

Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры

Н. В. Ефремова

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в статье освещается фундаментальная переработка «Метафизики» Аристотеля в творчестве крупнейшего мусульманского философа Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037), прежде всего в разделе «Теология / Метафизика» его энциклопедического труда «Исцеление» (*аш-Шифā*). На основе аристотелевского сочинения, фактически представлявшего собой конгломерат из четырнадцати разрозненных и трудно согласующихся между собой книг, было создано строго систематизированное произведение, и в результате синтеза философии и религии метафизика стала онто-теологией. Статья состоит из двух частей. В первой освещаются исходные установки авиценновской реформы, прежде всего его ориентация на наукизацию / эпистемизацию философии и монотеистическая интенция. Вторая часть, посвященная концепции философа о сущности метафизики, будет опубликована в следующем номере журнала.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; метафизика; «Метафизика» Аристотеля; онто-теология; перипатетизм, мусульманский; «Теология / Метафизика» авиценновской книги «Исцеление»; теология, мусульманская; фальсафа

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской реформе «Метафизики» Аристотеля: базисные ориентиры. *Ориенталистика*. 2019;2(3):615–633. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.

On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes

N. V. Efremova

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: the article examines the fundamental revision of Aristotle's "Metaphysics" engaged by the greatest Muslim philosopher Ibn Sina (Avicenna, 980–1037), in the first instance in the section under the title "Theology / Metaphysics" of his encyclopedic work "The Healing" (*ash-shifā*). On the basis of the treatise by Aristotle, which is in fact a conglomerate of fourteen different works, which do not constitute a coherent unity



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Avicenna produced a logical well rounded and systematic teaching. As a result of the synthesis of philosophy and religion, made by Avicenna the Aristotelian metaphysics became the ontotheology. The article consists of two parts. The first part highlights the basic attitudes of Ibn Sina's reform, especially epistemization of the philosophy and the application of the monotheistic approach. The second part which deals with the concept of the essence of metaphysics as viewed by Avicenna will be published in the following issue of the journal.

Key words: Aristotle; Aristotle, Metaphysics; Aristotle, teaching; Avicenna; Avicenna, metaphysics, *Ilahiyyat*; Ibn Sina; Islam, peripatetics, teaching of; *Kitab ash-Shifa*; ontotheology

For citation: Efremova N. V. On Avicennian Reform of Aristotle's Metaphysics: basic attitudes. *Orientalistica*. 2019;2(3):615–633. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-615-633.

Творчество Ибн-Сины знаменует собой кульминацию в развитии ведущей школы философской мысли классического ислама – *фальсафы*, известной также как мусульманский аристотелизм / перипатетизм. Систематический вид философия этой школы приобрела в авиценновской двадцатидвухтомной энциклопедии «Исцеление», до сегодняшнего дня выделяющейся как самое большое по объему философское произведение, написанное одним автором.

В истории философии этот труд примечателен, прежде всего, осуществленной в нем реформой аристотелевской философии, ее соединением с исламской доктриной. Здесь был окончательно сформулирован перспективный, жизнеспособный синтез двух глобальных культурных традиций, ранее развивавшихся фактически изолированно друг от друга: античного, языческого интеллектуализма и авраамического, монотеистического ревелативизма. Именно данный синтез вдохновлял классиков иудейской и христианской теологии, таких как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Столь же фундаментальное значение имела и реализованная в данной энциклопедии собственно философская реформа аристотелизма, одну из важнейших сторон которой составляет систематизация научно-философского наследия Аристотеля. Сама эта систематизация исходила из эпистемологической модели научного знания, выдвинутой, впрочем, тем же Аристотелем, но не реализованной им в его философских сочинениях, включая «Метафизику» [1]. В настоящей статье, посвященной главным образом отмеченным выше двум аспектам переработки Ибн-Синной аристотелевской метафизики, исследование будет сосредоточено на прологе к разделу по метафизике / теологии авиценновской энциклопедии, в котором излагается авторское видение сути метафизики, ее цели и содержания¹.

¹ Методология Ибн-Сины, но в несколько ином контексте, рассматривалась нами в работе «О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии» [2].



1.1. Предварительные замечания

В «Исцелении», как и в ряде других своих произведений, Ибн-Сина разрабатывает философию в качестве всеохватывающей «мудрости» (*хикма*), науки наук. Уже его ранний философский трактат «Арудыйская мудрость» (*аль-Хикма аль-'арудыййа*), написанный им в возрасте двадцати одного года по просьбе соседа – Абу-ль-Хасана аль-Аруды, охватывает логику, физику и метафизику, таким образом открывая впоследствии ставший популярным в средневековой культуре жанр философских «сумм». В этом жанре составлена не только энциклопедия «Исцеление» (ок. 1020–1027), но и созданные параллельно с ней или после нее философские произведения, такие как «Книга знания» (*Даниш-нама*; ок. 1027), «Спасение» (*ан-Наджāt*; ок. 1027) – сокращенная версия «Исцеления», «Восточная мудрость» (*аль-Хикма аль-машрикыййа*; ок. 1027–1029; лишь отчасти сохранившаяся) и «Указания и напоминания» (*аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt*; ок. 1030–1034).

Авиценновская энциклопедия состоит из четырех «частей» (ед. ч. *джумля*), в общей сложности объединяющих двадцать два «раздела» (ед. ч. *фанн*). Ее открывает логическая часть, включающая в себя девять разделов, первый из которых «Исагоге / Введение» соответствует одноименному сочинению Порфирия (ум. ок. 305), остальные – аристотелевским трактатам по логике: «Категории», «Об истолковании», «Силлогизм» («Первая аналитика»)²; «Доказательство / Аподейктика» («Вторая аналитика»), «Диалектика» («Топика»), «Софистика» («О софистических опровержениях»), «Риторика» и «Поэтика».

Во вторую часть – «Физику» – вошли восемь разделов: «Общая физика»³ («Физика»), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Минералогия» (кн. IV «Метеорологии» Аристотеля), «Метеорология» (кн. I–III аристотелевской «Минералогии»), «Психология» (аристотелевская «О душе»); «Ботаника» («О растениях» Псевдо-Аристотеля, в действительности принадлежащий Николаю Дамасскому, ум. после 4 г. н.э.), «Зоология» (аристотелевские «История животных», «О частях животных» и «О возникновении животных»).

Далее следует «Математика» с четырьмя разделами: «Геометрией», которая ориентируется на «Начала» Евклида (III в. до н.э.); «Арифметикой» – на сочинения Никомаха Герасского (первая половина II в. н.э.), Диофанта (III в. н.э.), Евклида, Сабита ибн Курры (ум. 901) и др. авторов; «Музыкой» – на «Гармонику» Птолемея; «Астрономией» – на «Альмагест» Птолемея (ум. ок. 170).

² Здесь и далее в скобках указывается название соответствующего трактата Аристотеля, если оно отличается от данного у Ибн-Сины названия.

³ Араб.: *ас-Самā' ат-табī'ū*, «Слушание [по] физике», что отражает первоначальное обозначение соответствующего аристотелевского сочинения как *Physikē akroasis*, в русском переводе – «Лекции по физике».



Завершает труд состоящая из одного раздела «Теология» (*аль-Илляхиййāt*) [3]⁴, которая соответствует аристотелевской «Метафизике», но существенно дополнена религиозно-теологическими вопросами, такими как сотворение мира, теодицея, откровение и пророчество, сотериология / эсхатология и др. В рамках рассуждения о религиозном законе / шариате как основе организации общества даются краткие очерки по политике и этике⁵, отчасти коррелирующие с политическими сочинениями Аристотеля и Платона, а также «Домохозяйством» (*Oikonomikos*), атрибутируемым некоему неопифагорейцу Брайсону (предположительно IV–III вв. до н.э.), и аристотелевской «Никомаховой этикой».

Как пишет Ибн-Сина в предисловии к «Исцелению», в сочинениях древних не осталось ничего стоящего, что бы не было включено в эту книгу, а если таковое помещено не на том месте, где прежде обычно располагалось, то здесь оно окажется в другом, для него более подходящем; «и ко всему этому я добавил вещи, к которым я пришел собственным размышлением, особенно в физической науке и последующей за ней⁶, а также в логике» [4, с. 9–10].

При этом автор отмечает, что книга составлена с некоторой снисходительностью к «товарищам по цеху» – перипатетикам [4, с. 10]. Здесь следует отметить двойственное отношение Ибн-Сины к аристотелевской школе. С подчеркнутым пиетизмом он отзывается о самом Аристотеле и часто повторяет, что в своей энциклопедии он старался, насколько то было возможно, следовать ему. Для себя перипатетизм он считал наиболее пригодным толком в случае, если возникнет необходимость в определении своей аффилиации. Вместе с тем он критиковал, и порой весьма резко, современных ему перипатетиков, прежде всего за фанатическое эпигонство и эксклюзивистские претензии (см.: [5, с. 252–253]). Для нас здесь особый интерес представляет заявление философа о том, что, излагая учение перипатетиков, он не только дополнял его и развивал дальше, но часто закрывал глаза на его слабые места, а если открыто и выражал несогласие с тем или иным положением, то только в отношении вещей, которые совсем невозможно было терпеть [6, с. 3].

Собственно классификацию философских наук Ибн-Сина приводит в начале логической части своего труда, напоминая о ней в начале «Теологии». Здесь он пишет о разделении философии (*фальсафа*) на теоретическую / умозрительную (*назариййа*) и практическую (*амалииййа*).

⁴ И ниже данный раздел по метафизике / теологии будет обозначаться этим наименованием – «Теология». О таком и других названиях метафизики будет сказано во второй части настоящей статьи.

⁵ Краткий характер освещения этих двух дисциплин философ объясняет тем, что он хочет посвятить им отдельные сочинения [4, с. 11]; по-видимому, такое его намерение осталось нереализованным.

⁶ Метафизике.



Теоретическая философия ориентируется на познание вещей, которые в своем бытии обусловлены нашим выбором (*ихтийār*) и действием (*фи'ль*). В ней знание обретается ради самого знания, тогда как вещи, изучаемые в практической философии, зависят от нашего выбора и действия, а знание о них обретается ради действия согласно нему. Первое деление сводится к трем наукам (ед. *'ильм*): физической (*табī'ū*), математической (*та'лīmī*, или *рийādбī*) и теологической / божественной (*иляхī*). Также из трех наук состоит и второе деление: науки о политике (*сийāса*), об управлении домом / домохозяйстве (*тадбīр аль-манзиль*) и о нравах (*ахляк*), или этике (см.: [3, с. 3–4; 4, с. 12–14]).

Как означенные два деления философии, так и последующее трехчленное деление каждого из них в целом соответствует аристотелевской классификации. Но в аристотелевской классификации наряду с теоретическими и практическими науками (знаниями, искусствами) выделяются и «творческие / производительные», направленные на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки), причем к последним относятся риторика и поэтика, которым посвящены одноименные сочинения Стагирита. У Ибн-Сины же группа «творческих» наук перестает существовать как самостоятельный разряд: риторика и поэтика включаются в логику, а прикладные науки / искусства и ремесла причисляются ко «вторичным», прикладным подразделам теоретической философии. Ниже будет сказано об авиценновской модификации статуса логики.

1.2. Эпистемическая установка

Данное в «Исцелении» изложение разных научно-философских дисциплин как единой целостной науки одновременно является первой в истории перипатетической традиции систематизацией корпуса аристотелевских сочинений. По замечанию Дж. Барнса, хотя этот корпус и не предстает как *Encyclopaedia of Unified Science*, но в нем встречается достаточно высказываний Аристотеля, отражающих его ориентацию на такую энциклопедию, которая была бы построена согласно логической методологии «Второй аналитики» [7, р. xii]. Аристотель словно завещал своим последователям реализовать такой замысел на основе его обширного наследия, но перипатетики последующих поколений на протяжении целых тринадцати веков оставались глухи к зову учителя, практически ограничиваясь лишь комментаторской деятельностью. «Революционный разрыв» с такой традицией суждено было осуществить именно Ибн-Сине [8, р. 228, 364]⁷.

⁷ В этой фундаментальной книге («Avicenna and the Aristotelian Tradition»), первое издание которой вышло в 1988 г., автор среди прочего критикует, на наш взгляд, достаточно убедительно, встречающееся среди исследователей мнение о некоей «восточной / мистической» философии, которую развивал Ибн-Сина как собственную, в противоположность аристотелевской.



Однако отмечая этот факт, известный американский арабист Д. Гутас не останавливается на вопросе об эпистемологической парадигме «Второй аналитики» и ее развитии у Ибн-Сины. Применительно к метафизике исследователь акцентирует внимание прежде всего на новом разделе, которым мусульманский философ обогатил проблематику аристотелевской «Метафизики» и который он (Гутас) обозначает как «метафизику рациональной души» (посмертная судьба души, феномен пророчества) [8, p. 288–296; 9]. Вместе с тем указанный вопрос стал предметом обстоятельного рассмотрения в подготовленной итальянским исследователем А. Бертолаччи, при научном консультировании Гутаса, диссертационной работе (2005), которая в переработанном виде была опубликована (2006) под названием *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'* [10].

В указанной работе делается вывод о том, что метафизический раздел «Исцеления» представляет собой «беспрецедентную вершину» в истории рецепции аристотелевской «Метафизики», своего рода «ее второе “издание” или второе “начало” метафизической рефлексии в западной философии» [10, p. 480]. По мнению А. Бертолаччи, авиценновская реформа «Метафизики» первейшим образом была нацелена на придание ей собственно научного облика. На этом пути Ибн-Сина, во-первых, разрешает традиционный спор о сущности метафизики (является ли она философской теологией, т.е. рациональным рассуждением о Боге, или же онтологией – исследованием «сущего как такового» и его разных аспектов), синтезируя обе позиции: согласно своему объекту (subject-matter) метафизика есть онтология, а по своей цели – теология. Во-вторых, философ переструктурирует «Метафизику» на систематический манер, отказываясь от довольно непоследовательного расположения в ней книг и организуя материал по строгой эпистемологической схеме, лишь намеченной Аристотелем (согласно триаде: виды – свойства⁸ – принципы / причины). В-третьих, он усовершенствует метод метафизики благодаря ориентации на собственно [аподиктическое] доказательство и четкую терминологию, внедрению новых способов аргументации (в частности, доказательства через деление и классификации) и нивелированию роли близких к диалектическим процедур (таких, как критика воззрений предшествующих философов и обсуждение разных апорий). В-четвертых, Авиценна выявляет соотношение метафизики с другими философскими дисциплинами (логикой; натурфилософией и математикой; практической философией): располагаясь выше всех других дисциплин в иерархии наук, она снабжает их эпистемологическим фундаментом [10, p. 107–108].

⁸ Или собственные [акциденции]; англ. *properties*.



Надо отметить, что данная работа внесла весьма весомый вклад в раскрытие деятельности автора «Исцеления» по переработке аристотелевской «Метафизики». Вместе с тем вне поля зрения исследователя оказались некоторые важные аспекты авиценновской реформы. И дело не только в том, что А. Бертолаччи, с нашей точки зрения, недостаточно внимания уделяет религиозно-мировоззренческим установкам Ибн-Сины, которые, как будет показано в следующем параграфе, не только обусловили значительное расширение круга обсуждаемых в аристотелевской метафизике проблем, но и во многом предопределили архитектуру этой дисциплины. Не получили должного освещения и некоторые стороны авиценновской работы по самой «наукизации» метафизики, а точнее ее «эпистемизации» (если пользоваться характерным для Аристотеля обозначением научного / доказательного знания как *epistēmē*, в отличие от *doxa* – лишь предположительного, вероятностного мнения), что порой сочетается с не вполне корректной трактовкой некоторых существенных моментов авиценновской эпистемологии науки.

Развивая науковедческие установки аристотелевской «Второй аналитики» [11, гл. 1.7 и 1.10], Ибн-Сина в разделе «Доказательство» из логической части «Исцеления» высказывает мысль о том, что во всякой теоретической / доказательной науке имеются три составные части: (1) объект (*maūdū'*)⁹; (2) вопросы (*masā'il*), или искомые (*matālib*), т.е. аспекты объекта, которые доказываются в данной науке, – ее «предмет», если говорить современным языком; (3) начала (*ma'bādi'*), исходя из которых ведется доказательство (сюда включаются определения, аксиомы и тезисы / постулаты) [12, с. 155–161]. В частности, объектом для физики служит тело, рассматриваемое в плане движения-покоя, а предметом – рост-убыль; для арифметики, соответственно, – число и четность-нечетность; для метафизики – сущее и субстанциальность-акцидентальность.

Именно такое различие объекта науки и ее предмета, которое сам Аристотель не всегда соблюдает в «Метафизике», и позволило Ибн-Сине свести в единое три разные характеристики этой науки, оставленные Стагиритом без согласования, – «мудрость», «первую философию» и «теологию» (см.: [3, с. 5, 15])¹⁰.

Для авиценновской трактовки метафизики существенное значение имела его модификация статуса логики. Если Аристотель не только не включал логику («аналитику») в перечень философских наук, но и не считал самостоятельной наукой, воспринимая ее как чисто методологи-

⁹ Термином *maūdū'* обозначается и субъект / подлежащее в его соотнесенности с предикатом / сказуемым.

¹⁰ Подробнее об этом речь пойдет во второй части статьи.



ческий инструмент («органон»), то Ибн-Сина склонен рассматривать логику в качестве части философии. Препятствием для причисления логики к философским наукам традиционно служил факт отсутствия у нее собственного «объекта» (в эпистемологическом ракурсе «Второй аналитики»).

Преодолевая указанное препятствие, Ибн-Сина в разделе «Исагоге / Введение» (*аль-Мадхаль*) из логической части «Исцеления» [4, с. 15–24], а затем, в терминологически более четкой форме, в начале «Теологии» [3, с. 10–11], впервые в истории философии различает два разряда ментальных понятий (ед. ч. *ма'на*) – «первые» (*ўля*) и «вторые» (*са'нийя*)¹¹, объявляя последние объектом логической науки. В последующей традиции, включая средневековую западноевропейскую философию, прочно утвердилась не только данная здесь авиценновская трактовка объекта логики, но и сами указанные термины (лат. *intentio prima* и *intentio secunda*)¹².

Поскольку категории¹³ принадлежат к разряду «первых» понятий, то, естественно, возникает вопрос относительно давно установившейся в перипатетизме традиции изучать эти понятия в логике соответственно аристотелевскому трактату «Категории». Автор «Исцеления» хотя и следует этой традиции при изложении логики, тем не менее включение в нее учения о категориях он находит малополезным для обучения, а порой способным и дезориентировать обучающегося. По мнению философа, исследование категорий более подобало бы вести сообразно преследуемой познавательной цели: онтологические их аспекты рассматривать в метафизике, эпистемологические – в психологии, семантические – в лексикографии [13, с. 3–8]. Вот почему категории становятся у Ибн-Сины предметом метафизической науки, притом, как увидим ниже, первейшим.

Ряд других эпистемологических новаций Ибн-Сина вводит, не акцентируя внимание на отличии от Аристотеля. К ним относится тезис об объектах частных наук и принципах / причинах этих объектов как

¹¹ «Первые» понятия возникают на основе сущих, наличествующих во внешней реальности (например, «тело» или «белизна»; в этот разряд входят все десять категорий – субстанция, количество, качество, «где», «когда» и др.); «вторые» – на основе наличествующих в уме первых понятий (например: «субъект» и «предикат»; «род», «вид» и все прочие из пяти предикабилей).

¹² Примечательно, что автор «Исцеления», как бы не желая противоречить Аристотелю, сохраняет наименование «теоретической философии» за тремя науками – физикой, математикой и метафизикой / теологией, но вместе с тем к этим наукам он присоединяет логику, называя четыре науки «софийными» (*хикмийя*) науками [3, с. 6], притом обозначение *хикма* («софия, мудрость») всюду употребляется им как синоним термина *фальсафа* («философия»).

¹³ Традиционные для аристотелизма десять категорий – субстанция и девять акциденций (количество, качество и т.д.).



о предметах исследования в метафизике [12, с. 165, 184–185], что служит очередным свидетельством ее статуса в качестве царицы наук. Существенно более широким становится понятие о принципах науки, которое уже охватывает не только принципы логического характера (например, закон исключенного третьего), но и онтологического (принципы / начала, конституирующие объект науки)¹⁴.

Вслед за Аристотелем трактуя предмет науки (ее «вопросы») как «самостные свойства» ее объекта, наличие которых у этого объекта, собственно, и доказывается в соответствующей науке [11, с. 270–271, 274–275], Ибн-Сина дает не только более четкое определение этих свойств¹⁵, но и (как увидим ниже) значительно расширяет их список.

Обозначая указанные свойства как «самостные акциденции» (*a'rād / 'avārid zāṭīyya*)¹⁶, Ибн-Сина оговаривает, что обе составляющие этого обозначения употребляются здесь в несколько ином смысле, нежели в других контекстах – в частности, в рамках учения о десяти категориях, где акциденция противостоит субстанции, или в рамках учения о пяти предикабилиях, где «самостное» прилагается к первым трем из них (роду, виду и дифференции / видовому отличию), а «акцидентальное» – к остальным двум (свойству / собственной [акциденции] и общей акциденции). В случае с определением предмета науки «акциденция» просто указывает на свойство, которое не конституирует сущность объекта, а «самостное» – на тот факт, что данное свойство присуще объекту как таковому, самому по себе¹⁷ [12, с. 125–130; 6, с. 28]. Посему, заметим, вид здесь выступает в качестве акциденции для рода. И как указывает Ибн-Сина в «Спасении» [16, с. 495] и в «Теологии» применительно к предмету этой науки [3, с. 13], среди самостных акциденций можно различать такие, которые являются видами или словно видами¹⁸ (субстанция и девять акциденций), а другие – свойствами (собственными акциденциями) или словно такими свойствами (например, единое и многое, потенция и акт).

¹⁴ На этом более подробно мы остановимся во второй части статьи.

¹⁵ Высказывания Аристотеля на сей счет допускают разные, порой диаметрально противоположные интерпретации (см., например: [14; 15]).

¹⁶ Вместо *a'rād* порой фигурирует *līvāḥīk*, вместо *zāṭīyya* – *ḥāssa*.

¹⁷ А не благодаря включению объекта в более общее понятие или, наоборот, сужению его понятия. Для животного, например, самостным свойством является мужескость-женскость или волительное передвижение; в отличие от занимания определенного места в пространстве или от движения-покоя (они прилагаются к нему не как просто к животному, а поскольку оно представляет собой тело), а также от разумности (она прилагается к животному ввиду его становления человеком) [16, с. 494].

¹⁸ Оговорка «словно» связана с тем, что в действительности «сущее» (как объект метафизики) не является родом в строгом смысле.



Что касается отмеченной выше некорректности в толковании А. Бертолаччи некоторых аспектов авиценновской эпистемологии [10, р. 195–196], то она состоит прежде всего в следующем. В данном Ибн-Синой определении объекта науки как вещи, чьи «атрибутируемые модусы (*ахвъл*) и самостные акциденции» изучаются в соответствующей науке [12, с. 155], обозначения «модусы» и «самостные акциденции» трактуются исследователем как рядоположенные друг другу, притом первое понимается как «виды», второе отождествляется с «собственными акциденциями» из числа пяти предикабилей¹⁹. На самом же деле речь идет о двух синонимичных обозначениях, притом собственно техническим термином является именно второе, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что сразу за этим определением объекта науки следует определение ее предмета / «вопросов», где фигурируют лишь «самостные акциденции». Показательно также, что второе обозначение, и только оно, упоминается в определении объекта согласно версии «Спасения» [16, с. 168]; а в «Указаниях и напоминаниях» говорится: наука изучает «модусы [объекта], и эти модусы суть его самостные акциденции» [17, с. 168].

С указанной некорректностью тесно связана и другая. В авиценновском положении о предмете науки как о «самостных акциденциях ее объекта, его видов и его акциденций»²⁰ [12, с. 155] «непонятным» для А. Бертолаччи показалось различие между «самостными акциденциями» и «акциденциями», а «затруднительным» – атрибутирование самостных акциденций видам объекта и его акциденциям. В итоге второе обозначение («акциденции») так и осталось без разъяснения; данный разряд самостных акциденций также не был осмыслен, а доказуемые свойства объекта фактически были сведены к его видам и [собственным] акциденциям. В действительности же, как то следует из приведенного Ибн-Синой чуть ниже разъяснения [10, р. 156, 160], в выражении «и его акциденций» также подразумеваются самостные акциденции объекта, но такие, которые схожи с собственными акциденциями²¹. С авиценновской точки зрения, в данной науке исследуются самостные акциденции не только объекта (взятого как рода), но также его видов и [схожих с самостными] акциденций. Иначе, заметим, в поле исследования не войдут вторичные самостные деления объекта. В случае с метафизикой это

¹⁹ О вероятном источнике этой некорректности см. следующее примечание.

²⁰ По-видимому, такого рода рядоположение «видов» и «акциденций» стало причиной первой некорректности.

²¹ Виды объекта выделены также потому, что они рассматриваются как его части в данном контексте, словно равные ему: по Ибн-Сине, субъект «вопроса» (как суждения) либо входит в совокупность (*джумля*) объекта данной науки, представляя сам объект или один из его видов, либо выступает в качестве одной из его самостных акциденций [12, с. 157].



касается, например, деления сущего на субстанцию и акциденцию, а затем деление субстанции на пять разрядов, а акциденции – на девять. Так что авиценновское определение подразумевает не только вторичные деления, но и последующие.

1.3. Монотеистическая интенция

К метафизике, и философии вообще, Ибн-Сина подходит не только как ученый-философ, но, естественно, и как верующий-мусульманин. Он видел в философии выражение внутреннего, глубинного смысла богоданной / ревелативной религии, разрабатывая ее в качестве своего рода теологии, обращенной к интеллектуалам. С этой целью автор «Исцеления» редактировал аристотелевское наследие, которое представлялось ему высшим достижением предшествующей философской мысли.

Исламизируя это наследие, Ибн-Сина выступал в качестве философа, который пользуется собственно философским языком и ориентируется на сугубо научные, аподиктические методы доказательства. Вместе с тем не совсем корректным представляется утверждение о том, что «в [авиценновской] попытке согласовать скриптуральное и рациональное... именно писание должно приспособливаться к философии, а не наоборот» [18, р. 312]; или что Ибн-Сина «не вознамерился... корректировать доктрину и метод этой дисциплины (метафизики) соответственно догмам религиозного кредо или требованиям теологического дискурса» [10, р. 468]. Ибо и на аристотелевскую философию Ибн-Сина смотрел как на текст, к которому нельзя подходить догматически. В этом отношении примечательно его резкое сравнение современных ему перипатетиков с текстуалистами-буквалистами из ханбалитской школы мусульманского богословия [5, с. 253]. Да, он не подгонял метафизические доктрины под богословские формулировки той или иной теологической школы²²; но он исповедовал фундаментальные принципы мусульманского верования и из собственного понимания этих принципов исходил в своей редакции аристотелевской философии.

Другое дело, что философ не только сохранил традиционную онтологическую проблематику, но и обогатил ее (например, вопросами о сущности / эссенции и существования / экзистенции, об универсалии и модусах ее бытия, и др.), а значит, он не редуцировал метафизику к естественной теологии. Отстаиваемые же им принципы веры представлялись ему едиными для всех монотеистических религий. Посему философ не говорит конкретно об исламе, но о богоданной (*илъхиййа*) религии (*милля*) / законе (*шарй'а*) вообще.

²² Напомним, что ко времени Ибн-Сины «ортодоксальная» суннитская теология (ашаритско-матуридитская) еще находилась на стадии формирования.



По его мнению, эти принципы являются общими не только между богоданными религиями, но и между ними и философией. В предисловии к логической части «Исцеления» Ибн-Сина, упоминая о двух разрядах философских наук – теоретических (физике, математике и теологии / [метафизике]) и практических (политике, домохозяйстве и этике), говорит, что общие принципы практических наук устанавливаются и теоретическим доказательством, и религиозным Законом, детали же их – Законом [4, с. 14]. А в относящейся к тому же периоду творчества философа книге «Основы мудрости» добавляется: принципы теоретических наук даются в Законе приемом намека (*танбѳх*), но обосновываются и детализируются посредством рациональной рефлексии [19, с. 17]²³.

В основе представления о таком единстве лежит тезис (характерный для фальсафы в целом) о философии (и о научном знании вообще) и религии как о двух разновидностях Божьего откровения. Согласно этому тезису, и философ, и пророк получают знания от управляющего подлунной сферой Деятельного разума (или Активного интеллекта, араб. *аль-’акль аль-фа’аль*), или, выражаясь на языке религии, от архангела Гавриила, в мусульманской доктрине выступающего в качестве передатчика Божьего откровения пророкам. Правда, эти знания философу даруются в абстрактных понятиях, а пророку – в конкретно-образных, более подходящих для воспитания и просвещения широкой публики (подробнее см.: [20, с. 106–107, 170–184]). Посему, как говорит Ибн-Рушд, рассуждение философа не может привести к положениям, которые расходятся с учением богоданной религии, поскольку «истина не противоречит истине, но согласуется с таковой, свидетельствуя о ней» [21, с. 555–556].

В упомянутом предисловии к «Исцелению» автор вслед за Аристотелем [1, с. 67–68] определяет «цель» (*гарад*) философии как «постижение сущностей всех вещей в той мере, в какой это посильно человеку» [4, с. 12]. Мусульманского философа, конечно, не могло удовлетворять такое сугубо светское и религиозно индифферентное по своему звучанию определение, и он модифицирует его, уточняя: все философские науки имеют одну общую пользу – совершенствование человеческой души, подготавливающее ее к потустороннему, посмертному счастью [3, с. 17, 29].

Тем более это относится к вершине философских наук – метафизике. Еще в одном из самых ранних своих сочинений – «Исхождении и возвра-

²³ В русле доминирующей в исламе концепции Ибн-Сина полагает, что богоданные религии, будучи едиными по принципам вероучения, разнятся по деталям собственно культа и социально-правовой практики. В авиценновском описании этой практики для идеального / совершенного града порой проглядывают некоторые собственно исламские установки.



щении»²⁴ (ок. 1014) – Ибн-Сина, вознамерившийся изложить здесь учение «проницательных (ед. ч. *мухассыл*) перипатетиков» касательно концептуальной пары «исхождение – возвращение», отмечает, что первый член ее представляет собой «плод» (*самара*) метафизической науки, а второй – физической²⁵ [22, с. 1]. Эта фундаментальная в монотеистической религии идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему²⁶ служила для Ибн-Сины своего рода онтологической парадигмой. В частности, она четко обозначена и в рамках обзора тематики в прологе к «Теологии» [3, с. 28–29], и в названии соответствующей главы в ней – «Об исхождении и возвращении» [3, с. 435]. И именно данная идея, как мы считаем, во многом определила структуру означенной дисциплины.

Метафизическую проблематику Ибн-Сина распределяет по десяти «книгам» (ед. ч. *макӕля*):

1) пролог (гл. 1–4), бытие (гл. 5), необходимое и возможное (гл. 6–7), истинное (гл. 8);

2) и 3) субстанция и акциденция (включая рассуждение о едином и многом);

4) предшествующее и последующее, потенция и акт, совершенное и ущербное;

5) универсальное и партикулярное;

6) причина и причиненное;

7) акциденции множества, критика учения о формах / эйдосах и числах как о принципах;

8) Первоначало, Его бытие и атрибуты;

9) космогенез (гл. 1–5), теодицея (гл. 6), сотериология / эсхатология (гл. 7);

10) профетология: политика и домохозяйство (гл. 4), этика (гл. 5).

Говоря о структуре авиценновской метафизики, Д. Гутас выделяет в ней (1) универсальную науку, с двумя ее делениями – (1.1) [онтологией] (о сущем как таковом и его модусах / consequent properties) и (1.2) первой философией (о принципах других / частных наук); а также (2) теологию, которая подразделяется на (2.1) естественную теологию

²⁴ Араб.: *мабда'* и *ма'ад*; *мабда'* имеет также смысл «начинание»; оба термина восходят к Корану (см. аяты 10:4; 85:13; и др.), а соответствующие парные эпитеты *мубди'* / «начинающий» [творения] и *му'ад* / «возвращающий» (или «творящий вновь») [их в Судный день] входят в классический список «прекрасных богоименований» (*асма' хусна*); Ибн-Сина трактует здесь первый термин в смысле «исхождения, эманации» сущих от Первоначала, второй – возвращения их (в лице человека, точнее – его души, после смерти тела) к Нему.

²⁵ Напомним, что физика включает в себя и науку о душе / психологию, где философ обосновывает субстанциальность души и ее бессмертие.

²⁶ В античной философии ее развивали прежде всего неоплатоники.



(о бытии Бога, Его атрибутах и исхождении сущих от Него) и часть, которую исследователь называет (2.2) «метафизикой рациональной души», о которой упоминалось выше. Первые три части в целом соответствуют аристотелевской «Метафизике», последняя – введенное мусульманским философом «четвертое измерение», притом «наивысшее» [8, с. 286, 289, 296; 9].

Иную архитеконику авиценновской «Теологии» выдвигает А. Бертолаччи, по мнению которого, после первой книги, посвященной объекту (subject-matter) метафизики, Ибн-Сина располагает материал согласно эпистемологической триаде: виды – свойства – причины (Species – Properties – Causes). Первому члену этой триады соответствуют кн. 2–3 авиценновской «Метафизики», второму – кн. 4–6, третьему – кн. 7–10 (без последних двух глав в кн. 10). Все три части относятся к онтологии (OntologyS, OntologyP, OntologyC согласно классификации А. Бертолаччи), но последняя представляет собой также и теологию [10, р. 165–167].

В своей книге Д. Гутас не указывает, какие конкретно книги / главы соответствуют четырем обозначенным им разделам, притом, если третий и четвертый разделы относительно легко идентифицируются в данном отношении, то этого нельзя сказать касательно первых двух разделов. Но в свете некоторых высказываний исследователя, особенно самого порядка расположения разделов, можно сделать предположение, что первый скорее всего включает в себя тематику кн. 2–5, второй – кн. 6. По А. Бертолаччи же, этим двум разделам параллельны первая и вторая из выделенных им частей: учению о бытии как таковому соответствует OntologyS (онтология видов), а первофилософии (учению о принципах частных наук) – OntologyP (онтология свойств / собственных [акциденций]) [10, р. 152].

Если так, то данная трактовка вызывает возражение уже хотя бы потому, что принципы / объекты физики и математики обосновываются преимущественно не в отнесенных к OntologyP книгах 4–6, а в книгах 2–3: именно в последних устанавливается бытие материи и формы как принципов физического тела, а также бытие числа и величин как объектов арифметики и геометрии²⁷. Впрочем, это возражение касается и выдвинутого А. Бертолаччи выше предположения об идентификации первофилософии – ее соотношении с книгой 6. В любом случае данное возражение возникает в отношении тезиса Д. Гутаса о следовании учения о принципах частных наук после учения о модусах сущего как такового.

²⁷ Да и сам А. Бертолаччи в иной раз связывает изучение принципов частных наук с онтологией видов (см., например: [10, р. 154, 155, 161])!



На наш взгляд, А. Бертолаччи вполне резонно отказывается от выделения сотериологии и эсхатологии («метафизика рациональной души») в качестве дополнительной самостоятельной части метафизики, относя эту проблематику к учению о Первоначале (OntologyC/Theology) [10, p. 152]. Но сам исследователь дает разъяснение только в отношении включения туда эсхатологии, которую он причисляет к теологии (онтологии причин), поскольку та касается возвращения причиненного к своей Первопричине. Принадлежность же профетологии к теологии практически обосновывается только тем, что она составляет связующее звено между собственно теологией и приложением (appendix) [к теологической части] – политико-этической проблематикой [10, p. 176]. Также и в данной Д. Гутасом схеме проблематика «практической философии» представлена в виде своего рода приложения [8, с. 294; 9]. И у обоих исследователей фактически нет объяснения, почему эта проблематика не входит в теологию, хотя к ней и относят вопросы культа (гл. 3 кн. 10).

С нашей точки зрения, этика и политика с неменьшим основанием входят в профетологию, органически связанную с эсхатологией: речь идет о нравах и деяниях, которые сам Ибн-Сина рядопологает [теоретической] мудрости / философии (*хикма*) в качестве вещей, необходимых душе ради обретения ею потустороннего счастья [3, с. 28]. Он говорит об этом именно в рамках рассуждения об исхождении вещей от Первоначала и их возвращении к Нему. Таким образом, если космогония с теодицеей представляют нисходящую дугу на Великом круге бытия, то эсхатология с профетологией – ее восходящую дугу. В этой перспективе «метафизика рациональной души» занимает подобающее ей высокое место, но не как «высшая» часть метафизики сравнительно с собственно теологией, как это можно понять из слов Д. Гутаса (см.: [8, p. 296]).

В выдвигаемой же А. Бертолаччи архитектурной схеме, выстраивающей проблематику метафизики соответственно «горизонтальной» (по выражению самого автора) оси: видам – свойствам – причинам сущего так такового, без объяснения остается факт расположения причин (куда входит и Первопричина) на последнем месте – ведь два предыдущих звена следуют по нисходящему порядку, поскольку виды суть более существенные модусы сравнительно со свойствами. Более того, к «свойствам» объекта метафизики Ибн-Сина [3, с. 13], как передает сам исследователь [10, p. 125, 159], относит необходимое – возможное; но рассмотрение модусов сущего у философа начинается именно с этой пары, а затем следует рассуждение о видах (субстанции и акциденции). По нашему мнению, здесь также дает о себе знать парадигма «исхождение – возвращение»: Необходимое / Бог выступает и началом рассмотрения, и его концом.



Что касается деятельности мусульманского философа по собственно монотеизации теологической части аристотелевской метафизики, то она подробно освещена нами в других работах [20; 23, с. 66–109]²⁸. Поэтому здесь мы ограничимся лишь указанием на следующие ее главные аспекты:

(1) если у Аристотеля обосновывается бытие Бога в качестве лишь Перводвигателя, целевой причины движения сущих, то Ибн-Сина обосновывает Его бытие как Бога-творца, действующей причины их бытия;

(2) на место аристотелевского Бога, погруженного в своего рода интеллектуальный нарциссизм (познает Сам Себя, и ничто другое), приходит Бог, ведающий обо всех сущих и промышляющий о них;

(3) этернализм космоса преобразуется в этерналистский креационизм, творение мира предстоит в виде эманационистского процесса, мотивом которого служит мыслительный акт Первоначала-Бога;

(4) ангелы утверждаются в качестве космических разумов и душ; в аристотелевскую космологию вводится отдельный разум / ангел, управляющий подлунным миром – Деятельный разум, за которым закрепляется также функция архангела Гавриила как передатчика Божьего откровения;

(5) философски разрабатывается чуждая аристотелизму тематика пророчества-откровения; данное в разделе по психологии психоноэтическое обоснование этого феномена дополняется в метафизике его социологическим обоснованием;

(6) в отличие от Аристотеля Ибн-Сина учит о нетленности человеческой души, в разделе по психологии доказывая ее субстанциальность и независимость от тела, а в «Теологии» обосновывая модусы ее посмертной судьбы.

Таким образом Ибн-Сина заложил основы традиции, в свете которой М. Хайдеггер выдвинул тезис о метафизике как онто-теологии [24; 25]. В авиценновской версии онтология, обеспечивая философский фундамент для собственно теологии и в некотором аспекте уступая ей по рангу, тем не менее не теряет своей значимости сама по себе: в этом отношении показательно, что теологическая проблематика занимает лишь четверть текста всей «Теологии». При этом, как увидим во второй части статьи, за метафизикой философ закрепляет еще и статус метанауки, призванной устанавливать принципы других научных дисциплин.

²⁸ См. также наши вступительные части к переводу раздела по метафизике из книги Ибн-Сины «Указания и напоминания», опубликованному в журнале «Ориенталистика» (№ 2–4, 2018; № 1–3, 2019).



Литература

1. Аристотель. Метафизика. В: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. М.: Наука; 1976. Т. 1. С. 63–367.
2. Ефремова Н. В. О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии. В: Степанянц М. Т. (ред.) *Философия и наука в культурах Востока и Запада*. М.: Наука – Восточная литература; 2013. С. 294–300.
3. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Иляхиййāt*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Визārāt ас-саkāфа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1960. (На араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: аль-Мадхаль*. Каир: Визārāt аль-ма'āриф аль-'умўмиййа; 1952. (На араб. яз.).
5. Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике] (Пер. с араб. и коммент. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(2):251–274. DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274).
6. Ибн-Сина. *Мантык аль-машрикыййн*. Каир: аль-Мактаба ас-саляфиййа; 1910. (На араб. яз.).
7. Barnes J. *Aristotle. Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press; 1994.
8. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.
9. Gutas D. Ibn Sina [Avicenna], (Fall 2016 Edition). In: Zalta E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/>
10. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden-Boston: Brill; 2006.
11. Аристотель. Вторая аналитика. В: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. М.: Наука; 1976. Т. 2. С. 255–531.
12. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 5) аль-Бурхāн*. Каир: Визārāt ат-тарбийа ва-та'ālīm; 1956. (На араб. яз.).
13. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантык: 2) аль-Мақўлйāt*. Каир: Визārāt ас-саkāфа ва-ль-иршād аль-каўмй; 1959.
14. Bell J. Demonstration in Aristotle's Metaphysics. *Apeiron*. 1999;32(2):75–108.
15. Zuppolini B. A. Aristotle on Per se Accident. *Ancient Philosophy*, 2018;38(1):113–135. DOI: [10.5840/ancientphil20183817](https://doi.org/10.5840/ancientphil20183817).
16. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Дāнишках Тихрāн; 1978. (На араб. яз.)
17. Ибн-Сина. *Аль-Ишārāt ва-т-танбихāt*. Кум: Бустāн-и китāб; 2002. (На араб. яз.)
18. Marmura M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars. *Journal of the American Oriental Society*. 1962;(82):299–312.
19. Ибн-Сина. *Уйўн аль-хикма*. Эль-Кувейт: викалят аль-матбў'āt; Бейрут: Дār аль-калям; 1980. (На араб. яз.)
20. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
21. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.



22. Ибн-Сина. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Institute of Islamic Studies, McGill University – Tehran University; 1984. (На араб. яз.).
23. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015.
24. Хайдеггер М. *Что такое метафизика?* М.: Академический Проект; 2013.
25. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. В: Хайдеггер М. *Тожество и различие*. М.: Логос; 1997. С. 29–59.

References

1. Aristotle. *Metaphysics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)
2. Efremova N. V. On some aspects of Avicenna's epistemology. In: Stepanyants M. T. (ed.) *Philosophy and science in the cultures of East and West*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2013, pp. 294–300. (In Russ.)
3. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyāt*. Vols. 1–2 (continuous numbering). Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)
4. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq: al-Madkhal*. Cairo: Wizarat al-ma'arif al-'umumiyya; 1952.
5. Ibn-Sīnā (Avicenna). *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt [on metaphysics]*. (Transl. from Arabic and comm. T. Ibrahim, N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274).
6. Ibn-Sīnā. *Mantiq al-mashriqiyyin*. Cairo: al-Maktaba as-salafiyya; 1910. (In Arabic)
7. Barnes J. *Aristotle. Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press; 1994.
8. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden & Boston: Brill; 2014.
9. Gutas D. Ibn Sina [Avicenna], (Fall 2016 Edition). In: Zalta E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/>
10. Bertolacci A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. Leiden-Boston: Brill; 2006.
11. Aristotle. *Posterior Analytics*. In: *Aristotle. Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976. Vol. 2, pp. 255–531. (In Russ.)
12. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 5) Al-Burhān*. Cairo: Wizārat at-tarbiyat wa-ta'līm; 1956. (In Arabic)
13. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': Al-Mantiq: 2) al-Maqūlāt*. Cairo: Wizārat Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1959. (In Arabic)
14. Bell J. Demonstration in Aristotle's *Metaphysics*. *Apeiron*. 1999;32(2):75–108.
15. Zuppolini B.A. Aristotle on Per se Accident. In: *Ancient Philosophy*, 2018;38(1):113–135. DOI: [10.5840/ancientphil20183817](https://doi.org/10.5840/ancientphil20183817).
16. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehr ān; 1978. (In Arabic)
17. Ibn-Sīnā. *Al-Isharat wa-t-tanbihat*. Qom: Bustān-i kitāb; 2002. (In Arabic)
18. Marmura M. E. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars. *Journal of the American Oriental Society*. 1962;(82):299–312.
19. Ibn-Sīnā. *Uyun al-hikma*. Kuwait: Wikālat al-matbū'āt; Beirut: Dar al-qalam; 1980. (In Arabic)



20. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

21. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russ.)

22. Ibn-Sīnā. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Tehran: Inst. Islamic Studies, McGill Univ., Tehran Branch; 1984. (In Arabic)

23. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion, culture*. Moscow: Nauka; 2015. (In Russ.)

24. Heidegger M. *What is Metaphysics?* Moscow: Academic Project; 2013. (In Russ.)

25. Heidegger M. The Onto-theo-logical constitution of Metaphysics. In: Heidegger M. *Identity and Difference*. Moscow: Logos; 1997, pp. 294–300. (In Russ.)

Информация об авторе

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Information about the author

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 августа 2019 г.
Одобрена рецензентами: 9 сентября 2019 г.
Принята к публикации: 11 сентября 2019 г.

Article info

Received: August 23, 2019
Reviewed: September 9, 2019
Accepted: September 11, 2019