is only recently that his books have been reprinted there, and that scholars, in the West and in Russia, have rediscovered him.

References

- Baiazitov, A. *Islam i progress* [Islam and Progress]. Saint Petesburg: “Tipografija A.S. Suvorina” publ., 1898, 95 pp. (In Russian)
- Baiazitov, A. *Otnošeniya Islama k nauke i k inovercam* [The Relationship of Islam to Science and Superstition]. Saint Petersburg: “Tipografija A.S. Suvorina” publ., 1887, 102 pp. (In Russian)

- Baiazitov, A. *Vozraženie na reč' Ernesta Renana "Islam i nauka"* [The Refutation of Ernest Renan's "Islam and Science"]. Saint Petersburg: "Tipografija A.S. Suvorina" publ., 1883, 38 pp. (In Russian)
- Bayezitof, A. *Islam ve Medeniyet* [Islam and Progress]. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, 128 ss. (Turkish Translation)
- Das Enzyklopädische Wörterbuch von Brockhaus und Efron*. Suppl. 1A(2). Saint Petersburg: "Semenovskaja tipografija" publ., 1905, 483 pp. (In Russian)
- Findley, C.V. "An Ottoman Occidental in Europe: Ahmet Mithat Meets Madame Gülnar, 1889". In: *The American Historical Review*, 1998, 103 (1), pp. 14–49.
- von Kügelgen, A. "Progressiver Islam' im ausgehenden Zarenreich: Das Plädoyer des St. Petersburger Imams und Regierungsbeamten Ataula Bajazitov (1846–1911) für die Partizipation der Muslime an der modernen Zivilisation. Asiatische Studien". In: *Études Asiatiques*, 2013, 67 (3), pp. 927–964.
- Lazzerini, E.J. "Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians". In: *The Tatars of Crimea*. North Carolina: Duke University Press, 1998, pp. 48–70.
- Renan, E. *Islam i nauka* [Islam and Science]. Saint Petersburg: "Tipografija M.M. Stasiulevicha" publ., 1883, 25 pp. (Russian Translation)
- Schäbler, B. *Moderne Muslime: Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, 286 ss.

ПЕРЕВОДЫ

Фарид ад-Дин ‘Аттār Нйшāбūrй ЯЗЫК ПТИЦ. О ЕДИНСТВЕ ВСЕВЫШНЕГО. ЧАСТЬ II

*Вступительная статья, перевод с персидского
и историко-культурный комментарий Ю.Е. Федоровой*

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

Аннотация. В статье представлен комментированный перевод второй части славословия Богу «О единстве Всевышнего» (*Фй тавхӯд-и бārй та ‘ālā*) из поэмы «Язык птиц» (*Мантйқ ат-тāйр*) Фарид ад-Дйна ‘Аттāра Нйшāбūrй, крупнейшего персидского суфийского поэта конца XII — начала XIII в. ‘Аттār вошел в историю как один из самых авторитетных представителей традиции дидактической поэмы (*маснавй*) в персидской литературе. В его главной поэме «Язык птиц» компактно изложена суфийская концепция пути к Богу, суть которой состоит в познании Бога через познание человеком собственной души. В фокусе вводного исследования — фрагмент введения к поэме, посвященный рассуждениям ‘Аттāра о *тавхӯд-и Аллāх* — единстве и единственности Бога. Автор выявляет основные функции пролога и показывает, каким образом ‘Аттār осмысливает вопрос об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. Он рассуждает о самости Бога и его атрибутах (*зāt ва сифāt-и Аллāх*), утверждает его непостижимость разумом, определяет место человека в сотворенном мире как способного к богопознанию наместника (*халйфа*) Господа. Автор приходит к заключению, что для ‘Аттāра достижение конечной цели пути к Богу (*тарйқ*) сводится к переживанию состояния *фанā* и опыту непосредственного познания Бога. Представленный перевод позволяет выявить основные черты суфийского дискурса ‘Аттāра, а также определить характерный именно для него круг тем, вопросов и способов осмысления конкретных положений исламской доктрины и суфийского учения.

Ключевые слова: Фарид ад-Дин ‘Аттār, суфизм, персидская литература, дидактическая поэма (*маснавй*), Бог, человек, самость (*зāt*), атрибут (*сифа*), единобожие (*тавхӯд*).

Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī
The Language of the Birds.
Concerning the Unity of Almighty God.
Part II

Introductory article, translation, historical and cultural commentary
by Yulia E. Fedorova

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

Abstract. The article introduces an annotated translation of the second part of the Glorification of God “Concerning the Unity of Almighty God” (*Fī tawḥīd-i Bārī Ta‘ālā*) from the *maṭnawī* “The Language of the Birds” (*Maṭniq al-ṭayr*) by Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī. The greatest Persian Sufi poet of the late 12th — early 13th century ‘Aṭṭār made the history as one of the most authoritative representatives of the tradition of the didactic poem (*maṭnawī*) in Persian literature. His main poem, “The Language of the Birds”, introduces the most concise statement of the Sufi method for understanding the Divine through understanding one’s own soul. The author focuses on the prologue to the poem and proves that ‘Aṭṭār offers his own interpretation of the Unity and Oneness of God (*tawḥīd-i Allāh*) and recognizes the thesis of Divine transcendence and immanence. ‘Aṭṭār discusses the selfhood of God and His attributes (*zāt wa ṣifāt-i Allāh*), asserts his incomprehensibility by reason, defines the place of man in the created world as the “viceroys” of God (*ḥalīfa*) and therefore capable of knowing God. The author comes to the conclusion, that for ‘Aṭṭār achieving the ultimate goal of the path to God (*ṭarīq*) comes down to experiential knowledge of God. The presented translation allows us to identify the main features of the Sufi discourse of ‘Aṭṭār with his own range of topics, questions and ways of understanding the objectives of Islamic doctrine and Sufi teaching.

Keywords: Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī, Sufism, Persian literature, Didactic Poem (*maṭnawī*), God, Man, Selfhood (*zāt*), Attribute (*ṣifah*), Monotheism (*tawḥīd*).

Вступительная статья

Пролог, традиционно открывающийся славословием Богу, играет важную роль в обозначении основной проблематики суфийской дидактической поэмы (*маснавӣ*): «...Хвала Творцу призвана поместить все последующее повествование, каким бы персонажам оно ни было посвящено, в мусульманскую картину мира и систему ценностных координат единобожия (как этических, так и эстетических)» [Рейснер, 2010, 6]. Иными словами, именно рассуждение о единобожии

(*тавхїд*) помогает автору *маснавї* наметить контур дальнейшего повествования и очертить его горизонт¹.

Крупнейший персидский поэт-суфий Фарїд ад-Дїн ‘Атт̄ār Нйшāбӯрї (1145/1146 — ок. 1221) относился «с особенным пристрастием к “исповеданию” божественного единства (*tawhїd*)» [Ritter, 2003, 342], эта тема глубоко волновала его. Вполне закономерно, что в прологах к поэмам он много рассуждал о единобожии, используя разные нарративные стратегии. В «Божественной книге» (*‘Илā-хї-нāма*) ‘Атт̄ār следовал путем максимальной краткости и лаконичности. Уже на первых страницах текста он коснулся вопроса о соотношении самости Бога (*зāт*) и его атрибутов (*сифāт*), фактически утвердив их тождество:

10. Его атрибуты — это Его сущность, Его сущность — атрибуты,
если хорошо поразмыслишь, Он весь — сущность.

Всё существующее — тень Его присутствия,
всё — творение Его всемогущества.

Хорошо сказал красноречивый [муж] о Божественной сущности,
что «*единобожие есть отбрасывание добавлений*».

[‘Атт̄ār, 2022^a, 11]

В поэме «Язык птиц» (*Мантїқ ат-т̄айр*) ‘Атт̄ār, напротив, обратился к более пространному и иносказательному описанию единобожия, всячески сетуя на собственную слабость и неразумие. Тем не менее общее направление поисков было поэту хорошо известно. Он прямо провозглашал:

Устремись к единству, покончи с двойственностью!
Пусть будет у тебя одно сердце, одна кибла, один путь!

[‘Атт̄ār, 1392 г.х., 44]

Единобожие для поэта означало избрание Бога единственным объектом поклонения, к которому дōлжно обращаться с молитвой в сердце. Эти строки однозначно отсылают нас к тексту Корана. В одной из самых ранних и коротких сур под названием «Очищение (веры)» содержится максимально кристаллизованная трактовка положения о единобожии: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!”» [Коран, 1986, 112:1–4]. Положение о *тавхїд-и Аллāх*, таким образом, подразумевает, что Бог един в своей самости (*тавхїд аз-зāт*), един в своих атрибутах (*тавхїд ас-сифāт*) и един в своих действиях (*тавхїд ал-аф ‘āl*). Единство божественной самости означает его абсолютную

¹ Это утверждение, впрочем, справедливо и в отношении малых поэтических форм в персидской литературе: «...основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего кроме *таухїд* или *вахдат-и вуджӯд* в нем воспето быть не может» [Бертельс, 1965, 109].

неделимость и самождественность: нет и не может быть других божеств, кроме Бога. Под единством божественных атрибутов подразумевается, что ни одно другое существо не может полностью обладать одним или несколькими божественными атрибутами, а также что, несмотря на наличие атрибутов или прекрасных имен (*ал-'асмā' ал-хуснā*), Бог не содержит внутри себя множественности. Единство божественных действий подразумевает, что только Бог является истинным действователем, никто не может совершать действия, которые совершил или может совершить Бог. Автономия человеческого действия ограничена волей Бога.

Утверждение божественного единства подразумевало необходимость строгого отделения Бога от всего им сотворенного, от того, что «кроме Бога» (*mā sивā Аллāх*). Очень точно это подметил создатель суфийской «науки о Божественном единстве» (*'илм ат-тавхīд*) ал-Джунайд ал-Бағдādī (ум. ок. 910): «Единобожие (*тавхīд*) — это отделение вечности (*қидам*) от возникшего (*хадас*)» [цит. по: Насыров, 2009, 321]. Иными словами, требовалось найти ответ на вопрос о связи вечного и единого Бога с множественным и временным миром, определить границы и возможности познавательных способностей человека. Здесь хотелось бы обратить внимание на опыт рефлексии суфийских авторов, среди которых особое место занимает 'Атṭār, на типичный для него способ осмысления единобожия².

Итак, в первой части пролога к поэме «Язык птиц» 'Атṭār пишет об уникальном «статусе» Бога:

О совершенно скрытый в Своей явленности,
весь мир — Ты, никто более не явлен.

Душа сокрыта в теле, а Ты сокрыт в душе.
О сокрытый в сокрытом, о душа души!

60. И превосходящий всех, и предшествующий всем!
Созерцающий всех через Себя, а Себя через всех!

На Твоей крыше полно стражей и дозорных,
как же отыскать путь к Тебе?!

У разума и души нет пути к Твоей самости,
никто не знает ничего о Твоих атрибутах.

<...>

² Как справедливо отмечала А. Шimmel: «...Вся долгая история суфизма, по сути, сводится к вновь и вновь повторяющимся попыткам выразить — в разных формулировках — ту потрясающую истину, что “нет бога, кроме Аллаха”, и к осознанию, что только Он один может быть объектом поклонения» [Шimmel, 2012, 37].

О Ты и внутри души, и снаружи,
что бы ни сказал я о Тебе, это — и то, и не то!

Разум в смятении подле Твоего порога.
У разума на пути к Тебе теряется разумение.

Весь мир вижу явленным через Тебя,
но Твоих примет не вижу в мире.

70. В каждом есть приметы Тебя,
а у Тебя нет примет, о Знающий тайну!

[цит. по: Федорова, 2023, 218]

Эта поэтическая «фиксация» одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру четко укладывается в рамки исламской доктрины. В сурах «Скот», «Совет» и «Гром» мы встречаем описание Бога — творца всего сущего, недоступного человеческому постижению: «Не постигает Его взоры, а Он постигает взоры; Он — пронизателен, сведущ!»; «Творец небес и земли; Он создал вам из самих себя пары и из животных — пары. Он сеет вас там; нет ничего подобного Ему. Он — слышащий, видящий!»; «Знающий скрытое и явное, великий, превознесенный!» [Коран, 1986, 6:103, 42:9, 13:10]. Об имманентной «близости» Бога миру и человеку упоминается в сурах «Корова», «Каф», «Железо»: «А когда спрашивают тебя рабы Мои обо Мне, то ведь Я — близок, отвечаю призыву зовущего, когда он позовет Меня...»; «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия»; «Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» [Коран, 1986, 2:182, 50:15, 57:3].

Итак, одним из обязательных условий постулирования единства и единственности Бога для 'Аттāра служит признание его несопоставимости ни с чем в мире и, как следствие, осознание ограниченности нашего знания о Боге. Судить о том, каков Бог сам по себе мы не можем, его самость (*zāt*) и атрибуты (*ṣiḡfāt*) для нас недоступны. Лучший способ, которым можно воспользоваться, чтобы помыслить Господнюю самость, — принять собственную ограниченность и признать, что Бог — единственный источник существования мира и человека. Он совершенен, существует извечно, не ограничен ни временем, ни пространством. Пытаясь логически верно и непротиворечиво описать Бога в его отношении к миру, мы получаем лишь пары взаимоисключающих утверждений, что блестяще показывает и 'Аттār: Бог в себе самом непознаваем, он *сокрыт* и в «явленном» нам физическом мире, и в метафизическом; в то же время Бог может являть мир через себя, а себя — через мир. Бог «находится» и внутри, и снаружи души. Бог не имеет примет, но каждая вещь несет на себе его приметы.

Бог в понимании 'Аттāра — сокровенная основа мироздания, «скрытое сокровище» (*гандж-и пинхāн*), само по себе недоступное рациональному постижению. Опираясь на разум, человек может прийти к неоспоримому утверждению о том, что Бог существует, но о том, что он есть в себе самом, судить невозможно:

Хотя Ты и сокровище, скрытое в душе,
но являют Тебя и тело, и душа.

Никакие души не знают примет Твоей сущности,
пророки предадут душу праху Твоего пути.

65. Хотя разум знает о Твоем существовании,
но как он когда-нибудь найдет путь к Твоей сущности?!

<...>

95. Сколько ни говорят, хорошего ли, дурного ли,
всё, что ни скажут о Нем, говорят о себе.

Он выше знания и вне явленности,
ведь в своей чистоте [от всего] Он не имеет примет.

[цит. по: Федорова, 2023, 218, 220]

‘Атṭār приходит к выводу, что стремление сформулировать строго выстроенное и непротиворечивое суждение о Боге лишь ведет к заблуждению. «В своей чистоте [от всего] Он не имеет примет», — утверждает поэт, особенно подчеркивая, что Бог несоизмерим с миром, неизменен и, следовательно, лишен всех недостатков и пороков, свойственных всем его созданиям:

Не суди по аналогии, о познающий истину!
Не годятся аналогии для Того, о ком не спросишь «каков»?

105. В Его великолепии разум и душа — что дряхлые старики.
Разум впал в растерянность, душа — в оцепенение.

<...>

150. Дело мира — это растерянность и тоска,
растерянность в растерянности в растерянности.

[‘Атṭār, 1392 г.х., 44, 46]

Отказываясь от суждения по аналогии (*қийās*) как метода познания, основывающегося на описании Бога через различные категории, поэт переходит к размышлениям о «растерянности» и «смятении» (*қайрат*). Это особое осознание-переживание божественного единства, в котором исчезает разделение между субъектом и объектом познания — странствующим к Богу и самим Богом, а разум (‘ақл) оказывается «в мучительном смятении от аромата тайн божественного единства (*асрāр-и таххūd*)» [Stone, 2006, 104]³.

³ В поэме «Язык птиц» птицы, ищущие Симурга, оказываются в долине растерянности, осознав абсолютное единство своего царя, — и вскоре их путешествие подходит к концу: они достигают *фанā*’, преодолевают отделенность от Симурга, а затем переходят в состояние *бақā*’ и вновь обретают в Симурге себя.

Кроме того, поэт развивает еще одну мысль, важную для реконструкции его понимания единства и единственности Бога. Он пишет о том, что Бог — это оба мира, его одинаково являют и тело, и душа. А сам человек — это единство тела и души:

Душа — в высоте, тело — внизу, как прах земной,
вместе соединились прах земной и чистая душа.

Когда «высокое» и «низкое» соединились,
человек стал самой удивительной из всех тайн.

['Аттār, 1392 г.х., 45]

Здесь за явным образом вычитываемой отсылкой к кораническому сюжету о сотворении человека из праха земного, «звучащей глины, облеченной в форму» [Коран, 1986, 15:28–29], прослеживается важная для 'Аттāра идея о человеке ('ādam) как самой удивительной тайне (*сирр*) мироздания. С одной стороны, он сотворен Богом и потому остается частью физического мира. С другой — принимая от Бога залог веры ('амāнат) и обязательство соблюдать закон, человек также получает возможность посмертного воздаяния, что сближает его с высшим, духовным миром. Это «промежуточное» онтологическое положение человека особенно важно для 'Аттāра. Он утверждает, что через тело (*джисм*) человек связан с материальным миром, в то время как его душа (*джāн*) сохраняет особую связь с Богом. Став заместителем Бога (*халифа*) на земле, человек обрел сердце, способное познавать Всевышнего. Именно в сокровенной части сердца, которая тоже носит название *сирр*, происходит постижение божественного единства.

И далее 'Аттār приводит следующую формулировку единобожия:

Престол на воде, мир — на воздухе.
Отринь воду и воздух, всё — Бог.

Престол и мир — талисман, не более.
Есть Он, а это всё — лишь имя, не более.

Взгляни, и этот мир, и тот — [это всё] Он!
Нет ничего, кроме Него, а если есть, это тоже Он.

['Аттār, 1392 г.х., 41]

Понимание *тавхӯд* сводится у поэта к утверждению Бога как единого и единственного Творца мира и человека. При этом 'Аттār ищет непротиворечивое объяснение утверждению о том, что Бог проявляет себя и как трансцендентный по отношению к созданному миру, и как имманентный ему. В представленном ниже фрагменте пролога он стремится примирить способ описать единство Бога языком Корана и свой личный опыт переживания *тавхӯд* на суфийском пути богопознания. Очень точно эта особенность мировоззрения суфия схвачена у А. Корбена:

«Суфизм — это — *par excellence* — усилие интериоризировать Кораническое Откровение, это — разрыв с чисто законоведческой религией, это — стремление вновь пережить интимный опыт Пророка в ночь Ми‘рәдж; говоря точнее, это переживание условий *таухїда* <...>, ведущих к осознанию того, что только Бог один, сам, может объявить устами своего верного поклоняющегося Ему тайну своей единственности» [цит. по: Бертельс, 1997, 186].

Тавхїд-и Аллāх — важнейшая мировоззренческая аксиома ‘Атṭāра, находящая отражение в его поэмах и способе организации поэтического текста. Он не ставит перед собой цель представить четкое определение единства и единственности Бога, но стремится показать в своих текстах опыт «переживания» этого знания. Это стратегия выделяет ‘Атṭāра среди остальных суфийских поэтов и позволяет по-новому взглянуть на преимущества поэтического способа выражения одного из важнейших положений исламской доктрины.

* * *

Перевод первой части славословия Богу «О единстве Всевышнего» (*Фї таухїд-и бārї та‘ālā*) (бейты 1–107) из поэмы «Язык птиц» Фарїд ад-Дїна ‘Атṭāра впервые был опубликован в ежегоднике «Ишрак» в 2019 г. [Федорова, 2019, 331–348]. Позднее, в исправленном и дополненном варианте, этот фрагмент был включен в «Приложение» к монографии, посвященной философскому анализу поэмы «Язык птиц» [Федорова, 2023, 211–221]. Приятно осознавать, что традиция *первой* публикации переводов ‘Атṭāра именно в «Ишраке» продолжается. Предлагаемый читателю перевод второй части «О единстве Всевышнего» (бейты 108–153) выполнен по критическому изданию, которое подготовил Кāзим Дизфўлийāн [‘Атṭār, 1392 г.х., 44–46], снабжен кратким историко-культурным, именным и филологическим комментарием. К работе также привлекались критическое издание поэмы под редакцией Муḥаммада Рїзы Шафї‘й Кадканї [‘Атṭār, 1389 г.х.] и полный перевод поэмы на английский язык, изданный П. Эвери [‘Атṭār, 1998]. Деление перевода на части продиктовано необходимостью уложиться в объем журнальной публикации; тем не менее каждый фрагмент самостоятелен в смысловом отношении, поскольку посвящен конкретной теме. Коранические цитаты по преимуществу приводятся в переводе И.Ю. Крачковского с сохранением орфографии оригинала. В передаче терминологии и персидских имен собственных используется классическая транслитерация Х.К. Баранова.

Переводчик выражает особую благодарность старшему научному сотруднику Института востоковедения РАН Лейле Гасемовне Лахути за научное редактирование перевода.

Язык птиц
О единстве Всевышнего
Часть II

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Кто я такой, чтоб похвалиться знанием?!

Тот познал Его, кто не имел дела ни с кем, кроме Него!¹

Ведь кроме Него нет никого в обоих мирах².

С кем Ему иметь дело?! Вот в чем твои — безответная страсть и тоска!

110. Море, полное жемчужин, бурлит волнами³,
а ты не знаешь этого, о неискусный в игре!⁴

Кто не нашел ту жемчужину в море,

стал весь «Нет», а дальше, чем «Нет», ничего не нашел⁵.

Не говори «Тот», ведь Он не придет к тебе в указаниях!

Храни молчание, ведь Он не придет к тебе в словах!

Ни намек не приемлет Он, ни слов!

Ни у кого нет ни знания о Нем, ни знака!

¹ В полустишии упоминается одно из важнейших понятий суфийского слова-ря 'Аттāра — *kār*, «дело» или «делание», которое состоит в духовном усердствовании на пути богопознания. Подробнее см.: ['Аттār, 2022⁶, 956].

² Отсылка к суре «Скот»: «Следуй тому, что внушено тебе от твоего Господа: “Нет божества, кроме Него”, — и отвернись от многобожников!» [Коран, 1986, 6:106].

³ Море (*бахр*) — в анонимном словаре суфийских терминов «Зеркало влюбленных» (*Мир 'āt-и 'ушишāк*) толкуется как «абсолютное бытие» (*вуджӯд-и мутлақ*) или «истинное бытие» (*хастӣ-йӣ ҳаққ*) [Бертельс, 1965, 135]. В поэмах 'Аттāра «море» объединяет те характеристики, которые дают поэту возможность передать важные положения суфийского учения: «непознаваемость Бога, противопоставление “мира единства” и “мира множественности”, тайного и явленного, внешнего и внутреннего» [Лахути, 2018, 73]. Здесь: «море, хранящее в себе жемчужины» (*джавахӯр*) — иносказательное указание на недоступную для постижения самость Бога (*зāt*).

⁴ Неискусный в игре (в ориг. *ишиш панч зан*) — букв. «[тот, кто выбросил] шесть — пять», т.е. совершивший расточительный бросок костей, потерявший все ['Аттār, 1392 г.х., 278].

⁵ Стал весь «Нет» (*Лā шуд*) — т.е. не нашел пути к единобожию, выраженному формулой: «Нет божества, кроме Бога» (*лā 'илāха 'иллā 'Аллāх*). См. также суру «Рассказ»: «И не призывай вместе с Аллахом другого бога. Нет божества, кроме Него! Всякая вещь гибнет, кроме Его лика. У Него решение и к Нему вы будете возвращены!» [Коран, 1986, 28:88].

Ты не будь вообще! — Лишь в этом совершенство.
Исчезни из самого себя, лишь в этом соединении [с Ним]⁶

115. Потеряй себя в Нем, это и есть хулулизм!⁷
Все, что кроме этого, лишь болтовня!

Устремись к единству, покончи с двойственностью!
Пусть будет у тебя одно сердце, одна кибла, один путь!

О потомок наместника Божия, лишенный знания⁸,
сравнийся в познании со своим отцом!

Всё, что Истинный привел из небытия в бытие,
совокупно склонилось перед Ним⁹.

Когда наконец Его склонность достигла Адама,
из ревности укрыл его за сотней завес¹⁰.

120. Сказал: «О Адам, будь морем щедрости!
Все они — поклоняющиеся тебе, а ты будь поклоняемым!»

⁶ Речь идет о состоянии *фанā*, т.е. в добровольном отказе от существования в качестве самостоятельного существа. Оно знаменует завершающий этап странствия к Богу и начало странствия в Боге (*бақā*’).

⁷ Рассуждение ‘Атṭāра об истинном хулулизме как полном «уничтожении» Я подвижника, теряющего отделенность от Бога, отсылает к истории Мансұра Ғалләджа. После знаменитого восклицания «Я — истинный!» (*‘анā ал-хаққ*) он был признан т.н. отелесителем? Бога (*хулүли*), и принял мученическую смерть [Кньщ, 2004, 88]. Для ‘Атṭāра тот, кто, подобно Ғалләджу, «потерял себя» в Боге, не хулулит, т.к. не именуется Богом, но лишь свидетельствует о том, что он не видит ничего, кроме Бога, см. подробнее: [‘Атṭāī, 1998, 99–100].

⁸ Наместник Божий (*халифа*) — почетное именование первого человека Адама, см. суру «Корова»: «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”. Они сказали: “Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя?” Он сказал: “Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!”» [Коран, 1986, 2:28(30)]. Об истории сотворения Адама и его договоре с Богом см. также: [Пиотровский, 1991, 35–43].

⁹ Отсылка к суре «Пчелы»: «И Аллаху поклоняется то, что в небесах и на земле из животных, и ангелы, и они не превозносятся» [Коран, 1986, 16:51(49)].

¹⁰ Отсылка к священному хадису, в котором Бог являет ревность (*зйра*), желая быть единственным объектом поклонения для человека: «О сын Адама! Освободи себя для поклонения Мне, и Я наполню твою грудь богатством, восполню твою нужду!» [ал-Қарй, б.г., 89].

А у того единственного, кто отвернулся от поклонения ему,
искажился облик, проклят он — не постиг эту тайну¹¹.

Как стал чернолицым¹², воскликнул: «О не знающий нужды¹³,
не губи меня! Устрой мое дело!»

Всевышний ответил: «О ты, чей путь проклят!
Адам — и наместник, и царь¹⁴.

Сегодня стой перед его ликом,
а завтра сжигай для него руту!»¹⁵

125. Части стали целым, когда душа спустилась в тело.
Никто не создал талисман удивительнее этого!¹⁶

Душа — в высоте, тело — внизу, как прах земной,
соединились прах земной и чистая душа¹⁷.

¹¹ Иблис не уразумел «тайну» (*сирр*) Адама, т.к. считал его «землей» (*хāк*), простым творением из глины, и потому отказался поклониться ему. См. суру «Сад»: «Вот сказал Господь твой ангелам: “Я создаю человека из глины. А когда Я его завершу и вдуну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему!” И пали ниц ангелы все вместе, кроме Иблиса, — он возгордился и оказался неверным. Он сказал: “О Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками? Возгордился ли ты или оказался из высших?” Он сказал: “Я лучше него: Ты создал меня из огня, а его создал из глины”. Он сказал: “Выходи же отсюда; ведь ты — побиваемый камнями. И над тобой Мое проклятие до дня суда”» [Коран, 1986, 38:72–78(79)].

¹² Чернолицый (*сийāх-рӯ*) — регулярный эпитет Иблиса, Шайтана [‘Аттār, 1392 г.х., 278], в перен. значении — «опозоренный», «обесчещенный».

¹³ Не знающий нужды (в ориг. *бӣ нийāз*, ар. эквивалент *ал-ғанийй*) — один из атрибутов Бога, указывающих, что он сам служит для себя основанием бытия и не испытывает нужды в творениях [‘Аттār, 1392 г.х., 469–470]. Подробное описание абсолютной самодостаточности Бога представлено в «долине ненуждаемости» (*вāдй-йи истиғнā*). Подробнее см. главу 41 поэмы «Язык птиц» [Федорова, 2023, 250–252].

¹⁴ См. прим. к бейту 117.

¹⁵ Речь идет об обычае жечь в курильнице на огне семена руты для защиты от «дурного глаза» и изгнания злых духов [‘Аттār, 1392 г.х., 278–279].

¹⁶ Талисман (*тилисм*) — комментаторы ‘Аттāра возводят этот термин к греч. τέλεσμα (букв. «посвящение, чары, заклинание»), т.е. это — нечто магическое (надпись, заклинание), предназначенное для защиты спрятанных сокровищ [Диххудā, 1392 г.х., сл. ст. «тилисм»]. Также: прямая отсылка к последующим рассуждениям о Боге как «скрытом кладе», см. далее прим. к бейту 132.

¹⁷ Отсылка к суре «ал-Хиджр»: «И вот сказал Господь твой ангелам: “Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму. А когда я выровню и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь”» [Коран, 1986, 15:28–29].

Когда «высокое» и «низкое» соединились,
человек стал самой удивительной из всех тайн.

Но никто не познал его тайн.
Всякому нищему не дано проникнуть в них.

Я не проник и не познал,
ни разу я не очистил сердце.

130. Сколько говорить?! Кроме молчания, нет пути,
ни у кого и на единый вздох отваги нет.

Многие знают о поверхности того моря,
но никто не знает о его глубинах.

Клад — в глубине, мир подобен талисману¹⁸.
В конце концов, разобьются и талисман, и оковы тела!

Обретешь клад, когда талисман устранился,
душа явит себя, когда тело устранился.

А после, твоя душа — другой талисман,
для сокрытого твоя душа — другое тело.

135. Иди же, о конце пути не спрашивай!
В этой боли о лекарстве не спрашивай!¹⁹

На дно этого безбрежного моря многие
опустились, и нет ни о ком вестей.

В таком море, которое есть море великое,
весь мир — это капля, а капля — мир²⁰.

¹⁸ Рассуждение о непознаваемости самости Бога, клада (*гандж*), «скрытого» за сотворенным миром-талисманом, сопровождается у 'Аттāра отсылками к священному хадису: «Я был кладом неведомым, и полюбилось Мне стать вѣдомым. Я сотворил людей (*халк*), ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» [цит. по: Ибн Араби, 2022, 331].

¹⁹ Боль (*дaрд*) — одно из важнейших понятий суфийского лексикона 'Аттāра. Объединяет в себе значения: «боль», «страдание», «страстное стремление». *Дaрд* — это истомное состояние для персонажей поэм 'Аттāра. Оно сопряжено с болью и радостным предвкушением встречи с Богом [Садджāдй, 1383 г.х., 382].

²⁰ Мир — это капля (*'алāмй зарра āст*) — в ориг. *зарра*, т.е. «мельчайшая неделимая частица», также в зависимости от контекста: «крупница», «капля», «пылинка» ['Аттār, 2022⁶, 1023]. Безбрежное великое море, в котором наш мир подобен капле воды — типичное для 'Аттāра иносказание могущества Бога. Подробнее см.: [Шimmel, 2012, 21].

Мир — лишь пузырек в этом море, знай!
Капля тоже пузырек, знай и об этом!

Если не останется ни мира, ни одной капли,
умалится ли это море без двух пузырьков?!

140. Кто знает, что в этом глубоком море
имеет ценность — камушек или сердолик?

Мы проиграли и разум, и душу, и веру, и сердце,
чтобы постичь совершенство одной лишь крупницы!

Сомкни уста! Не спрашивай о Престоле и Подножии!²¹
Даже если об одной крупнице спрашиваешь — не спрашивай!

Если твой разум сгорел [хоть] на кончик волоска²²,
замкни свои уста от вопрошания!

Никто не знает о сущности даже единой крупницы.
Доколе спрашивать?! Доколе говорить?! И дело с концом!

145. Что такое этот опрокинутый неустойчивый небосвод?²³
Он всегда лишен покоя и всегда в покое.

На пути к Нему потерял и ноги, и голову²⁴:
завеса за завесой за завесой!..²⁵

²¹ Отсылка к знаменитому аяту Престола из суры «Корова»: «Аллах — нет божества, кроме Него, живого, сущего; не овладевает Им ни дремота, ни сон; Ему принадлежит то, что в небесах и на земле. Кто заступится пред Ним, иначе как с Его позволения? Он знает то, что было до них, и то, что будет после них, а они не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает. Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их; поистине, Он — высокий, великий!» [Коран, 1986, 2:256(255)]. «Престол и Подножие» ('*Арш ва Курсī*) также служат обозначением высшей небесной сферы («девятое небо») и восьмого неба («сфера неподвижных звезд») ['Аттār, 2022⁶, 1003]. Здесь: обозначение истинного местопребывания Бога, недоступного постижению ['Аттār, 1392 г.х., 289].

²² Кончик волоска (*сар-и мӯй*) — иносказательное обозначение крайней малости.

²³ Речь идет о традиционном метафорическом именовании небосвода как «опрокинутой чаши» (*джām-и сарнигӯн*) ['Аттār, 2022⁶, 1214].

²⁴ Терять ноги и голову (*нā ва сар гум кардан*) — устойчивый фразеологический оборот со значением «полной растерянности», «потери надежной опоры».

²⁵ Речь идет о завесе (*парда*), которая до конца времен скрывает от человека Бога. См. суру «Каф»: «И возгласили в трубу: это — день обещанный! И пришла всякая душа, а с нею погонщик и свидетель. Был ты в небрежении об этом, и Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр» [Коран, 1986, 50:20(21)–21(22)].

Ему, кружащему и растерянному,²⁶
откуда знать, что́ там за завесой!?

Столько лет с кружащейся головой,
растерянный, вращается он вокруг этой двери.

Если он не знает тайны, что за завесой,
откроется ли завеса перед таким, как ты?!

150. Дело мира — это растерянность и тоска²⁷,
растерянность в растерянности в растерянности.

Всё перевернуто, ни головы, ни ног,
лицом к стене и кусаешь руку²⁸.

Предводители, видевшие Путь²⁹,
что во время, что без времени шли за этим,

Свои души превратили в источники скорби,
спутниками их стали слабость и растерянность.

²⁶ Кружащий и растерянный (*саргашта ва ний гум карда*) — излюбленное ‘Аттāром иносказательное описание небосвода (*чарх*). С одной стороны, оно опирается на средневековые астрономические представления о вращении небесных сфер вокруг неподвижной земли, а с другой — на буквальное значение слова *саргашта*, где *сар* — это «голова», а *гашта* — «кружащий», «блуждающий». Иными словами, небосвод у ‘Аттāра непрерывно кружит в растерянности, incapable познать Бога. Подробнее см.: [‘Аттāр, 2022⁶, 1045].

²⁷ ‘Аттāр рассуждает о сотворенном мире (‘*āлам*), привлекая понятия *хайрат* и *хасрат*. *Хайрат*, соединяющее значения «растерянность», «беспокойство», «смятение», описывает состояние суфия, стремящегося познать Бога. *Хайрат* («тоска») является одним из ключевых конвенциональных переживаний, присущих влюбленному в Бога (‘*āшиқ*). То есть сотворенный мир, как истинный влюбленный, в смятении тоскует по Богу.

²⁸ Описание крайней степени отчаяния и беспомощности в попытках обрести путь к Богу [‘Аттāр, 1392 г.х., 279].

²⁹ Упоминание предводителей (*нйшвайāн*) отсылает к суре «Падающее»: «Скажи: “Поистине, первые и последние, конечно, будут собраны к сроку известного дня!”» [Коран, 1986, 56:49–50] — и таким образом открывает следующую часть пролога, посвященную историям о пророках.

Список использованных источников и литературы

- 'Аттār, 2022^a — *'Аттār, Фарид ад-Дин*. Божественная книга (Илахи-наме): в 2 кн. / Изд. подгот. Л.Г. Лахути. Кн. I. М.: Ладомир, 2022. 890 с.
- 'Аттār, 2022^o — *'Аттār, Фарид ад-Дин*. Божественная книга (Илахи-наме): в 2 кн. / Изд. подгот. Л.Г. Лахути. Кн. II. М.: Ладомир, 2022. 567 с.
- Бертельс, 1965 — *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература / Избранные труды. Т. 3. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1965. 524 с.
- Бертельс, 1997 — *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 422 с.
- Ибн Араби, 2022 — *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., ввводн. ст. и коммент. А.В. Смирнова. 3-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2022. 400 с.
- Кныш, 2004 — *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. СПб.: ДИЛЯ, 2004. 464 с.
- Коран, 1986 — *Коран* / Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986. 727 с.
- Лахути, 2018 — *Лахути Л.Г.* «Ты, напоенное влагой, жаждешь»: семантика моря в поэмах 'Аттара // Шаги (Steps). 2018. Т. 4. № 1. С. 45–76.
- Насыров, 2009 — *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянской культуры, 2009. 552 с.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 219 с.
- Рейснер, 2010 — *Рейснер М.Л.* «Утверждение единобожия» (*тавхӯд*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2010. № 4. С. 3–15.
- Федорова, 2019 — *Федорова Ю.Е.* «Он не является ни в толкованиях, ни в свойствах»: Ибн Сина и Фарид ад-Дин 'Аттār о богопознании // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2019. № 9. = *Israq: Islamic Philosophy Yearbook: 2019. № 9.* М.: ООО «Садра», 2019. С. 331–348.
- Федорова, 2023 — *Федорова Ю.Е.* Странствие в познании: Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» / Отв. ред. А.В. Смирнов, Л.Г. Лахути. М.: ООО «Садра», 2023. 288 с.
- Шиммель, 2012 — *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.
- 'Аттār, 1998 — *'Аттār, Farīdu'd-Dīn*. The Speech of the Birds. Concerning Migration to the Real. The *Manṭiqu'ṭ-ṭayr* / Presented in English by P.W. Avery. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998. 560 с.
- Ritter, 2003 — *Ritter H.* The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar / Trans. J. O'Kane with the editorial assistance of B. Radtke. Leiden, NL: Brill, 2003. xxvi + 832 с.
- Stone, 2006 — *Stone L.* Blessed Perplexity: The Topos of *Ḥayrat* in 'Aṭṭār's *Manṭiq al-ṭayr* // *Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight* / Ed. by

- L. Lewisohn & Ch. Shackle. London; New York: I.B. Tauris; Institute of Ismaili Studies, 2006. P. 95–111.
- ‘Аттār, 1389 г.х. — ‘*Аттар-и Нйшāбūrй, Фарīд ад-Дйн Муҳаммад ибн Ибрāхīm. Мантиқ ат-тайр / Муқаддама, тақхйх ва та‘лиқāt-и дуктур Муҳаммад Ризā Шафй‘й Кадканй. Чап-и 7. Тихрāн: Интишārāt-и Суҳан, 1389 г.х. [2010/2011]. 440 с.*
- ‘Аттār, 1392 г.х. — ‘*Аттар-и Нйшāбūrй, Фарīд ад-Дйн. Мантиқ ат-тайр: āсар-и Фарйд ад-Дйн ‘Аттār-и Нйшāбūrй (бар асās-и нусх-и Пārйс) / Тақхйх ва шарҳ-и Кāзим Дизфūлийāн. Тихрāн: Интишārāt-и Ҷилāйа, 1392 г.х. [2013/2014]. 613 с.*
- Диххудā, 1372 г.х. — Диххудā, ‘Алй Акбар. Луғат-нāма. В 14 т. Тихрāн: Интишārāt-и Дāнишгāх-и Тихрāн, 1372 г.х. [1993/1994].*
- Ал-Қārй, б.г. — *Ал-Қārй, ‘Алй. Ал-Аҳādйс ал-арба‘йниййа. Джидда: Мактабат ат-Тāби‘йн, б.г. 101 с.*
- Садждādй, 1383 г.х. — *Садждādй Джа‘фар. Фарханг-и иҶтилāхāt ва та‘бйрāt-и ‘ирфāнй. Тихрāн: Ҷахūrй, 1383 г.х. [2004/2005]. 814 с.*

References

- ‘Аттār-i Nīšābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Manṭiq al-ṭayr: muqaddimah, taṣṭīḥ va ta‘līqāt-i duktur Muḥammad Rizā Šaft‘ī Kadkanī* [The Language of the Birds. Intro. & comment. by Muhammad Riza Šafi‘i Kadkani]. Chāp-i 7. Tihrān: Intiṣārāt-i Suḥan, 1389 H. [2010/2011], 440 pp. (In Persian)
- ‘Аттār-i Nīšābūrī, Farīd al-Dīn. *Manṭiq al-ṭayr: aṭar-i Farīd al-Dīn ‘Аттār Nīšābūrī bar asās-i nush-i Pārīs. Taṣṭīḥ va šarḥ-i Kāzim Dizfūliyān* [The Language of the Birds (Based on a Paris Manuscript). The Complete Works of Farid al-Din ‘Attar of Nishapur. Intr. & comment. by Kazim Dizfuliyān]. Tihrān: Intiṣārāt-i Ṭalāyah, 1392 H. [2013/2014], 613 pp. (In Persian)
- ‘Attar, Farid al-Din. *Bozhestvennaya kniga (Ilakhi-name)* [Divine Book (*Ilāhī-nāmeḥ*)], trans. by L.G. Lakhuti. Vol. 1. Moscow: “Ladomir” publ., 2022, 890 pp. (Russian Translation)
- ‘Attar, Farid al-Din. *Bozhestvennaya kniga (Ilakhi-name)* [Divine Book (*Ilāhī-nāmeḥ*)], trans. by L.G. Lakhuti. Vol. 2. Moscow: “Ladomir” publ., 2022, 567 pp. (Russian Translation)
- ‘Аттār, Farīdu’d-Dīn. *The Speech of the Birds. Concerning Migration to the Real. The Manṭiqu’ṭ-ṭair*, trans. by P.W. Avery. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, 560 pp.
- Bertel’s, A.E. *Khudozhestvennyi obraz v iskusstve Irana IX–XV vekov (Slovo, izobrazhenie)* [Symbols and Metaphors in the Persian Art of 9th–15th cc. (Poetry, Images)]. Moscow: “Vostochnaya literatura RAN” publ., 1997, 422 pp. (In Russian)
- Bertel’s, E.E. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Vol. 3. Moscow: “Nauka” publ.; “Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury”, 1965, 524 pp. (In Russian)
- Ibn Arabi. *Izbrannoe* [Selected Works]. Vol. 2. Trans. from Arabic, intr. and comm. by A.V. Smirnov. Moscow: “Sadra” publ., 2022, 400 pp. (Russian Translation)

- Knysh, A.D. *Musul'manskii mistitsizm. Kratkaya istoriya* [Islamic Mysticism: A Short History], trans. by M.G. Romanov. Saint Petersburg: “Dilya” publ., 2004, 464 pp. (Russian Translation)
- [Krachkovskii I. Yu.] *Koran* [Quran], trans. from Arabic and comm. by I. Yu. Krachkovskii. Moscow: “Nauka” publ.: “Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury”, 1986, 727 pp. (Russian Translation)
- Lakhuti, L.G. “‘Ty, napoennoe vlagoi, zhazhdesh’: semantika moria v poemakh ‘Attara” [“Filled with Water, You are Still Thirsty”: Semantics of the Sea in the Mathnawis of ‘Attar]. In *Shagi / Steps*, 2018, Vol. 4, No. 1, pp. 45–76. (In Russian)
- Nasyrov, I.R. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)* [The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow: “Yazyki slavyanskoy kultury” publ., 2009, 552 pp. (In Russian)
- Piotrovskii, M.B. *Koranicheskie skazaniya* [Quranic Stories]. Moscow: “Nauka” publ.: “Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury”, 1991, 219 pp. (In Russian)
- Al-Qārī, ‘Alī. *Al-Aḥādīth al-arba ‘īnīyah* [The Collection of Forty Hadiths]. Jiddah: Maktabat al-Tābi‘īn, 101 pp. (In Arabic)
- Reisner M.L. “Utverzhenie edinobozhiya” (*tavkḥīd*) v persidskoi klassicheskoi literature: ot religioznogo kontsepta k poeticheskoi teme” [“Affirmation of Monotheism” (*tawḥīd*) in Classical Persian Literature: from Religion Concept to Poetic Theme]. In *Lomonosov Oriental Studies Journal*, 2010, No. 4, pp. 3–15. (In Russian)
- Schimmel, A. *Mir islamskogo mysticizma* [Mystical Dimensions of Islam], trans. by N.I. Prigarina & A.S. Rappoport. Moscow: “Sadra” publ., 2012, 536 pp. (Russian Translation)
- Stone L. “Blessed Perplexity: The Topos of *Ḥayrat* in ‘Attār’s *Manṭiq al-ṭayr*”. In: *Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight*. London; New York: I.B. Tauris; Institute of Ismaili Studies, 2006, pp. 95–111.
- Ritter, H. *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*, trans. by J. O’Kane with the editorial assistance of B. Radtke. Leiden: Brill, 2003, xxvi + 832 pp.
- Fedorova, Yu.E. “‘On ne yavlyaetsya ni v tolkovaniyakh, ni v svoistvakh’: Ibn Sina i Farid ad-Din ‘Attar o bogopoznanii” [“He is Encompassed by no Description or Definition”: Ibn Sīnā and Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār on the Ways of Knowing God]. In: *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 9. Moscow: “Sadra” publ., 2019, pp. 331–348. (In Russian)
- Fedorova, Yu.E. *Stranstvie v poznanii: Opyt filosofskogo prochteniya poemy Farid ad-Dina Attara “Yazyk ptits”* [The Knowledge Journey: Experience of Philosophical Reading of Farid al-Din Attar’s Poem “The Language of the Birds”]. Moscow: “Sadra” publ., 2023, 288 pp. (In Russian)
- Dihxudā, ‘Alī Akbar. *Luġat-nāma* [Encyclopaedic Dictionary]. In 14 vols. Tihrān: Dāniṣgāh-i Tihrān, 1372 H. [1993/1994]. (In Persian)
- Sajjādī, Ġa‘far. *Farhang-i iṣṭilāḥāt va ta‘bīrāt-i ‘irfānī* [Words, Terms, and Explanations of Irfan]. Tihrān: Ṭahūrī, 1383 H. [2004/2005], 814 pp. (In Persian)

РЕЦЕНЗИИ

Н.С. Кирабаев

(доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии,
Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы;
Российская Федерация, 117196, Москва, Миклухо-Маклая ул., д. 6;
e-mail: kirabaev@gmail.com)

«КАНОН ТЕОЛОГИИ»

Рецензия на: *Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление. Теология* / Пер. с арабского,
примечания и послесловие Т. Ибрагима. В 2 т. М.: ООО «Садра», 2024.

Аннотация. Рецензент обозревает выполненный российским востоковедом и медиевистом Тауфиком Ибрагимом монументальный перевод раздела по теологии трактата «Исцеления» (*аш-Шифā'*) Ибн Сйны. По мнению автора, Ибрагимом проделана кропотливая работа по разработке качественно нового терминологического аппарата, способствующего более корректной передаче оригинальных понятий на русском языке. Отдельно отмечает специалист и вклад Ибрагима в философскую арабистику XX–XXI вв. — в частности, ряд опубликованных им ранее переводов ключевых трактатов Авиценны и ал-Фārāбй. Вместе с тем в рецензии оговаривается дискуссионный характер использованной в книге системы транслитерации.

Ключевые слова: «Исцеление», «Теология», Ибн Сина, Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев, метафизика, арабская философия.

Nur S. Kirabaev

(DSc in Philosophy, professor, History of Philosophy Department's head,
RUDN University; 6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation;
e-mail: kirabaev@gmail.com)

“Canon of Theology”

A Review of: Ibn Sīnā (Avicenna). *Iscelenie. Teologija* [The Cure. The Theology]. 2 vols.
Moscow: “Sadra” publ., 2024 (Russian Translation)

Abstract. The reviewer represents monumental Russian translation of “Theology” from *al-Sifā'* by Ibn Sīnā, carried out by the Russian orientalist and medievalist Tawfīk Ibrahim.

According to the author, Ibrahim has done laborious work to develop a qualitatively new terminological apparatus that facilitates a more correct transmission of original concepts into Russian. The specialist also notes Ibrahim's contribution to philosophical Arabic studies of the 20th–21st centuries, — in particular, a number of previously published translations of prominent treatises by Avicenna and al-Fārābī. In addition, this review specifies the controversial nature of edition's transliteration system.

Keywords: Al-Šifā', "The Theology", Ibn Sīnā, Tawfik Ibrahim, Artur V. Sagadeev, Metaphysics, Arab Philosophy.

Известный историк философии и исламовед, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, профессор Тауфик Ибрагим впервые представил на русском языке полный перевод раздела «Теология» (неологизм «метафизическая теология» принадлежит самому Ибрагиму) из энциклопедического труда «Исцеление» (*au-Šuḫfā'*) Ибн Сīны (Авиценны; ок. 980–1037) — крупнейшего философа и одного из наиболее влиятельных мыслителей в истории человечества. К книге прилагаются перевод раздела «Психология» того же памятника, а также компендиум релевантных глав по логике и натурфилософии (первый том насчитывает 719 страниц, второй — 599). Автор учел опыт своего учителя А.В. Сагадеева — выдающегося отечественного историка философии и медиевиста, исследователя и переводчика сочинений классиков арабо-мусульманской философии (и, в частности, таких работ Ибн Сīны, как «Жизнеописание», символично-аллегорические рассказы «Трактат о птицах», «Ḥайй ибн Йақзān»¹). Ему он и посвятил данную работу.

В аннотации к книге мы читаем: «В настоящем издании впервые на русском языке представлен полный перевод раздела по метафизической теологии из энциклопедического труда...» [Ибн-Сина, 2024, 1:2]. О какой «метафизической теологии» идет речь и что это за область знания?

Ответ на данный вопрос можно найти как у Аристотеля, так и у самого Ибн Сīны.

Аристотель впервые стал рассматривать теологию как «божественную философию», «первую философию», спекулятивную «высшую созерцательную науку» (Met. 1064b) [Аристотель, 1934, 108]. Как известно в своей классификации знания Аристотель делил философию на три части: теоретическую, практическую и поэтическую. Так, теоретическая философия включала в себя физику, математику и т.н. первую философию. Практическая философия объединяла

¹ Необходимо упомянуть и о том, что Тауфик Ибрагим представил русскоязычному читателю новый перевод третьего трактата Ибн Сīны из серии символично-аллегорических работ — «Сказания о Салāmāне и Абсāле» (первый перевод выполнен Я. Одинаевым и издан в 1980 г., второй — Б.Я. Шидфар в 1981-м). См.: [Ибн-Сина, 2019, 672–674].

этику и политику, а к поэтической Аристотель относил риторику и поэтику. Термином $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ Стагирит обозначал один из названных выше разделов теоретической («умозрительной») философии — т.н. первую философию («метафизику»), призванную изучать сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности (нематериальные начала или причины), предельные основания всего сущего. У Аристотеля «первая философия» названа «теологией» единожды: «Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве» [Аристотель, 1934, 108]. Следовательно, для Аристотеля «теология» есть, с одной стороны, учение о первой философии, первопричине и цели всех вещей, а с другой — учение о Перводвигателе, источнике и цели мирового бытия². Как отмечал замечательный историк, литературовед и богослов С.С. Аверинцев,

термин «теология» чаще имеет как бы двухъярусную конструкцию; нижний ярус — философская спекуляция об Абсолюте как сущности, первопричине и цели всех вещей, т.е. именно то, что назвал «теологией» Аристотель, верхний ярус — не могущие быть усмотренные разумом «истины откровения», непосредственно сообщенные в «слове Божьем» [Аверинцев, 2006, 436].

Согласно Ибн Сйне, теология или метафизика есть наука (*‘илм*), которая дает возможность разуму достичь подлинного понимания внутреннего устройства мира. В силу особенностей своего предмета (сущего и его свойств) метафизика занимается бытием и, с одной стороны, представляет собой онтологию, а с другой — стремится установить (*исбāt*) существование Первого Принципа, т.е. является теологией. Таким образом, в данном контексте метафизика есть наука о *бытии как бытии* и, следовательно, наука, объясняющая всякое сущее. Двойная характеристика метафизики, предложенная Ибн Сйной, подводит мыслителя к идее о глубокой связи между теологией и онтологией. Поскольку Первый Принцип существует, постольку Он частично совпадает с предметом метафизики — так, что теология включается в онтологию: существование Бога становится неотъемлемой частью бытия как такового. Двойное определение метафизики отражает двоякий способ рассмотрения существования или бытия как такового: либо бытие представляет собой предмет метафизического исследования, либо идентифицируется как существо Принципа и потому обязательно определяется как беспричинное.

Теоретически метафизика Авиценны действительно невероятно богата и изысканна. Многие проблемы — такие как бытие и всеобщность, отношение Бога и мира, природа зла — получают в системе арабского перипатетика достаточно

² Неслучайно название данной работы Ибн Сйны известно на английском языке как «Метафизика. Книга Исцеления» (“Metaphysics of the Book of the Healing” (перевод Э. Мармура) [Avicenna, 2005] или “Metaphysics of the Book of the Cure” (перевод А. Бертолаччи) [Bertolacci, 2002]).

своеобразную трактовку. Последнее рельефно оттеняет первостепенное значение метафизики Ибн Сйны для истории философии как на Западе, так и на Востоке. О важности этого проекта ученого для понимания как развития восточного перипатетизма, так и средневековой европейской философии говорить не приходится: замечательная вводная статья Тауфика Ибрагима делает подобные объяснения избыточными. Отметим, что именно в «Теологии» Ибн Сйна достаточно подробно рассмотрел вопрос о бытии, в котором различил сущность (*māхиййа*) и существование (*вуджуд*). Одна из основных идей мусульманского мыслителя может быть эксплицирована следующим образом: существование не может быть выведено из сущностей вещей или объяснено ими, а форма и материя сами по себе не способны взаимодействовать, вызывать движение вселенной или постепенную актуализацию существующих вещей. Следовательно, существование должно происходить из действующей Причины, которая делает необходимым, «придает», «дает» или «добавляет» существование к сущности. Для этого причина должна существовать и сосуществовать с ее следствием.

Несомненным достоинством работы нам представляется очень детальный, достаточно интересный, лаконичный и очень важный информативный справочный аппарат работы (на более чем 700 страниц текста первого тома пришлось более 2,5 тысяч сносок с разъяснениями того или иного рода, тогда как почти 600 страниц второго отмечены более чем тысячей примечаний), что позволяет говорить именно о критической историко-философской ценности рецензируемого издания. Кроме того, к тому присовокуплен и словарь арабских терминов, составленный в основном на материале «Теологии» Ибн Сйны.

Тауфик Ибрагим известен не только как авторитетный переводчик работ ряда выдающихся философов мусульманского Средневековья (ал-Фараби, Ибн Сйны и др.), но и в качестве крупного специалиста по арабо-исламским философии и культуре. Автор перевода — глубокий знаток классического калама, школы мысли, которая во многом определяла развитие и мусульманского вероучения, и духовной культуры арабоязычной империи. Можно сказать, что многочисленные труды Ибрагима и выполненные им замечательные переводы классических сочинений арабо-мусульманской философии позволяют значительно лучше понять интеллектуальный мир ислама и оценить его вклад в сокровищницу мировой культуры в целом.

В методологически интересной «Памятке читателю» переводчик объясняет особенности своей системы транслитерации [Ибн-Сина, 2024, 1:11–14]³, а также обращает наше внимание на ряд предложенных им неологизмов (например, «антикизирующая философия ислама», «ревелитивная религия» [Там же, 7–8]). Несмотря на то, что разъяснения автора понятны и логичны, некоторые

³ В связи с этим хотелось бы обратить внимание автора на статью С.Х. Кямилиева «К вопросу об оптимизации систем транслитерации арабографических текстов» [Кямилиев, 2018].

из них требуют дополнительного обсуждения — как, например, термин «авиценновская теологизация метафизики».

Итак, профессором Ибрагимом проделана безусловно титаническая, педантичная и скрупулезная работа — в том числе по выверке категорий и понятий Ибн Сйны и Аристотеля на арабском и русском языках. В целом, это действительно *фундаментальный перевод фундаментального труда*, важнейшего источника по интеллектуальной истории классической арабо-мусульманской философии периода становления и расцвета Арабского халифата. Появление «Теологии» на русском языке — существенный вклад в изучение арабо-мусульманской философии и культуры; это обстоятельство позволит ей стать настольной книгой не только для философов, исламоведов и медиевистов, но и всех, изучающих мир мусульманского Востока или интересующихся им.

Список использованных источников и литературы

- Аверинцев, 2006 — *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. Киев: Дух і літера, 2006. 912 с.
- Аристотель, 1934 — *Аристотель.* Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. М.-Л.: Госсотэксгиз, 1934. 352 с.
- Ибн-Сина, 2019 — *Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая / Пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой // *Ориенталистика.* 2019. № 2 (3). С. 634–676.
- Ибн-Сина, 2024 — *Ибн-Сина (Авиценна).* Исцеление. Теология / Пер. с араб., прим. и послесл. Т. Ибрагима. В 2 т. М.: ООО «Садра», 2024.
- Кямилев, 2018 — *Кямилев С.Х.* К вопросу об оптимизации систем транслитерации арабографических текстов // *Арабистика Евразии.* 2018. № 1. С. 13–28.
- Avicenna, 2005 — *Avicenna.* The Metaphysics of The Healing. Provo: Brigham Young University, 2005. 868 p.
- Bertolacci, 2002 — *Bertolacci A.* The Structure of Metaphysical Science in the Ilahiyat (Divine Science) of Avicenna's Kitab al-Šifa' (Book of the Cure) // *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale.* 2002. № 13. P. 1–69.

References

- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Leningrad: Gossotcekgiz, 1934, 352 pp. (Russian Translation)
- Averincev, S.S. *Sofija-Logos. Slovar'* [Sofia-Logos. A Dictionary]. Kiev: Duh i litera publ., 2006, 912 pp. (In Russian)
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing.* Provo: Brigham Young University, 2005, 868 pp. (English Translation)
- Bertolacci, A. "The Structure of Metaphysical Science in the Ilahiyat (Divine Science) of Avicenna's Kitab al-Šifa' (Book of the Cure)". In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 2002, No. 13, pp. 1–69.

-
- Ibn Sīnā (Avicenna). *Iscelenie. Teologija* [The Cure. The Theology]. 2 vols. Moscow: “Sadra” publ., 2024.
- Ibn Sīnā (Avicenna). “Ukazanija i napominanija [Razdel po metafizike]. Chast’ pjataja” [Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part five]. In: *Orientalistica*, 2019, No. 2 (3), pp. 634–676. (Russian Translation)
- Kjamilev S.H. “K voprosu ob optimizacii sistem transliteracii arabografichnyh tekstov” [On the Optimization of the Transliteration System of Arabic Graphic Texts]. In: *Arabistika Evrazii*, 2018, No. 1, pp. 13–28. (In Russian)

М.В. Шпаковский

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

Современный читатель, интересующийся философией религии, должен быть хорошо наслышан о т.н. каламическом аргументе, получившем широкое распространение благодаря прославленным трудам 'Абӯ Ҳамада ал-Ғазālӣ (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 [Zarrouh, 2022] — уже признанного в сообществе аналитических философов профессионала — и презентующая старый-новый аргумент, разработанный Ибн Сйнай, 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)¹. 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 несколько 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

¹ 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 суры². 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*) [Zarepour, 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, всезнание³), 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

² «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).

³ 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 именовались 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 Зарепура 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?»⁴. Что касается бессмысленности «прозелитического» хода Зарепура, 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-Киндī (ум. 256/873) (Бог есть Истинно-Единый (*ал-вāхид ал-хаққ*)) и ал-Фārāбī (ум. 339/950) (Бог есть Первое сущее)⁵ [Ibid., 2–3], двух представителей одной интеллектуальной школы — фальсафы⁶.

⁴ См. прим. 2 в книге Зарепура [Zarepour, 2022, 2].

⁵ Как мне представляется, Зарепур уж больно упрощает суждение ал-Фārāбī 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.

⁶ 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 экскурс 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*)⁷.

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 [Орру, 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 подступить 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 мутакаллимы 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].

⁷ 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 свойств⁸. 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*,

⁸ 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 «Парящего человека». Согласно (4) выходит, что из (3) и (4) следует истинность пропозиции «существование реально» (*there is existence*)⁹, 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 (*мāхййа/зāт/хақйқа/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

⁹ 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.]¹⁰.

Итак, сущность (интенционал) определяет, что 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 Зарекура 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*)

¹⁰ О сущности и существовании в фальсафе см. прекрасную работу С.Х. Насра: [Nasr, 1989]. Описание различий между вещью и существованием/небытием у Зарекура 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:

¹¹ Здесь и далее формализации сделаны на основе текста Зарепура.

Причина_{def} = О является причиной O_1 , если и только если происхождение O_1 и существование O_1 как следствия О зависит от существования¹² 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 твердить 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 О¹³.

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,

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

¹³ 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 [Zagerour, 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 да¹⁴, 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,

¹⁴ 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 Зареपुर предпочитает отрицать самопричинность Необходимого Сущего по соображениям чистоты и последовательности метафизики: каузация в ней — понятие нереклексивное, 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. Зареपुर 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 Зареपुर, 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 иррефлексивность. В таком случае, чтобы соответствовать принципам транзитивности и иррефлексивности, 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 самопричинна¹⁵.

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 [Zarepour, 2022, 22]. Зарепур предлагает сначала простую формулировку ПДО («все должно иметь основание/причину»), и предлагает ее перевод на авиценнистский язык:

Авиценнистский ПДО_{def} = 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

¹⁵ 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 [Zarepour, 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 [Zarepour, 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 ($_{def}$);
- (23) необходимо-сущее-благодаря-себе не может не существовать ($_{def}$);
- (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 \rightarrow (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 разворачивать 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 Необходимого Сущего. Даже если бы такая цепь состояла из всего лишь одного элемента, это обстоятельство все равно подразумевало бы бытие Необходимого Сущего [Zarepour, 2022, 29]. Присмотримся к нашей цепи детальнее. Если она состоит из одного O и O — Необходимое 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 ¹⁶:

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

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 Необходимого Сущего, невозможно, чтобы объекты, возможные сами по себе, обрели существование. Поскольку бесконечная каузальная цепь не восходит

¹⁶ Предложенная схема — упрощенный вариант модели самого Зарепура [Zarepour, 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, образцом 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 цепи¹⁷, 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].

¹⁷ 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 [Zarepour, 2022, 33].

Аргумент В

- (31) Некое *O* существует (допущение);
- (32) *O* 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 *O* необходимо само по себе, существует и Необходимое Сущее;
- (34) если возможное само по себе необходимо (или необходимо детерминировано) через другой объект, среди каузальных предшественников *O* должно быть Необходимое Сущее (из принципа необходимости детерминации);
- (35) если *O* 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 *O* существует (допущение);
- (32) *O* 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 *O* необходимо само по себе, существует Необходимое Сущее;
- (37) если *O* возможно само по себе, но необходимо через другое, цепь каузальных предшественников *O* 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 [Zarepour, 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 Зареपुर, — мерология, 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 — мерологическая 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 описывает отношение между причиной Т и частями Т. Сам Авиценна полагал, что причина существования Т и есть причина существования частей Т. Зареपुर 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 X. 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-причиненным 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 О служат свойства, конституирующие О (грубо говоря, наличие определенных характеристик О относит его к определенной сущности), а существование О зависит от причины, отличной от сущности О. Последнюю называют действующей причиной. Внешняя причина О может выступать как причиной свойств О, образующих (в качестве причин) сущность О, так и причиной существования О; тем самым причина О выступает в качестве причины образования О — соединения сущности и существования [Ибн Сина, 2018, 260]. Внешняя причина О есть причина каждой из частей составного О [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, Зарепур 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 объяснять¹⁸.

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. Нам интересно, 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 Зарепуром, — 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:

¹⁸ 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»¹⁹, — от подлунного, материального мира изменения.

Деление причин на сущностные и акцидентальные порождает другую дистинкцию 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

¹⁹ Во всей полноте неоплатоническая космология Ибн Сины, 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 [Kenney, 1969, 48].

следует отметить майнонгианский вариант, — несмотря на то, что, на первый взгляд, может показаться, будто авиценнизм лучше помещать именно в его онтологическую рамку²⁰. 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 анализа²¹.

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-

²⁰ 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).

²¹ 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»²²

- (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

²² 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 ('āриф) это и осознать (*мусташ* 'ур) 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 эпистемологии²³; 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 понятным, 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

²³ 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 существованию²⁴, 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 работе²⁵, 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 предцируем [Geach, 1961, 89–90]²⁶. Должен признать, именно здесь авиценнизм демонстрирует свои

²⁴ 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].

²⁵ То есть в *De Esse et Essentia*.

²⁶ 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 [Kennu, 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^{te} ; 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 индексируемые. 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:

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

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 исключать темпорально-индексируемые 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 двояко. 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 slavyanskoj 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 sovremennykh 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.

ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

Е.А. Фролова

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

ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ (60-е гг. XX — 20-е гг. XXI в.)

Аннотация. Предлагаемое вниманию читателя интервью — дополненная версия рассказа Евгении Антоновны Фроловой о современном состоянии философского исламоведения в России, впервые увидевшего свет в документальном цикле «Изустная история» Фонда Ибн Сины. В нем Евгения Антоновна раскрывает детали своей научной биографии, делится размышлениями об актуальных проблемах дисциплины и важности культурного контекста для изучения философии стран Востока. Эта беседа, проведенная Андреем Александровичем Лукашевым, открывает новую рубрику нашего журнала, в которой будут публиковаться воспоминания видных деятелей востоковедной науки об их жизненном пути, коллегах и интересах.

Ключевые слова: Е.А. Фролова, А.А. Лукашев, изустная история, история востоковедения, воспоминания.

Evgeniya A. Frolova

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

Philosophical Islamic Studies at the Institute of Philosophy (60s of the 20th — 20s of the 21st century)

Abstract. The interview is an expanded version of Evgeniya A. Frolova's narration about the current state of philosophical Islamic studies in Russia. It is based on a documentary directed for "Oral History" cycle (Ibn Sina Foundation). Evgeniya Antonovna reveals details of her scientific biography, shares thoughts about current problems of Oriental

studies and the importance of cultural context for studying Eastern countries' philosophy. This conversation, conducted by Andrey A. Lukashev, opens a new chapter of our journal, in which the memoirs of the classics of oriental studies about their life path, colleagues and interests will be published.

Keywords: Evgeniya A. Frolova, Andrey A. Lukashev, Oral History, Oriental Studies History, Memoirs.

А.Л.: Дорогие читатели! Сегодня у нас удивительный день: «Изустная история» в гостях у замечательного ученого — Евгении Антоновны Фроловой. Евгения Антоновна пятьдесят семь лет служит научным сотрудником Института философии; она — живое доказательство того, что истинный ученый не знает значения слова «пенсия». Евгения Антоновна, пройдя действительно весьма солидный научный путь, построив собственную, ни на что не похожую научную судьбу, за карьеру свою очень многое сделала для изучения исламской философии. И путь этот начался еще в советские годы... Да, Евгения Антоновна? Расскажите, что побудило вас выбрать именно эту стезю?

Е.Ф.: Ну, наверное, как и всех начинающих, к теме меня привело что-то случайное, не задуманное заранее. Дело в том, что я защищала диссертацию по проблемам языкознания.

А.Л.: А где защищались?

Е.Ф.: Защищалась я в Московском университете.

А.Л.: На философском факультете?

Е.Ф.: Да, на философском факультете. Уже тогда, защищая кандидатскую диссертацию¹, я сознавала, что для того, чтобы работать в области языкознания, нужно быть полиглотом или, по крайней мере, владеть несколькими языками.

А.Л.: А на тот момент какие у вас были рабочие языки?

Е.Ф.: Из иностранных языков я владела разве что немецким. К тому же я работала в Издательстве иностранной литературы...

А.Л.: А кем?

Е.Ф.: Я редактором работала. Старшим редактором или кем-то вроде того. Но при этом я поддерживала связь со своими однокурсниками, которые к тому моменту устроились на работу в Институт философии Академии наук.

А.Л.: Вы философский факультет МГУ оканчивали?

Е.Ф.: Да. Именно МГУ.

А.Л.: Это какой год был примерно?

Е.Ф.: Защитила я свою кандидатскую диссертацию в 1954 г. После этого я работала, чем-то где-то перебивалась: читала лекции, работала в Издательстве иностранной литературы. Но, поскольку хотела перейти на работу в Институт

¹ Кандидатская диссертация Е.А. Фроловой «О связи языка и мышления» была блестяще защищена в МГУ в 1954 г. — *Прим. ред.*

философии, я попросилась тогда в сектор современной зарубежной философии или... ну, в общем, практически сектор информации был. И заведовала им Модржинская Елена Дмитриевна². Говорила с ней, она поинтересовалась, какие языки знаю. На мой рассказ она ответила так: «Вы знаете что... у нас с западными языками достаточно специалистов. Вот если бы вы знали какой-то восточный язык, вот вы бы тогда были нам нужны!» И я задумалась над этим. Поскольку у меня уже была какая-то изготовка на то, чтобы изучать языки, тем более восточные, я решила заняться арабским. Не знаю почему, правда, но — арабским.

А.Л.: Сложно было начать учить арабский в то время?

Е.Ф.: Было довольно сложно, но, волею судеб, я познакомилась с преподавателем арабского языка, работавшим на историческом факультете МГУ.

А.Л.: Как его звали?

Е.Ф.: Нуреддин Габуртович Ахриев³. Он был такой еще... «допотопный», что ли, преподаватель, как и первый учебник, по которому мы занимались, — учебник Аттая⁴. Вы представляете, что это за учебник, нет?

А.Л.: Нет, не видел такого.

Е.Ф.: Это дореволюционный учебник, достаточно симпатичный. Так вот... я начала заниматься как раз арабским языком. И он мне давался. С Ахриевым мы занимались недолго, но я овладела самыми азами, то есть научилась хотя бы что-то читать. И после этого я начала заниматься арабским языком самостоятельно. Первая книга, которую я взяла в библиотеке, — «От сущности к существованию» Камāла Йūsуфа ал-Ḥādжа⁵. И я начала ее переводить. Примерно в то же время я познакомилась с аспирантом МГУ Мади Ахмадом из Иордании, с которым мы потом очень долго поддерживали отношения. К слову, меня тогда и взяли в Институт! Готовилось новое, шеститомное издание «Истории философии», и нужны были грамотные, подготовленные, если угодно...

А.Л.: Редакторы?

Е.Ф.: ...специалисты, которые организовали бы работу над этим шеститомником, координировали бы ее. И меня взяли на должность референта академика Марка Борисовича Митина. Помню, мне поручили дописать статью по состоянию изучения этики в Советском Союзе. Ну представляете, что я могла, не занимаясь этим, быстро написать? Пошла я в библиотеку, что-то нашла, что-то

² Елена Дмитриевна Модржинская (1910–1982) — доктор философских наук, майор НКГБ СССР, специалист по английской культуре. Возглавляла сектор критики антикоммунизма ИФ АН СССР. — *Прим. ред.*

³ Нуреддин Габуртович Ахриев (1904–1987) — филолог-арабист, переводчик, историк. Выпускник Московского института востоковедения. — *Прим. ред.*

⁴ Михаил Осипович Аттая (1852–1924) — филолог и переводчик сирийского происхождения. Преподаватель арабского языка в Лазаревском институте восточных языков и, позднее, в Военной академии РККА. — *Прим. ред.*

⁵ Камāl Йūsуф ал-Ḥādж (1917–1976) — ливанский философ-экзистенциалист и националист. — *Прим. ред.*

написала. Слава богу, эта статья не была принята — больно ученической вышла. Но по крайней мере я какое-то время проработала у Митина. Хотя какая это была работа? Удовольствие одно. Трудились мы за городом, на даче, в академическом поселке Мозжинка. Там собрались академики, в общем, все: Митин, Бонифатий Михайлович Кедров... Михаил Трифионович Иовчук не был академиком, но все равно... Теодор Ильич Ойзерман... В общем, много там было достойных и интересных людей, которые почти что по-дачному развлекались. Я же участвовала в обсуждениях и делала исключительно техническую работу.

А.Л.: И статью писали параллельно.

Е.Ф.: Да, статьи писала по этике. В общем, было весело. Рядом река, всегда можно нырнуть и искупаться, солнышко светит — хорошо!.. Но вернемся к «Истории философии». В этом шеститомнике был запланирован раздел по восточной философии. И в Мозжинку для работы над этим разделом приезжал Сагадеев⁶.

А.Л.: Артур Владимирович!

Е.Ф.: Артур Владимирович. Вот тогда я с ним и познакомилась.

А.Л.: И как у вас знакомство вышло, какие впечатления?

Е.Ф.: Было просто! Я с ним познакомилась, он — со мной, узнал, что я интересуюсь арабской мыслью. Это такое было очень поверхностное знакомство, но тем не менее...

А.Л.: Он уже тогда был именитым?

Е.Ф.: ...тем не менее оно сказалось на моей судьбе. Потому что в это время как раз создавался сектор восточной философии.

А.Л.: Которым длительное время заведовала Мариэтта Тиграновна Степанянц⁷

Е.Ф.: Заведовал им поначалу Сергей Николаевич Григорян⁸.

А.Л.: Сергей Николаевич Григорян, его основатель, да?

Е.Ф.: Да-да. Сектор, конечно, был тогда только еще в зачатке. И состав сектора только набирался. Вы догадываетесь, что в этот сектор приходили востоковеды, которые ранее совершенно не имели никакого отношения к философии. Они занимались другими проблемами. Но где-то они, как говорят, «погорели» и остались такими, «погорельцами». В ту пору Институт философии был вот как раз таким местом, куда приходили все, кто где-то сломал себе карьеру. Многие востоковеды-политологи и экономисты нашли приют в секторе философии и социологии стран Востока — например Анатолий Михайлович Ушков, который занимался

⁶ Артур Владимирович Сагадеев (1931–1997) — выдающийся отечественный исламовед и антиковед, переводчик. Автор фундаментальных исследований по истории арабоязычного перипатетизма. — *Прим. ред.*

⁷ Мариэтта Тиграновна Степанянц (род. 1935) — отечественный востоковед и исламовед, специалист по межкультурной философии. С 1980 по 2012 г. — руководитель сектора восточных философий ИФ АН СССР (позже — ИФ РАН). — *Прим. ред.*

⁸ Сергей Николаевич Григорян (1920–1974) — отечественный исламовед, специалист по мысли народов Средней Азии. В 1960–1974 гг. — руководитель сектора философии и социологии стран Востока ИФ АН СССР. — *Прим. ред.*

Кореей. Эти «сбитые летчики», конечно, были философски не подготовленными, но... Сергей Николаевич Григорян сумел найти и людей, в общем, достойных. Именно тогда в сектор был принят Буров⁹...

А.Л.: Владилен Григорьевич?

Е.Ф.: Да. Потом Сагадеев Артур Владимирович, потом китаист...

А.Л.: Андрей Витальевич Никитин¹⁰?

Е.Ф.: Нет. Никитин позже гораздо. Нет-нет. Юрий Борисович Козловский¹¹. Словом, были люди, которые, в общем, действительно могли заниматься проблемами восточной философии. Поэтому постепенно те, кто не имел отношения к философии, как-то уходили из сектора. А оставались те, кто занимался мыслью. Даже в это, советское время, когда у каждого начинания была своя идеологическая рамка. Между прочим, в то время наиболее успешно, я считаю, работал Институт востоковедения, потому что он занимал особое место в нашей академической среде — занимался изучением проблем, которые были на самом деле важны для государства. И потому он был более свободен в своих исследованиях. Мы, как философы, связанные с идеологией, наоборот, были ею скованы. Тем не менее нам удавалось писать качественные книги. К примеру, книжка «Современная философская и идеологическая мысль стран Востока» вышла в 1965 г. Вот состав авторов. Артур Сагадеев опубликовал статью «‘Абд ар-Рахман Бадави¹² и экзистенциализм в арабских странах». Совершенно новая тема для тех лет. Лев Иванович Филиппов¹³: «Рене Хабаш¹⁴ и экзистенциализм». То же самое. Очень интересно. Фролова: «Критика философских взглядов ливанского философа Камъла Йўсуфа ал-Хаджа». Та же Фролова: «Критика современной буржуазной философии ливанским философом Жоржем Ханной¹⁵». Да, в этих работах давалась идеологическая оценка этих направлений, критика этих авторов; тем не менее это уже был прорыв какой-то, знакомство с качественно новой тематикой. 1965 год.

А.Л.: А какое было отношение к вашему сектору внутри Института?

⁹ Владилен Григорьевич Буров (род. 1931) — выдающийся советский и российский китаист, специалист по истории мысли стран Дальнего Востока. — *Прим. ред.*

¹⁰ Андрей Витальевич Никитин (род. 1957) — российский китаист и вьетнамист, с 1984 по 2018 г. — сотрудник ИФ АН СССР (позже — ИФ РАН). — *Прим. ред.*

¹¹ Юрий Борисович Козловский (род. 1927) — специалист по японской философии. — *Прим. ред.*

¹² ‘Абд ар-Рахман Бадави (1917–2002) — египетский философ-экзистенциалист, историк идей. Специалист по средневековому арабо-мусульманскому наследию. — *Прим. ред.*

¹³ Лев Иванович Филиппов (годы жизни неизвестны) — советский историк философии, специалист по экзистенциализму. — *Прим. ред.*

¹⁴ Рене Хабаш (1915–2003) — арабский католический философ-экзистенциалист. — *Прим. ред.*

¹⁵ Жорж Ханна (1891–1969) — ливанский мыслитель, литератор и общественный деятель. — *Прим. ред.*

Е.Ф.: Я к этому веду. В это время сектором, приблизительно до 1970 г., руководил Сергей Николаевич Григорян. Во-первых, он много писал, серьезно занимался восточной философией (арабской, исламской). Сейчас, конечно, к его работам, к его книгам, которые он написал, отношение, преимущественно, снисходительное. Разумеется, книги эти были выдержанны в нужной идеологической тональности, содержат однозначные оценки. Однако он был настоящим историком философии! Осознавая важность текста для этой дисциплины, он первым начал прилагать к книгам переводы первоисточников.

А.Л.: Он сам переводил?

Е.Ф.: Нет, там другие переводчики. Но что интересно: он умудрился дать общую картину изучаемой эпохи, ее историко-философский рисунок. Я считаю, он был очень мудрым человеком и понимал, что главное в этой обстановке, когда особенно нового мы ничего не можем написать интересного, — давать переводы работ. Вот, например, в 1961-м была издана книга «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока».

А.Л.: Самое начало вашей работы в Институте философии!

Е.Ф.: Да. И тут очень важные работы: ал-Киндй, «Братья чистоты», ал-Фārāбий, Ибн Сйнā, Ибн Баджжа, Ибн Тұфайл, Ибн Рушд и Ибн Халдūн.

А.Л.: В основном Сагадеев переводил?

Е.Ф.: В основном — да. Но коллектив интересный, я бы сказала, золотой: Клавдия Борисовна Старкова¹⁶, Иван Платонович Кузьмин¹⁷, Арон Ильич Рубин¹⁸... В общем, благодаря этим переводам мы могли ознакомиться с текстами. Правда, не с оригиналами, не с арабскими, с переводами, но тем не менее ознакомиться. Кстати говоря, в это же время приблизительно Артур Владимирович Сагадеев издал несколько книжечек своих, которые тоже были очень актуальны и важны. Это маленькие книжечки «Ибн Сйнā», «Ибн Рушд». Важнейшая веха в истории философского востоковедения! Пускай ее сейчас уличают в том, что она была пропитана духом материализма. Но без нее не было бы современного российского исламоведения.

А.Л.: Ну конечно, это была настоящая фундаментальная историко-философская работа.

Е.Ф.: Да-да. Фундаментальные работы. В общем, я считаю, что нельзя недооценивать этой роли Сергея Николаевича Григоряна, который все-таки создал сектор и дал возможность в этом секторе работать. Кстати говоря, у нас работали

¹⁶ Клавдия Борисовна Старкова (1915–2000) — советский и российский арабист и гебраист, исследователь Кумранских рукописей. Член Императорского православного палестинского общества. — *Прим. ред.*

¹⁷ Иван Платонович Кузьмин (1893–1922) — отечественный арабист, автор первого перевода повести «Живой, сын Бодрствующего» на русский язык. — *Прим. ред.*

¹⁸ Арон Ильич Рубин (1888–1961) — выдающийся советский востоковед-полиглот, историк философии. — *Прим. ред.*

не только те, кто занимался арабо-исламской философией, но и, в частности, Ян Хиншун¹⁹, который занимался китайской мыслью, Козловский, который занимался японской философией. Ну и специалисты по другим «восточным» направлениям. Я считаю, это было очень серьезно, фундаментально. К сожалению, после смерти Сергея Николаевича (а я была его заместителем) ваша покорная слуга была вынуждена исполнять обязанности заведующего сектором в течение трех с небольшим лет. Мы издали том «Борьба идей в современном мире», что-то получилось запустить в качестве проектов. Но я считаю свое пребывание в этой должности не очень удачным. Я просто-напросто не создана для руководящих постов. Поэтому это был достаточно малопродуктивный период в истории нашего сектора. Хотя сами по себе люди трудились отлично — Борис Сергеевич Ерасов²⁰, Козловский, другие работали. Кстати, в это время произошел набор аспирантов из числа выпускников философского факультета МГУ. В сектор пришли тогда несколько человек, в том числе наш Артем Кобзев²¹, потом Владимир Зайцев²². Галина Викторовна Горохова была; правда, она быстро ушла.

А.Л.: Так я ее помню!

Е.Ф.: Вот. Несколько человек пришли в сектор. А потом... кто-то остался в секторе, кто-то ушел в другие учреждения. Но поскольку я была слабым заведующим, это чувствовали и сотрудники. А у нас были сотрудники, которые рвались на заведование и к руководству сектором. Начались такие вот, понимаете, дразги внутри сектора, борьба за власть. Я не держалась за должность, хотя мне директор говорил: «Давайте быстро защитите диссертацию, и мы вас назначим заведующим». Я отвечала: «Я не хочу, это не мое!». Этот период был очень тяжелым. Потом все-таки, поскольку я отказывалась от заведования, дирекция назначила заведующим Аникеева. И вот тут опять началась очень тяжелая полоса в жизни сектора, потому что... Да, я еще хочу оговорить вот еще что. Я считаю, что единственная моя заслуга в то время — то, что я добилась сохранения сектора. Потому что сектор вот из-за этих вот дразг хотели, в общем-то, ликвидировать. Против него как-то так была настроена дирекция. Ну, или некоторые представители дирекции были настроены на то, чтобы сектор ликвидировать.

А.Л.: Именно из-за конфликта внутри коллектива?

Е.Ф.: Да, из-за этого. Нельзя было просто решить проблему — легче было убрать проблемный сектор...

¹⁹ Ян Хиншун (1904–1989) — советский востоковед-китаист, с 1948 г. — научный сотрудник ИФ АН СССР. — *Прим. ред.*

²⁰ Борис Сергеевич Ерасов (1932–2001) — советский и российский философ, специалист по евразийству. — *Прим. ред.*

²¹ Артем Игоревич Кобзев (род. 1953) — советский и российский востоковед-синолог, с 2011 г. — руководитель отделом Китая Института востоковедения РАН. — *Прим. ред.*

²² Владимир Васильевич Зайцев (1953–2002) — советский и российский востоковед, исследователь вьетнамской и китайской мысли. — *Прим. ред.*

А.Л.: Ну, быть может, еще влияло на позицию дирекции общее настороженное отношение к восточной философии?

Е.Ф.: Да, конечно. Потому что, например, Бонифатий Михайлович Кедров (очень, в общем-то, умный и уважаемый человек) считал, что она никому и не нужна. Тем более его сестра некоторое время работала в нашем секторе. Может быть, она что-то ему рассказывала... Лев Николаевич Митрохин задавал-ся вопросом: «Зачем нужен этот сектор?» То есть отношение к восточной философии было более чем негативное. Но я все-таки убедила дирекцию и директора, что сектор необходимо сохранить. Я настаивала на том, что есть человек, специалист, который мог бы стать весьма достойным заведующим.

А.Л.: Кто?

Е.Ф.: Мариэтта Тиграновна Степанянц. Тогда она жила за рубежом, но все-таки вернулась. И я, в общем-то, как-то постаралась убедить дирекцию, что есть человек, который может сохранить сектор, поднять его и сделать более чем работоспособным.

А.Л.: Но, наверное, с приходом Мариэтты Тиграновны ситуация изменилась коренным образом?

Е.Ф.: Конечно. Я была довольна тем, что все-таки дирекция вняла мне и Горкому партии, куда я обращалась. Слава богу, у меня там были знакомства — секретарь Горкома партии. Он тоже поспособствовал. И я каким-то образом убедила нашего директора, что нужно как-то пережить этот период, а потом, когда вернется Мариэтта Тиграновна, окончательно решить эту проблему. Некоторое время нашим сектором заведовал Давид Джохадзе.

А.Л.: Как интересно! Он же специалист по марксизму?

Е.Ф.: Ну, решили, что он нейтральный человек, пускай позаведует. А когда пришла Мариэтта Тиграновна, уже кардинально переменялась и обстановка в секторе. Кроме того, Мариэтта Тиграновна — очень подготовленный человек, она сразу же нашла какие-то направления, по которым сектор может работать по-новому, и стала уже подбирать сотрудников в сектор по принципу их работоспособности, их компетентности.

А.Л.: Евгения Антоновна, а как формировались ваши научные интересы? Я знаю, что вы работали по двум темам — по классической исламской философии и уже современной.

Е.Ф.: Когда я только поступила на работу в Институт, меня увлекли глобальные проблемы. Меня интересовало: почему, например, страны третьего мира (в том числе арабские страны) отстают в своем развитии?

А.Л.: Фундаментальные вопросы! Ими задаются и арабские философы.

Е.Ф.: Фундаментальные вопросы, да. Но вы понимаете: чтобы решить эти проблемы, нужно располагать исключительной подготовкой. Поэтому я очень скоро убедилась в том, что я совершенно некомпетентна, что нужно начинать с изучения основ арабского быта, арабского разума. Тогда и родился мой интерес к научно-техническому развитию и экономическому состоянию этих стран,

к месту рационализма в культуре этих стран. В общем, это меня и вывело к экспликации такой проблематики в истории арабской философии, в наследии Ибн Сйны и, в меньшей степени, ал-Фārābī... Я немного отвлекусь. Одно из важных направлений в работе нашего сектора — сотрудничество с советскими республиканскими научными центрами. В частности, с таджикскими и казахскими. И вот, когда в этих центрах приступили к переводу классиков арабоязычного перипатетизма, за координацию труда принялся Артур Сагадеев.

А.Л.: А вы эти переводы редактировали?

Е.Ф.: Да.

А.Л.: Это, наверное, одно из лучших изданий философских трактатов Ибн Сйны на русском языке! До сих пор очень актуальное, полезное, интересное. Здесь и отрывки из *Kitāb au-Shifā'*, и...

Е.Ф.: Конечно, в книге есть и недостатки: можно что-то переводить, может быть, заново, что-то исправлять, но... в общем, я считаю, что это — хорошая работа. Очень важная.

А.Л.: Нет, текст выполнен на высоте. А вы позитивно оцениваете это сотрудничество с республиканскими центрами?

Е.Ф.: Безусловно. Сейчас этого не хватает. Я считаю, что это очень важно. Потому что даже сейчас, когда Татьяна Георгиевна Корнеева занялась Нафйром Хусравом, она все равно вынуждена была обратиться к работам, выполненным в Таджикистане. В том числе, тем, что были подготовлены тогда.

А.Л.: Евгения Антоновна, а как вы оцениваете современное состояние тех областей историко-философского знания, в которых вы работали (это история фальсафы и арабской философии XX в.)?

Е.Ф.: К сожалению, ничего не могу сказать. Может быть, тут всему виной моя собственная исследовательская и педагогическая позиция. Я — недостаточно активный и недостаточно настойчивый человек, так и не сумевший создать школу, добиться того, чтобы сотрудники интересовались моей темой. Классическая арабская философия — примечательная тема сама по себе, ей хотят заниматься многие. Не мои ученики, разумеется, просто интересующиеся филологи. А вот в том, что касается современности... конечно, я, наверное, виновата. Никого не смогла подготовить, никого не сумела убедить в том, что нужно заниматься именно этой проблематикой. А ведь современной мыслью заниматься просто необходимо! Слишком все ушли в историю философии, остались там, зарылись в нее. А вот чтобы современность... В конце концов, ею интересуются не только в нашем секторе; этим занимается тот же Тауфик Ибрагим, более того — он ее в какой-то мере создает. Современность творит Мейсам аль-Джаноби, ее исследует Нур Серикович Кирабаев. Может быть, они создадут какие-то школы, увлекут за собой последователей. К сожалению, пока этого нет.

А.Л.: Евгения Антоновна, в «Дискурсе арабской философии» вы приводите основные понятия современной исламской мысли, вы экспонируете ее словами ее же творцов. Для исследователей «Дискурс...» — очень удобная книжка:

если человеку интересно заняться проблематикой исламизма, он открывает раздел «исламизм» — и сразу находит подборку ключевых цитат ведущих арабских интеллектуалов XX в. Это точка, с которой можно стартовать в своих исследованиях. Уверен, Евгения Антоновна, у ваших исследований есть большое будущее! Очень здорово, что такие книги у вас выходят!

Е.Ф.: Я пока не могу сказать, что настроена оптимистически. Я, конечно, хотела бы, чтобы те, кто начинает заниматься этими проблемами (в частности, арабо-исламской философией), изучали язык первоисточников, уверенно им владели. Знали язык достаточно свободно, чтобы не только читать книги, но и улавливать само состояние современной культуры, преломленное в журналах, прессе, научной литературе. Все-таки важно ориентироваться в том, что происходит на Востоке прямо сейчас. Именно из-за того, что я не владею вот этой языковой свободой и не могу ознакомиться с обширной литературой, которая доступна сейчас, мне становится до крайности грустно: я не вижу специалистов, которые заполучили бы этот драгоценнейший культурный багаж, овладели бы этим важным для исследователей фоном. Не менее грустно, что интересные мыслители этого региона уходят из жизни или уже не творят. Единственное исключение — Хасан Ханафи. К сожалению, почему-то, когда я только знакомилась с работами марокканского философа ал-Джабири, он негативно относился к эмигрантам: он считал Аркўна, который сделал для исламской мысли, на мой взгляд, довольно многое, человеком, отошедшим от арабской идентичности, порвавшим с арабской действительностью. Хотя это неправда. Тот же Хабаш, который не только пишет на арабском языке, но и публикуется в арабских и зарубежных изданиях, эмигрант. А наши мусульманские философы, работающие сейчас в России? Аль-Джанани, Тауфик Ибрагим — они что? Их же интересует состояние именно их культуры; но они работают и смотрят на эту культуру, может быть, немножко даже отстраненно, извне. Однако это...

А.Л.: Преимущество?

Е.Ф.: В какой-то мере да, потому что они видят какие-то недостатки, незаметные для человека, живущего «внутри» культуры. Понимаете? Я считаю, что их взгляд важен для науки.

А.Л.: Что бы вы, Евгения Антоновна, могли бы пожелать нашим читателям? Может быть, молодым ученым, студентам, аспирантам...

Е.Ф.: Аспирантам и студентам — учить язык и глубже знакомиться с состоянием культуры интересующих их стран. И не забывать, что они — философы. Уверена, знакомство с миром философии очень важно. Это я и по себе ощущаю, и по тому, с кем я имею дело, даже со своими внуками: некоторые из них окончили философский факультет, работают в областях, не связанных с философией, но сами признают, что их достижения во многом определяются именно философией. Потому что философия учит строгому мышлению, учит целостно видеть предмет.

А.Л.: Спасибо большое, Евгения Антоновна, за содержательный и очень интересный рассказ!

Научно-теоретический журнал

Ишрак. Журнал исламской философии
Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2024. Том 2. № 2

Учредитель: Институт философии РАН
Издатель: ООО «Садра»

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора: *А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал*
Выпускающий редактор: *Вс.В. Золотухин*

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*
Художник: *И.Т. Картвелишвили*
Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Подписано в печать с оригинал-макета 18.11.24. Формат 70×100 ¹/₁₆.

Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif .

Усл.-печ. л. 10,32. Тираж 600 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Информацию о журнале исламской философии «Ишрак»
см. на сайте журнала:
<https://ishraq.iphras.ru/>