

PHILOSOPHY OF THE EAST
History of Philosophy
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ
История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 13+128:28(5)[091=03.811.411.21=161.1]«10»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-5-927-942>

Об авиценновской модификации аристотелевского
гилеморфизма: имматериализация человеческой
души

Наталья Валерьевна Ефремова

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия

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

Аннотация. Статья продолжает начатое в данном журнале (2021, № 4) исследование рецепции аристотелевской психологии в трудах крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037). Наделяя аристотелизм иммортологическим измерением, мусульманский философ трансформирует гилеморфизм в энтелехизм, обосновывает субстанциальность души, ее бестелесность и нетленность. В авиценновской реконструкции сочинения Аристотеля «О душе» преимущественное внимание уделяется развитию критики мнений о душе как гармонии или смеси, трактовке тезиса Стагирита о невеличинности ума в смысле утверждения об имматериальности души как следствии ее статуса в качестве субстрата интеллигибелей, а также переработке соответствующих положений касательно орудий разумной души.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; гилеморфизм; душа; Ибн-Сина; иммортология; «Исцеление»; «О душе»; мусульманский перипатетизм; психология; энтелехизм

Для цитирования: Ефремова Н. В. Об авиценновской модификации аристотелевского гилеморфизма: имматериализация человеческой души. *Ориенталистика*. 2023;6(5):927–942. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-5-927-942>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons “Attribution-ShareAlike” («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Ефремова Н. В., 2023
© Ориенталистика, 2023



About Avicenna's modification of Aristotelian hylemorphism: immaterialization of the human soul

Natalia V. Efremova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow,
salamnat@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

Abstract. The article continues our study of the reception of aristotelian psychology in the philosophy of the greatest thinker of classical Islam — Ibn Sina (Avicenna, 980–1037), which has been begun in this journal (2021, No. 4). Endowing aristotelism with an immortological dimension, the Muslim philosopher transforms hylemorphism into entelechism, justifies the substantiality of the soul, its incorporeality and incorruptibility. In avicennian reconstruction of aristotelian treatise “On the Soul” primary attention is paid to criticism of the opinions on the soul as harmony or mixture, as well as to the interpretation of Stagirite’s thesis about the non-magnitudeness of mind in a sense of assertion about soul’s immateriality resulting from its status as a substratum of intelligibles. The article also highlights Ibn-Sina’s modification of the relevant statements regarding the organs of the rational soul.

Keywords: Avicenna; Aristotle; entelechism; “De Anima”; “The Healing”; hylemorphism; Ibn Sina; immortology; soul; Islamic peripatetism; psychology

For citation: Efremova N. V. About Avicenna’s modification of Aristotelian hylemorphism: immaterialization of the human soul. *Orientalistica*. 2023;6(5):927–942. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-5-927-942> (in Russian).

Введение

Как было показано в предыдущей части настоящего исследования [Ефремова, 2021], в первой книге раздела «Психология» энциклопедического труда «Исцеление» Ибн-Сина, анализируя три классических описания души («потенция», «форма» и «энтелехия»), склоняет читателя к мысли об энтелехии как о наиболее адекватной ее характеристике. Так им был заложен фундамент для отхода от аристотелевского гилеморфизма, непременно обрекающего душу на гибель по смерти тела, для которого она служит в качестве формы. Что же касается отдельных тезисных высказываний Стагирита о бессмертии ума, извне привходящего в человеческую душу¹, то даже при полага-

¹ В частности: «Что же касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» [Аристотель, 1976(2), с. 386]; все производящий ум «существует отдельно и не подвержен ничему... и только это бессмертно и вечно» [Аристотель, 1976(2), с. 435–436]; «Остается только разуму входить [в душу] извне и ему одному быть божественным, ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью» [Аристотель, 1940, с. 102].





нии означенного ума имманентной частью души (т. е. если «извне» понимать не в смысле извне души как таковой, а извне ее чувственной части) гилеморфистская установка, привязывающая индивидуацию к материи, не оставляет места для личного, индивидуального бессмертия, но только для ума как вида.

Гармонизируя аристотелевское учение с монотеистической иммортологией, во второй главе пятой книги «Психологии» Ибн-Сина выдвигает восемь аргументов в обоснование имматериальности и нетелесности человеческой души: таковая не запечатлена (*мунтаби'а*)² в теле; и в свойственной ей деятельности (интеллектуальной) она не пользуется телесными орудиями [Ибн Сина, 1980(2), с. 478–486; 2022, с. 129–42]. С перипатетической точки зрения, означенная имматериальность вполне гарантирует душе бессмертие (ибо уничтожению подлежат только тела, состоящие из материи и формы). Но философ не ограничивается этим, подробно останавливаясь в четвертой главе той же книги на обосновании нетленности души после гибели соответствующего тела, поскольку ее связь с ним не субстанциальна, а чисто акцидентальна [Ибн Сина, 1980(2), с. 490–495; 2022, с. 148–156]³.

Позиционирующий себя в качестве перипатетика Ибн-Сина атрибутирует самому Аристотелю тезис об имматериальности души. В рамках этого тезиса автор «Психологии» трактует и критику Стагиритом (в гл. I.4 «О душе») мнений о душе как гармонии или смеси.

1. Душа не есть гармония или смесь

Гл. I.2 «Психологии» Ибн-Сины в основном соответствует гл. I.2–5 аристотелевского трактата «О душе», где излагаются, а затем подвергаются критическому анализу все распространенные во времена Стагирита воззрения на природу души. Среди таковых актуальность для мусульманского философа представлял, пожалуй, лишь тезис о душе как о смеси — тезис, который у самого Аристотеля не обозначен в качестве самостоятельного учения, но о нем говорится в гл. I.4 «О душе» [Аристотель, 1976(2)⁴, с. 384–385] при опровержении мнения, согласно которому душа есть некая гармония, а гармония есть смешение (*krasis*) и сочетание (*synthesis*) противоположностей (407b30–34)⁵.

² Здесь и ниже при транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ع) — *а*, *я*; та марбута (ة) — *а*, *я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) — *а/я*.

³ О других авиценновских аргументах нетленности души см.: [Ибрагим, Ефремова, 2014, с. 201–204]. Что касается потусторонней индивидуации души, то для Ибн-Сины таковая выступает словно отпечатком ее индивидуации в соответствии с телом, в котором она находилась [Ибн Сина, 1980(2), с. 488–490; 2022, с. 147–148].

⁴ Ниже данный трактат будет цитироваться по строкам греческого оригинала.

⁵ Возможно авторами данной концепции были пифагорейцы, а именно Филолай (ум. после 400 до н. э.). Аристотель же в «О душе» не называет авторов этой концепции, а самим пифагорейцам атрибутирует другие взгляды [404a16–20, 407b20–23].



В аристотелевской критике тезиса о душе как смеси четко выражены три аргумента, к которым классические комментаторы добавляют еще два неявных, имплицитных. Согласно одному из аргументов первого типа, собственно гармонии не свойственно приводить в движение, тогда как во всех учениях о душе таковая полагается принципом движения (407b34–408a1).

Два других, тесно связанных между собой возражения выдвигаются Аристотелем после данного им уточнения касательно двух возможных трактовок гармонии: (1) как «сочетание» (synthesis) величин, которым присущи движение и положение; (2) как «соотношение» (logos) частей, составляющих [телесную] смесь⁶. По замечанию философа, ни одно из этих двух значений гармонии неприложимо к душе. Ведь при первом толковании в теле окажется множество разнообразных сочетаний-гармоний, так что невозможно определить, к какой из них относится та или иная сила души — рациональная, ощущающая или стремящаяся (a10–13). Вторая предикация также нелепа, ибо смешам разных частей тела (таких как плоть и кости) присущи разные гармонии-соотношения, а посему получится, что «имеется много душ, расположенных по всему телу» (a13–17).

Что же касается имплицитных аргументов, то, как следует из свидетельства Филопона [Philoponus, 2014, p. 66], в более пространной форме оба они содержатся в диалоге Аристотеля «Евдем»⁷. Воспроизводя мнение о гармонии как смешении и сочетании противоположностей, Аристотель замечает: душа «не может быть ни тем, ни другим» (407b32). Это высказывание возможно истолковать просто как декларацию, которая будет обосновываться ниже в тексте последующими аргументами⁸, но многие комментаторы⁹ полагают, что оно служит аллюзией на полный аргумент. Формальное указание на него порой усматривают в том, что за ним сразу же идет выражение ἔτι δὲ («еще и», «далее»), с помощью которого Аристотель обычно переходит к следующему аргументу (407b34)¹⁰. По сообщению Филопона, в «Евдеме» этот аргумент предстает в виде силлогизма: «Для гармонии противоположностью служит дисгармония; у души же нет противоположности¹¹; следовательно, душа не есть гармония» [Philoponus, 2014, p. 66].

Второе доказательство усматривается им в аристотелевском указании на то, что о гармонии подобает говорить «больше в отношении здоровья

⁶ Иначе говоря, формула данной смеси.

⁷ Этот ранний диалог, составленный в платоновском духе, дошел до нас лишь фрагментарно.

⁸ Так данное высказывание истолковывается, в частности, Ибн-Рушдом [Averrois, 1953, p. 76].

⁹ Среди них Фемистий [Themistius, 2013, p.41], Филопон [Philoponus, 2014, p.68] и Фома Аквинский [Aquinas, 1999, p.75].

¹⁰ См., например: [Aquinas, 1999, p.74–75; Young, 2006, p. 237].

¹¹ Филопон разъясняет: поскольку она есть субстанция [Philoponus, 2014, p. 68]. Отметим, что о душе как субстанции сам Аристотель говорит в трактате «О душе» [Аристотель, 1976(2), с. 395]; о неконtrarности субстанции — в «Категориях» [Аристотель, 1978, с. 59].



и вообще в отношении превосходных телесных свойств, нежели в отношении души» (408a3–5). В «Евдеме» же сказано, что если здоровью, силе, красоте как гармониям тела противостоят болезнь, слабость, уродство как его дисгармонии, то душа не является чем-либо из такового; ибо даже [уродливый воин из «Илиады» Гомера] Терсит имел душу; следовательно, душа не есть гармония [Philoponus, 2014, p. 66].

Вместе с тем, критическое рассмотрение мнения о душе как гармонии Аристотель завершает указанием на вызываемый означенным мнением [затруднительный для оппонентов] вопрос, который сам автор «О душе» почему-то оставил без ответа, а именно: если душа есть нечто отличное от смеси, то почему она уничтожается вместе с плотью и другими частями живого существа? (408a24–26).

В авиценновской «Психологии» сначала приводится тезис о душе как смеси (*мизъдъж*), а за ним следует тезис о ней как [гармоническом] сочетании-соотношении (*та'лйф*, *нисба*) элементов [Ibn-Sina, 1975, p. 15; Ибн-Сина, 1980(2), с. 395]. Выдвижение тезиса о смеси на первое место отчасти связано с тем обстоятельством, что к тому времени в некоторых философских кругах мусульманского мира нашла распространение тенденция к отождествлению души со смесью, о чем свидетельствует, в частности, заявление Ибн-Сины о желании составить сочинение, объемом не менее тысячи листов (*варақа*), в доказательство того, что душа не есть смесь [Ibn-Sina, 1992(1), p. 68–69]¹².

Следует отметить также, что в вышеприведенных высказываниях Аристотеля обозначение «смесь» Ибн-Сина¹³ скорее всего трактует в том техническом смысле, который в перипатетической традиции утвердился вслед за трактатом Стагирита «О возникновении и уничтожении» [Аристотель, 1981(1), с. 413–416]. Речь идет о своего рода химическом соединении, когда взаимодействующие элементы изменяются в качестве (но не в форме), обретая новое, общее для всех них качество, каковое собственно и служит «смесью». Нам же представляется, что в аристотелевском трактате «О душе» указанное обозначение (особенно при воспроизведении мнений предшественников о душе) не имеет такого терминологического смысла, а употребляется в широком смысле слова.

В своем анализе учения о душе как гармонии автор «Психологии» воспроизводит лишь первый из указанных выше аристотелевских аргументов, притом в виде следующего риторического вопроса: «Как же сочетание (*та'лйф*) противоположностей может быть двигателем и постигающим?!» [Ibn-Sina, 1975, p. 21; ср.: Ибн-Сина, 1980(2), с. 401]. Что касается других критических высказываний Стагирита по поводу этого учения, то к ним, надо

¹² Показательно также приведенное у Фахрадина ар-Рази (ум. 1210) предание о предсмертном завещании философа-врача Галена (ум. 216) одному из его учеников: «Напиши от меня, что я так и не познал: является ли мир [темпорально] сотворенным (*мухдац*) или извечным (*кадйм*); а также есть ли душа смесь или нечто иное» [Razi, 1987, p. 27].

¹³ Как и некоторые современные исследователи; см., например: [Young, 2006, p. 190–191, 208, 284; Polansky, 2006, p. 105–106; Shields, 2016, p. 140–141. О комментаторской традиции см.: Wood, Weisberg, 2004].



полагать, применимо общее замечание Ибн-Сины о том, что некоторые возражения, выдвинутые против ошибочных представлений древних [мыслителей] о душе, он опустил по причине их слабости [Там же]. Аристотелевскую аргументацию Ибн-Сина дополняет таким возражением: само сочетание непременно нуждается в сочетающем, и служить таковым более подобает именно душе — тому, при отделении чего сочетание разрушится [Там же].

Схожее с последним рассуждение, но уже касательно смеси, Ибн-Сина приводит в «Психологии», хотя и не в указанной главе I.2, а в начале следующей, посвященной обоснованию субстанциальности души [Ибн-Сина, 1980(2), с. 401; 2022, с. 25]¹⁴. В рамках же критики тезиса о душе как смеси философ указывает, что несостоятельность этого учения явствует из ранее изложенного [Ибн-Сина, 1980(2), с. 400]. Далее он отвечает на поставленный [у Аристотеля] вопрос от имени сторонников означенного тезиса («почему душа уничтожается вместе с плотью?!»): не всякая вещь, без которой жизнь невозможна, является душой; допустимо также, что связь души с телом требует наличия некоторой вещи, каковая необязательно является душой [Ибн-Сина, 1980(2), с. 400–401].

Указанная отсылка к ранее изложенному проблематична: судя по каирскому (своего рода каноническому) изданию, в предшествующей части «Психологии» автор не останавливается на вопросе о соотношении души и смеси. Правда, в некоторых рукописях, как указывается в кумском издании [Ibn-Sina, 1996, p. 27], фигурирует такое его лаконичное высказывание по этому поводу. В рамках знаменитого интроспективного аргумента («парящий человек») в обоснование бытия души (человек может осознавать свое «я»/душу, отвлекаясь от своих телесных органов) философ, отвечая на соответствующее возражение («[Возможно,] осознается именно смесь»), пишет: «Смесь не постигается иначе, как посредством претерпевания (*инфи'аль*), а вещь, чье действие претерпевается, отлична от той, которая претерпевает» [Там же].

Более подробную критику сведения души к смеси Ибн-Сина излагает в «Указаниях и наставлениях»¹⁵, где он апеллирует к обеим характеристикам души как принципу и движения, и постижения. Смесь, будучи чувственным качеством, [вызывает только однообразное движение — согласно природе превалирующего в ней элемента], а посему порой препятствует движению живого существа в ту или иную сторону, [когда, например, оно поднимается вверх, а смесь, в силу тяжести, стремится вниз]. Что касается постижения, то смесь не способна постичь (1) ни подобного ей по виду качества, [ибо не аффицируется таковым], (2), ни противоположного, поскольку оно приводит к ее перемене в качестве (глагол *устах'ля*)¹⁶.

Множество иных возражений Ибн-Сина приводит в других своих сочинениях, таких как «Дискуссии» [Ibn-Sina, 1992(1), p. 67–71, 243–244, 353–354]

¹⁴ А в «Указаниях» — в заключение опровержения тезиса о душе как смеси [Ибн-Сина (3), 1980, с. 313].

¹⁵ В «Указаниях и наставлениях», согласно другому переводу; сокр. «Указания».

¹⁶ В цитируемом переводе [Ибн-Сина, 1980(3), с. 313] слово *миз'адж* («смесь») передано как «натура», а *устах'ля* («изменяться в качестве») — как «становится абсурдной»!



и «Глоссы» [Ibn-Sina, 2000, p. 72, 79, 83, 101]; представление о них можно получить по русскому переводу книги его ученика Бахманйара (ум. 1066) «Познание», которая представляет своего рода компендиум авиценновских сочинений [Бахманйар, 2010, с. 427–432]. Кроме того, в конце гл. I.2 «Психологии» философ указывает, что ошибочность обсуждаемых здесь мнений о душе явствует и в свете приведенного далее исследования природы души [Ибн-Сина, 1980(2), с. 401]. В первую очередь, надо полагать, речь идет о разработанных им доказательствах имматериальности души, с некоторыми из каковых мы познакомимся ниже.

2. Душа нетелесна, ибо носитель интеллигибелей неделим

В гл. V.2 авиценновской «Психологии» приводится восемь доказательств бестелесности человеческой души, пять из которых апеллируют к ее сущности, а три — к ее орудиям действий¹⁷. Суть главного из доказательств первого типа состоит в том, что субстратом для интеллигибелей не может служить нечто телесное, ибо таковое делимо¹⁸. В самой «Психологии» данное доказательство не связывается с Аристотелем, но возводится к нему в «Письме к Кийе» [Ibn-Sina, 1992(2), p. 373], а более пространно — в «Парафразе к «О душе»» [Ibn-Sina, 1978, p. 79–83].

Речь идет об изложенной в [третьей главе] первой книги «О душе» критике учения Тимея¹⁹ о душе как принципе движения тела, который сам движется круговым движением, приводя тело в движение через касание с ним. Свою полемику Аристотель начинает с опровержения положения о том, что душа является величиной (*megēthos*)²⁰ (407a10–22). Именно это, по всей видимости, подразумевает Ибн-Сина под «основоположением (*ʿaṣl*), каковое Стагирит «дал понимающим касательно этого [вопроса о бессмертии души]: вещь, в которой запечатлеваются (*tutaṣavvaru*) универсальные интеллигибелии (*аль-маʿқұлят аль-қуллиййа*), неделима» [Ibn-Sina, 1992(2), p. 373]²¹.

¹⁷ Такая же рубрикация фигурирует в «Спасении», являющемся сокращенной версией «Исцеления»; в «Книге знания» выделено 11 аргументов (7 «свидетельств» и 4 «доказательства»); в «Указаниях» — 5.

¹⁸ Фахраддин ар-Рази характеризует это доказательство как «сильнейшее» (*ʿaḳwa аль-вуджух*), указывая, что оно встречается во всех [касающихся души] сочинениях Ибн-Сины [Razi, 1987, vol. 7, p. 57, 62]. Об остальных четырех доказательствах «от сущности души» см.: [Ибн-Сина, 2022, с. 133–136].

¹⁹ Пифагорейца, главного персонажа одноименного диалога Платона. См. примеч. 20.

²⁰ В смысле непрерывного, протяженного (пространственного) количества.

²¹ Д. Гутас [Gutas, 2014, p. 55, note 4] некорректно возводит означенное основоположение к самому Демокриту (!), относя авиценновское указание не к гл. I.3 «О душе», а к I.2, где воспроизводится мнение Демокрита о сложении души и ума из неделимых телец (405a8–13). Более того, мы полагаем, что в «Письме к Кийе» в связи с именем Демокрита закралась описка: вместо «Демокрита» должен был бы стоять «Тимей». Ведь исключительно Тимей фигурирует в соответствующем фрагменте авиценновского «Парафразы к «О душе»», и здесь излагается аристотелевская критика именно его учения; кроме того, к Демокриту-атомисту не может относиться опровергаемый здесь тезис об уме как [континуальной] величине.



По Аристотелю, душа, о которой говорит Тимей, есть не что иное, как ум, ибо ощущающая и воображающая душа вызывает прямолинейное движение, а не круговое (а5–7); но ум, доказывается далее, не может быть величиной²² (а10–22). Приведенное здесь доказательство весьма сложное, с множеством лакун²³. Его можно реконструировать следующим образом.

Если ум постигает интеллигибелию посредством касания, то он касается ее либо (1) собой как целым, либо (2) своей частью. Если (1), то его части не будут играть роли в мышлении. Ведь коли ум коснется предмета всем кругом, прикосновение отдельных его частей не будет иметь значения (а16–18). Если (2), то возможны два варианта — или (2.1) ум мыслит любой²⁴ из своих частей (а11–12), или (2.2) всеми частями. В случае (2.1) остальные части не участвуют в мышлении; и вообще снимается вопрос о том, что ум должен быть имеющей части величиной и совершать круговое движение (а15–17). В случае (2.2) части выступают в качестве или (2.2.1) [неделимых] частей, т. е. точек²⁵, или (2.2.2) [пространственных] величин.

(2.2.1) Если ум касается интеллибелии посредством точек²⁶, то таковых бесконечное множество²⁷, [и одной своей точкой ум постигает одну точку умопостигаемого²⁸], так что [точки умопостигаемого] никогда не будут пройдены умом до конца, [поскольку бесконечное нельзя пройти за конечное время], [а значит, мышление невозможно] (а13–14).

(2.2.2) Если же он постигает посредством величин, то [в процессе бесконечного круговращения] уму [приходится] мыслить одну и ту же вещь бесконечное число раз, тогда как в действительности некоторые вещи можно мыслить однократно (а15–16).

²² По Аристотелю, ум, хотя и сходен с величиной в аспекте непрерывности, но его непрерывность иная. Мысли едины в том смысле, что они «следуют друг за другом наподобие числа» (407a7–8). Это сравнение с дискретными числами может показаться парадоксальным. Ибн-Рушд разъясняет: непрерывность разума схожа с единством, которым характеризуют некоторую совокупность чисел [Ibn-Rushd, 1994, p. 25]. То есть, речь идет о ментальном единстве, а не о единстве типа физически континуального.

²³ См.: [Shields, 2016, p. 128].

²⁴ В цитируемом русском переводе, видимо, опечатка: «...любую...» (407a11–12).

²⁵ По Аристотелю, точка — неделимое во всех измерениях и не имеющее положения [Аристотель, 1976(1), с. 155]. Поскольку точка не имеет величины, автор «О душе» сомневается в корректности полагания ее частью («...если и точку следует называть частью» — 407a13) пространственной величины, так как для него величина есть сумма своих частей.

²⁶ Из самого текста перевода неясно, как: посредством некоторых точек или посредством всех точек. Скорее всего, речь идет о втором варианте. Ибн-Рушд рассматривает обе альтернативы [Ibn-Rushd, 1953, p. 65–66].

²⁷ Напомним, что для Аристотеля величина не только континуальна, но потенциально делима до бесконечности [Аристотель, 1981(2), с. 148, 182].

²⁸ Интерполяция по Среднему комментарию Ибн-Рушда к «О душе» [Ibn-Rushd, 1994, p. 25–26].



По замечанию Ибн-Рушда, такое абсурдное заключение (о многократном умопостижении одного и того же объекта) имеет место и при первой альтернативе (2.2.1), т. е. в случае если данную интеллигибелию ум постигает своей неделимой частью [Ibn-Rushd, 1994, p. 26]. В своем «Парафразе к “О душе”» Ибн-Сина к соответствующему фрагменту аристотелевского текста (407a10–22) отмечает именно эту нелепость, говоря об означенной альтернативе. Касательно же второй альтернативы на первый план им выдвигается положение, на котором он подробнее остановится ниже, а именно о том, что между постигающей частью и постигаемым должно быть некоторое величинное соответствие, что, с его точки зрения, вовсе не обязательно, ибо среди интеллигибелей есть такие, которые никак не делятся в величинном аспекте [Ibn-Sina, 1978, p. 80].

Особое внимание автор «Парафраза к “О душе”» уделяет поставленному Аристотелем вопросу о том, «как может делимое мыслить неделимое или неделимое — делимое?» (a18–19)²⁹. По замечанию Ибн-Сины, этот риторический вопрос касается мышления вообще, независимо от того, осуществляется оно через движение или нет, посредством касания или нет. Согласно комментатору, здесь подразумевается, что постигающее интеллигибелию, будь таковая делима или неделима, не может быть чем-то неделимым.

В приводимом здесь авиценновском доказательстве [Ibn-Sina, 1978, p. 80–83] словно постулируется тезис о том, что при нахождении интеллигибельной формы в чем-то делимом она будет делимой соответственно его делимости. Посему эта форма, пребывая в делимом, или (а) как таковая (*камā хуа*) будет присутствовать в каждой из двух частей; или (б) будет присутствовать в них, но не как таковая; или (в) никак не будет присутствовать в них. Последняя альтернатива (в) нереальна, иначе из сложения частей не образуется данное понятие³⁰. При первой же альтернативе часть оказывается равной целому; кроме того, одна часть будет обходиться без другой!³¹ Если же имеет место вторая альтернатива (б), т. е. если обе части отличны и от целого, и одна от другой³², то можно продолжать деление дальше, до бесконечности; и у единой интеллигибелии окажется бесконечное множество частей,

²⁹ Сам Стагирит не развивает эту тему, ограничившись лишь постановкой вопроса.

³⁰ В этой связи Ибн-Сина приводит пример с квадратичностью: хотя таковая и не присутствует в частях квадратной поверхности, но в каждой из этих частей непременно наличествует какая-то ее часть.

³¹ В «Психологии» выделяется и такой мотив: в первом случае деление интеллигибелей на равные части не несет в себе ничего нового в отношении самой формы, разве что в аспекте количества или фигуры, тогда как сама интеллигибелия свободна от таких аспектов [Ибн-Сина, 2022, с. 131; 1980(2), с. 479].

³² В «Психологии» уточняется: такими частями выступают, например, роды и дифференции (видовых отличий) при дефиниции данного понятия [Ибн-Сина, 2022, с. 131–132].



что нелепо³³. Более того, напоминает Ибн-Сина, имеются интеллигибелии, которые не допускают деления (например, понятия о единстве, бытии или Боге)³⁴.

Как в «Парафразе к “О душе”», так и в «Письме к Кийе» Ибн-Сина высказывается в том смысле, что именно в указанном месте из первой книги «О душе» Аристотель обосновывает бессмертие (*бақā*) души, хотя и «в скрытой форме» (*сирр^{мн}*), [посему его традиционно не замечали]; в третьей же книге он занимается исключительно освещением сил, сопутствующих душе в бессмертии [Ibn-Sina, 1992(2), p. 373; Ibn-Sina, 1978, p. 82–83]. В «Письме к Кийе» далее указывается, что в «О душе» Аристотель, начав с «материального разума» (*аль-‘ақль аль-хайўляний*) и показав его нетленность [в четвертой главе третьей книги?]³⁵, перешел [в пятой главе] к другой силе, [деятельному разуму (*аль-‘ақль аль-фа‘āль*)] и разъяснил, что сия «также» (*айд^{мн}*) нетленна³⁶; слово «также» очевидно подразумевает, что первая сила и подавно такова; посему ошибаются те, кто полагает гибель материального разума по смерти тела [Ibn-Sina, 1992(2), p. 373]. Сходным образом будет рассуждать и Ибн-Рушд, на основе того же слова «также» атрибутируя автору «О душе» тезис о вечности означенного разума [Ибн-Рушд, 2020, с. 213].

3. Разумная душа не имеет телесных орудий

В обоснование тезиса об отсутствии у разумной силы души телесных орудий/органов автор «Психологии» приводит три аргумента, один из которых квалифицируется как [аподиктическое] доказательство (*бурхāн*), а два остальных — как просто «убеждающие» (*икнā‘ū*)³⁷.

³³ Иначе знание о данной вещи будет обретено только по обретении бесконечно-го числа знаний (в частности, знания о родах и дифференциях при дефиниции; см. предыдущ. примеч.), что абсурдно. В «Психологии» выдвигается и такое возражение: можно предположить деление, при котором род окажется по одну сторону, а дифференция — по другую, а если изменить способ деления, то либо по одну сторону окажется полрода, а по другую — полдифференции, что абсурдно; либо дифференция и род поменяются местами, что также нелепо, ибо таким образом по чьему-либо желанию извне поменялись бы места рода и дифференции! [Ибн-Сина, 2022, с. 132].

³⁴ Близкие с приведенными в Парафразе рассуждения в обоснование тезиса о неделимости носителя интеллигибелей фигурируют в разделе «Психология» из «Исцеления» [Ибн-Сина 2022, с. 129–133], в «Книге знания» [Ибн-Сина, 1980(1), с. 219–221] и «Указаниях» [Ибн-Сина, 1980(3), с. 319–321; Ибн-Сина, 2019, с. 343–344].

³⁵ См. второй аргумент в нижеследующем параграфе.

³⁶ Как следует из дошедшего до нас только в латинском переводе Большого комментария Ибн-Рушда к аристотелевскому трактату «О душе», Ибн-Сина оперировал той же версией арабского перевода данного трактата, которой пользовался автор указанного комментария и в которой соответствующее место читается так: «Этот интеллект, также (*etiam*) отделенный [от материи], не смешан [с материей] и не страдателен» [Ибн-Рушд, 2020, с. 233]. В греческом оригинале (*kai houtos ho nous chōristos kai arathēs kai amigēs*) арабскому *айд^{мн}*, как и латинскому *etiam*, соответствует перечислительный союз *kai*, «и». Русский перевод (П. С. Попова): «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан» [Аристотель, 1976(2), с. 435].

³⁷ Т. е. не претендующие на статус аподиктических. Этой группе аргументов соответствуют «свидетельства» в «Книге знания».



1. Согласно первому из этих аргументов, психические силы, действуя посредством телесного органа (например, глаза или уха), не могут воспринять ни это орудие, ни акт восприятия, ни самих себя. Если бы разумная сила также постигала посредством какого-либо телесного органа (каковым обычно полагается сердце или мозг), то она не была бы способна постичь ни его, ни саму себя, ни свое умопостижение. Но очевидно, что разумная душа умопостигает и саму себя, и свое орудие, и свое умопостижение; посему у нее нет посредующего телесного органа [Ибн-Сина, 2022, с. 136]³⁸.

Об означенных характеристиках чувственного восприятия (но без сравнения с интеллектуальным) Аристотель рассуждает в рамках обоснования «общего чувства»³⁹. Первые две характеристики он отмечает в связи с обсуждением вопроса о том, «почему чувства не воспринимают самих себя и почему [органы] не вызывают ощущения без чего-то внешнего...» (417a 3–5). Что же касается третьей характеристики (об ощущении самого акта ощущения), то в трактате «О душе» Аристотель прямо говорит о противоположном («мы воспринимаем, что мы видим и слышим»); правда, эта способность присуща отдельному чувству не самому по себе, а через иного рода чувственную способность (425b12 и сл.) — каковой и выступает «общее чувство»⁴⁰. На первый взгляд может показаться, что сказанное здесь о способности ощущения к самосознанию противоречит тезису «Метафизики», по которому «чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя» [Аристотель, 1976(1), с. 139]. Однако эти два положения вполне можно согласовать друг с другом, если второе высказывание отнести к тому или иному чувственному восприятию, взятому самому по себе, а не в сочетании с общим чувством⁴¹.

2. Как доказывает Ибн-Сина во втором аргументе, телесные силы ослабевают в процессе своего действия, ибо перманентное движение истощает их, разрушая их телесную смесь, которая есть их субстанция и природа. Более

³⁸ Далее [Ибн-Сина, 2022, с. 136–138] следует подробное обоснование данного тезиса. Этому аргументу соответствует второе и третье «свидетельства» и третье из «доказательств» в «Книге знания» [Ибн-Сина, 1980(1), с. 218, 221]; в «Указаниях» — четвертый и пятый доводы [Ибн-Сина, 1980(1), с. 352–353; Ибн-Сина, 2019, с. 346].

³⁹ Напомним, что в этом первом из внутренних чувств аккумулируются данные, поступающие из пяти внешних чувств (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание).

⁴⁰ Более четко об указанной способности Аристотель говорит в трактате «О сне и бодрствовании»: «... в каждом ощущении есть нечто особенное и нечто общее... Но наряду с особенным существует и некая общая способность, благодаря которой животное ощущает, что видит и слышит...» (455a15–17) [Аристотель, 2021, с. 233]. Данная общая способность в аристотелевской традиции и отождествляется с «общим чувством» [Perodiakonou, 2022, р. 178, 182–184]; такая интерпретация фигурирует, в частности, у Ибн-Рушда в его комментариях к «О душе» [Ibn-Rushd, 1994, р. 106; 1950, р. 49].

⁴¹ Об интерпретации означенного тезиса «Метафизики» как о пересмотре Аристотелем своей позиции, высказанной в гл. II.4, см., например: [Аристотель, 2021, с. 234, примеч.14; комментарий С. Месяц]. На наш взгляд, друг другу не противоречат и вышеуказанные тезисы из глав II.5 и III.2 [их трактовку как антагонистических см.: Там же], ибо в первой невосприятие относится к субъекту и его орудию, а во второй — к акту восприятия.



сильные сенсibiliи (например, гром или ослепительный свет) могут полностью вывести из строя зрение и слух, так что они не в состоянии будут в дальнейшем постигать менее сильные сенсibiliи (видящий яркий свет уже не сможет узреть тусклый свет; слышащий громкий звук уже не сможет принять на слух слабый звук; попробовавший чересчур сладкое после уже не ощутит вкус слегка подслащенного). В противоположность телесным силам длительное постижение более интенсивных интеллигибелей не ослабляет разумную силу, а наоборот, облегчает для нее постижение менее интенсивных интеллигибелей. Если же она устает, то это обусловлено не ее самостью, а обращением ее за помощью к воображению, которое действует посредством телесного органа, по причине которого и происходит такое утомление [Ибн-Сина, 2022, с. 138–139]⁴².

Близкие рассуждения можно найти в гл. III.4 «О душе» Аристотеля (429b1–5). Говоря о разной аффицируемости чувственной и мыслительной способностей, он приводит примеры с восприятием более слабого звука, цвета, запаха и вкуса после более сильного и отмечает, что в аналогичных случаях разум может постигать менее интенсивное «не хуже, а даже лучше». Но из последующего высказывания Стагирита («Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него») явствует, что инаковую аффицируемость ума он выводит из факта его отделимости от тела, тогда как мысль Ибн-Сины следует в обратном направлении.

3. Третий авиценновский аргумент апеллирует к факту того, что по завершении телесного роста (в сорок лет или около того) у человека начинают слабеть все части тела, тогда как его разумная сила по большей части крепчает. Была бы таковая телесной, с этого рубежа она также должна была бы ослабевать [Ибн-Сина, 2022, с. 139]⁴³.

Здесь Ибн-Сина существенно модифицирует соответствующую мысль о соотношении ментального и телесного, которую Аристотель излагает в гл. I.4 «О душе», критикуя тезис о подвижности души. В этой связи Стагирит говорит о том, что появляющийся внутри души ум скорее представляет собой субстанцию; и эта субстанция неразрушима, ибо разрушение преимущественно вызывается ослаблением в старости, [а ум таковому не подвержен]; так обстоит дело и в отношении с чувственными [силами] — если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему. «Таким образом, старение происходит не оттого, что душа претерпела какое-то изменение, а оттого, что претерпело изменение тело, в котором она находится» (408b18–29).

В этом рассуждении проблематичным является приравнивание ощущающей силы к разумной в плане неаффицируемости (разрушению подверга-

⁴² В «Книге знания» данному аргументу соответствует пятое и шестое «свидетельства» [Ибн-Сина, 1980(1), с. 218]; в «Указаниях» — второй и третий доводы [Ибн-Сина, 1980(3), с. 352; Ибн-Сина, 2019, с. 344–345].

⁴³ Далее здесь приводятся возможные возражения и ответы Ибн-Сины на них (с. 140–141). Указанному аргументу в «Книге знания» соответствует седьмое «свидетельство» [Ибн-Сина, 1980(1), с. 218]; в «Указаниях» — часть второго довода [Ибн-Сина(3), 1980, с. 352; Ибн-Сина, 2019, с. 345].



ется не сама чувственная сила, а ее телесный орган), откуда следует, что всякая душа оказывается бессмертной, — вывод, который, очевидно, идет вразрез с фундаментальной интенцией аристотелевской иммортологии⁴⁴. Ибн-Сина же, заимствуя у Аристотеля тезис о неаффицируемости разума, игнорирует сказанное в главе I.4 «О душе» касательно чувственной силы души и опускает знаменитый пример с трансплантацией глаза.

Благодаря деятельности Ибн-Сины по исламизации аристотелевской психологии в мусульманском перипатетизме прочно утвердилось учение об имматериальности и нетленности всякой человеческой души. Под авиценновским влиянием такой взгляд на душу получил значительное распространение, притом не только в суфизме, но и в каламе. Именно на разработанную философом сотериологию, с ее презентистской, интеллектуалистской и оптимистической установками, ориентировалась мусульманская модернистская мысль Нового и Новейшего времени [Ибрагим, Ефремова, 2023, с. 529–539].

Список литературы / References

1. Аристотель. Категории. *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90 [Aristotle. On the Soul. Aristotle. *Writings in Four Volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1978, pp. 51–90 (in Russian)].
2. Аристотель. Метафизика. *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–368 [Aristotle. Metaphysics. On the Soul. Aristotle. *Writings in Four Volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1976. Pp. 63–368 (in Russian)].
3. Аристотель. *О возникновении животных*. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1940. [Aristotle. On the Generation of Animals. Moscow — Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing, 1940 (in Russian)].
4. Аристотель. *О возникновении и уничтожении*. *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 379–440 [Aristotle. On the Generation and Corruption. Aristotle. *Writings in Four Volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1981, pp. 379–440 (in Russian)].
5. Аристотель. *О душе*. *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448 [Aristotle. On the Soul. Aristotle. *Writings in Four Volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1976, pp. 369–448 (in Russian)].
6. Аристотель. *О сне и бодрствовании*. *Платоновские исследования*. 2021. Вып. 14. № 1. С. 226–251 [Aristotle. On Sleep and Waking. *Platonic Studies*. 2021. Iss. 14. No 1, pp. 226–251].

⁴⁴ Отмеченный вывод фигурирует, в частности, у комментаторов Аристотеля, таких как Фемистий [Themistius, 2013, p. 46–47], Ибн-Рушд [Averrois, 1953, p. 87–88; Ibn-Rushd, 1994, p. 33] и Фома Аквинский [Aquinas, 1999, p. 86–88]. При этом Ибн-Рушд квалифицирует данное рассуждение Аристотеля как убеждающее, а не аподиктическое [Averrois, 1953, p. 88], Фома Аквинский считает, что Аристотель здесь излагает [не собственное мнение], а оперирует широко распространенным в его время учением о бессмертии каждой души [Ibidem, p. 87].



7. Аристотель. Физика. *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262 [Aristotle. *Physics. Aristotle. Writings in Four Volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1981, pp. 59–262 (in Russian)].
8. Бахманяр. *Ат-Тахсил. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. [Bahmanyar. *At-Tahsil. Medieval Arab-Muslim Philosophy in the Translations of A.V. Sagadeev*. Vol. 2 Moscow: Mardjani Publishing House, 2010. (in Russian)]
9. Ефремова Н.В. Об авиценновской рецепции философской психологии Аристотеля: определение души. *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 4. С. 967–986 [Efremova N.V. Avicennian Reception of Aristotle's Philosophical Psychology: the Definition of the Soul. *Orientalistica*. 2021. Vol. 4. No 4, pp. 967–986 (in Russian)].
10. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19). *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 2. С. 221–240 [Ibn-Rushd. Great Commentary on the Aristotle's De anima (Book III, Comment. 17–19). *Islam in the Modern World*. 2020. Vol. 16. No 2, pp. 221–240 (in Russian)].
11. Ибн-Сина (Авиценна). *Психология. Исцеление: теология*. В 2-х тт. М.: ИВРАН, 2022. Т. II. С. 7–184 [Ibn-Sina (Avicenna). *Psychology. The Healing: theology*. In 2 vols. Moscow: Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, 2022. Vol. II, pp. 7–184 (in Russian)].
12. Ибн-Сина. Книга знания. *Ибн-Сина. Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. С. 59–228 [Ibn Sina. The Book of Knowledge. Ibn-Sina. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka, 1980, pp. 59–228 (in Russian)].
13. Ибн-Сина. Книга о душе. В: Ибн-Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. С. 385–521 [Ibn Sina. The Book on Soul. In: Ibn-Sina. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka, 1980, pp. 385–521 (in Russian)].
14. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн-Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. С. 229–382 [Ibn Sina. Pointers and Reminders. *Ibn-Sina. Selected Philosophical Works*. Moscow: Nauka, 1980, pp. 229–382 (in Russian)].
15. Ибн-Сина. Указания и напоминания (раздел по метафизике). Часть четвертая. *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 2. С. 337–374 [Ibn-Sina. Pointers and Reminders (Metaphysics). Part four. *Orientalistica*. 2019. Vol. 2. No 2, pp. 337–374 (in Russian)].
16. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия. Фальсафа*. Казань: Изд-во Казанского университета, 2014 [Ibragim T.K., Efremova N.V. *Muslim Religious Philosophy. Falsafa*. Kazan: Kazan University Publishing House, 2014].
17. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О модернистской рецепции фальсафской теологии. *Исламская мысль: традиция и современность*. № 7 (2022). М.: Изд. Дом «Медина», 2023. С. 475–548 [Ibragim T., Efremova N.V. On the Modernist Reception of Falsafa's Theology. *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. No 7 (2022). Moscow: Medina Publishing House, 2023, pp. 475–548 (in Russian)].



18. Платон. Федон. В: Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80 [Plato. *Phaedo*. In: *Plato. Writings in four volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1993, pp. 7–80 (in Russian)].
19. Платон. Тимей. В: Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500 [Plato. *Timaeus*. In: *Plato. Writings in four volumes*. Vol. 3. Moscow: Mysl, 1994, pp. 421–500 (in Russian)].
20. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1953 (in Latin).
21. Shields Ch. *Commentary. Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016, pp. 79–379.
22. Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden — Boston: Brill, 2014.
23. Ibn-Rushd. *Talkhis Kitab an-Nafs* [Middle Commentary “On the Soul”] Cairo: al-Majlis al-a’la li-th-thaqafa, 1994 (in Arabic).
24. Ibn-Rushd. *Talkhis Kitab an-Nafs* [Middle Commentary “On the Soul”; in reality — Short Commentary]. Cairo: Maktabat an-Nahda al-misriyya, 1950, pp. 1–101. Cairo 1950, pp. 1–101 (in Arabic).
25. Ibn-Sina. *Al-Mubahathat* [Discussions]. Qom: Bidar, 1413/1992. Qom, 1413/1992 (in Arabic).
26. Ibn-Sina. *At-Ta’liqat* [Glosses]. Qom: Marqaz-i Intisharat-i-Daftar-i Tabligat-i Islami.1421/2000. (in Arabic).
27. Ibn-Sina. *Ash-Shifa’: at-Tabi’iyyat: 6) an-Nafs*. [The Healing: Physics: 6) Psychology]. Cairo: al-Hay’a al-misriyya al-’amma li-l-kitab, 1975 (in Arabic).
28. Ibn-Sina. *An-Nafs min Kitab ash-Shifa’* [(On the) Soul from the Book of Healing]. Qom: Marqaz-i-intisharat-i daftar-i tabligat-i islami, 1417/1996 (in Arabic).
29. Ibn-Sina. [Risala ila al-Kiya] (Letter to al-Kiya). *Al-Mubahathat* [Discussions]. Qom: Bidar, 1413/1992, pp. 371–375 (in Arabic).
30. Ibn-Sina. *At-Ta’liqat ‘ala hawashi Kitab an-Nafs li-Aristutalis* [Marginal Glosses to the Aristotle's Book on Soul] *Aristu’ind al-Arab* [Aristotle among the Arabs]. El-Kuweit: Wiqalat al-matby’at, 1978, pp. 75–116 (in Arabic).
31. Ierodiakonou K. Perceptual Attention and Reflective Awareness in the Aristotelian Tradition. *Aristotle's On the Soul. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, pp. 174–194.
32. Philoponus: *On Aristotle On the Soul 1.3–5*. London, New York: Bloomsbury Academic Publishing, 2014.
33. Polansky R. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
34. Ar-Razi Fahraddin. *Al-Matalib al-’aliya min al-’ilm al-’ilahi* [Higher Questions of Theology]. Beirut: Dar al-Kitab al-’arabi, 1987 (in Arabic).
35. Themistius. *On Aristotle On the soul*. London — New Delhi — New York — Sydney: Bloomsbury Academic Publishing, 2013.
36. Thomas Aquinas. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. New Haven, London: Yale University Press, 1999.
37. Wood R., Weisberg M. Interpreting Aristotle on mixture: problems about elemental composition from Philoponus to Cooper. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2004. No 35, pp. 681–706.



38. Young D. J. *Soul as Structure: Plato and Aristotle on the Harmonia Theory*. Dissertation. Cornell University. 2006. Электронный ресурс: URL: <https://hdl.handle.net/1813/4043> (дата обращения: 10.09.2023).

Информация об авторе

Ефремова Наталия Валерьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Центр арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; salamnat@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.10.2023; одобрена рецензентами 24.10.2023; принята к публикации 28.10. 2023; опубликована 27.12.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Natalia V. Efremova — PhD (Philos.), Senior Research Fellow, Center of Arabic and Islamic studies, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia; salamnat@mail.ru.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.10.2023; approved after reviewing 24.10.2023; accepted for publication 28.10. 2023; published 27.12.2023.

The author has read and approved the final manuscript.