

## ПАНОРАМА

Михайло Якубович

### АВІЦЕННА Й АВІЦЕНІЗМ У МУСУЛЬМАНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ: ПОСТКЛАСИЧНИЙ ПЕРІОД (XVII – XVIII СТ.)

Абу 'Алі ібн Сіна (980 – 1037), відомий у європейському середньовіччі під латинізованим ім'ям *Avicenna* (Авіценна), належить до тих постатей близькосхідної філософії, з якими асоціюють досить тривалу традицію. Серед іншого, йдеться про фундаментальну онтологічну доктрину, викладену в таких працях, як *Кітаб аль-Ішарат уа т-Ганбігат* («Книга вказівок і настанов»), *Кітаб аш-Шіфа* («Книга зцілення»), *Кітаб ан-Наджа* («Книга Спасіння») й багато інших. Запропонована Ібн Сіною градація буття («необхідне» (*ваджіб*), «можливе» (*мумкін*) та «неможливе» (*мустахіль*)), а також його предикативність, що дозволяла «відокремити» існування від самості чи «щосності» речі (*зат*, *магіія*), зайняла чільне місце у мусульманській філософській традиції наступних століть. Численні праці Ібн Сіни стали предметом активних коментарів (*шарх*) і глос (*хашійят*), тож уже після відомого Фахр ад-Діна ар-Разі (1149–1209 рр.) важко знайти хоча б одну богословську працю, де б не використовувалася онтологічна концепція ібн Сіни (принаймні, на рівні термінології). Дослідники вважають за можливе говорити про «авіценізм» як одну з вихідних тенденцій посткласичної мусульманської філософської думки, в тому числі й серед послідовників класичних богословських шкіл Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (874–936 рр.) та Абу Мансура аль-Матуріді (853–944 рр.) [Wisnowsky: 2004]. Фактично завдяки використанню онтології Ібн Сіни в теологічній традиції відбувся синтез *фальсафи* (східного неоплатонізму й аристотелізму) із *калямом* (дискурсивне, раціональне ісламське богослів'я), на чому наголошував іще Ібн Хальдун (1332–1406 рр.) [Ібн Хальдун 2004: 582]. Дуже часто це й були розв'язки окремих проблем, сформульованих Ібн Сіною, наприклад, того, яким чином Богу відомі «часткові» речі (*джуз'ійят*), адже Його знання про майбутнє з необхідністю повинно бути загальним. Інакше «часткове», яке викликатиме «зміни» у божественному знанні, буде їхньою «причиною», що суперечить божественній всемогутності. Зокрема, в «Книзі спасіння» Ібн Сіна пропонував наступне: «Неможливо знати одне, і не знати інше, і тому необхідне існування пізнає часткові речі як загальні, тобто ті, які мають властивості, навіть якщо вони індивідуальні й стосуються певного особливого часу або

---

© М. Якубович, 2019

стану. Це так, оскільки все окреме у відомому плані все одно спирається на першопочатки, і у кожній окремій речі є притаманний для неї образ» [Ібн Сіна 1982: 270]. Це, втім, не закрило питання остаточно, а радше дало ширший простір для осмислення проблеми загальної й часткового у божественному знанні.

Серед іншого, спадщина Ібн Сіни була добре відома й на українських землях, особливо в так званий посткласичний період ісламської філософської думки (XIII – XVIII ст.). Вихідці з територій, що входили до складу ісламізованої Золотої Орди, а згодом Кримського ханства й Османської імперії, зверталися до спадщини авіценізму як в першоджерелах, так і за посередництвом інших праць. Що, власне, і відбувалося у період вище «авіценіанського ренесансу» (XVII – XVIII ст.), коли представники ісламської філософської думки апелювали приблизно до тих же самих проблем, що і європейська «друга схоластика» (проблема свободи волі й передвизначення, божественного знання майбутніх речей та ін.). У межах цього дослідження, простеживши витоки знайомства ісламських мислителів регіону з авіценізмом, ми спробуємо розглянути головні здобутки таких авторів, як енциклопедист Абу ль-Бака' аль-Кафауї (1619 – 1682/1684), а також відомі десятками своїх праць мислителі Мухаммад аль-Кафауї (пом. 1754) і Мухаммад аль-Аккірмані (пом. 1760). Передусім йдеться про рецепцію онтологічних дискусій в авіценізмі, які станом на ті часи вже склали значну проблему для роз'язку. Це були питання, що перебували на межі з ісламським правом (теорія смислу), власне теологією (питання статусу Божественного буття й атрибутів), логікою (розмежування власне «логічної» та «онтологічної» необхідностей) та ін.

Коли «ісламська» частина філософської думки на українських землях уперше познайомилася із авіценізмом? Існують переконливі свідчення, що це сталося ще в золотординський період, в той час, коли відбувалася «якісна» ісламізація цієї частини Золотої Орди (будівництво мечей, шкіл-медресе та ін.). Так, у 1402–1404 рр. Крим відвідував учений із Центральної Азії – Хафіз ад-Дін ібн аль-Баззас (1329–1413), знавець ісламського права і теології. Махмуд бін Сулайман аль-Кафауї (пом. 1582), автор біографічного компендіуму *Ката'іб 'А'лльям аль-Ахйар* («Легіони найвидатніших учених») наводить повний текст *іджази*, тобто дозволу на подальше викладання з переліком вивчених праць, яке ібн аль-Баззас у 1404 році видав своєму учневі Сірадж ад-Діну аль-Киримі (див. укр. переклад: [Якубович 2016: 375–379]). Сірадж ад-Дін аль-Киримі, за даними того ж Махмуда аль-Кафауї, походив із прикарпатського міста Хаджі-Тархан (поблизу суч. Астрахані), звідки й прибув на навчання до Криму. У тексті *іджази* згадано й працю в галузі ісламської теології, що викладалася Ібн аль-Баззасом в Криму, а саме *Аль-Гаді фі 'ільм аль-Калям* («Дороговказ у богословській науці») середньоазійського правознавця Джалаяль ад-Діна аль-Хаббазі (1232–1292). Цей автор походив із Ходженду, навчався в Хорезмі та Самарканді, згодом навчався в Багдаді й завершив свій життєвий шлях в Дамаску. Серед його вчителів, був, зокрема, відомий теолог і правник 'Аля д-Дін бін 'Абд аль-Азіз аль-Бухарі (пом. 1330), хоча сам аль-Хаббазі радше відомий як знавець права, чим, певно, й зумовлена відсутність значимих досліджень його теологічної спадщини. Саме праця, судячи з усього, збережена чи не в єдиному рукописі, який знаходиться в Бібліотеці ім. короля Абд аль-Азіза (Ер-Ріяд, Саудівська Аравія) [Аль-Хаббазі]. Переписаний у 1327 році, ймовірно, з авторського примірника, *Аль-Гаді фі 'ільм аль-Калям* попри пошкодження окремих аркушів дозволяє оцінити значимість філософської спадщини у викладі теологічних питань. Уже від самого

початку, в розділі «Знання і його причини», аль-Хаббазі наводить «позицію філософів», в якій згадує про індивідуальні уявлення як відображення певних «небесних форм світового знання», що репрезентує неоплатоністичну позицію і, зрештою, відповідає підходу Ібн Сіні. Далі, в розділах «Шляхи пізнання» й «Відчуття», аль-Хаббазі викладає позиції передусім авіценівського каламу, а в розділі «Слова про виникнення світу й існування предвічного Творця» перераховує міркування про спокій та рух, далі переходячи до питань відношення субстанції, щосності й існування як такого, зокрема спроби зрозуміти, коли саме відбувається «поява» (*худус*) речі, зумовлена «необхідним існуванням» (*ваджіб аль-вуджуд*). Фактично маємо тут виклад онтології Ібн Сіні, який, завдяки Ібн аль-Баззазу, ретранслювався й на самих початках розвитку ісламської філософської думки в Криму.

Із першим повноцінним викладом авіценізму зустрічаємося вже в працях вихідця із Криму Абу ль-Бака' аль-Кафауї (1619 – 1682). Вихідець із родини муфтія Кафи (Феодосії), у середині 50-х років, повторюючи долю інших кримських авторів, Абу ль-Бака' аль-Кафауї відбуває до Стамбула. Опікувався вченим великий візир Дервіш Мехмед Паша (1653–1654). Завдяки його зусиллям Абу ль-Бака' аль-Кафауї навіть отримав посаду судді у Філібе (нині Пловдив, Болгарія). Утім, унаслідок інтриг когось зі свого оточення, Абу ль-Бака' аль-Кафауї залишає Філібе та повертається до Кафи. Лише завдяки дипломатичним зусиллям кримського хана Селіма Герая (1670–1677, 1684–1691) учений знову повернувся до Стамбула, оселившись в Істїніє (нині пригород міста). За підтримки великого візира Османської імперії Кара-Мустафи Паші (1676–1683), якого Абу ль-Бака' аль-Кафауї згадує в передмові до однієї зі своїх праць, учений був вхожим до султанського двору, активно займався письменницькою та викладацькою діяльністю.

Цим доступні на сьогодні біографічні відомості про аль-Кафауї, на жаль, вичерпуються. Утім, на підставі джерел, а саме збережених праць автора, можна робити цілком реальні припущення про його освіту та наукові інтереси. Уже згадані А. Дарвіш і М. аль-Масрі нараховують три збережені праці аль-Кафауї – арабомовний коментар до відомої містико-релігійної поеми аль-Бусірі *аль-Бурда*, османомовний містичний трактат «Подарунок заспраглому» (*Тухфету ш-шеган*) і, нарешті, значну за розмірами арабомовну енциклопедію *Кітаб аль-Куллійят*, назву якої можна перекласти як «Книга загальних понять». Саме завдяки останньому тексту, який розтлумачував понад 3000 тисяч найуживаніших у тогочасній науці понять, ім'я Абу ль-Бака' аль-Кафауї стало популярним уже наприкінці XVII століття. Автору вдалося охопити доволі великий пласт ісламського наукового тезаурусу, приналежного широким галузям знання – філософії, етиці, ісламському праву, екзегетиці, мовознавству, окремим розділам природничих наук тощо.

Критичні видання, тобто підготовлені з урахуванням декількох рукописних копій, з'явилися вже в XX столітті. Уперше чотиритомник *Куллійят* було видано 1974 року в Дамаску А. Дарвішем і М. аль-Масрі.

Якщо оцінювати історико-філософський контекст *Куллійят*, то очевидним стає вплив школи ібн Сіні та двох головних напрямків *каламу* – ашаризму та матуридизму. У першу чергу, аль-Кафауї спирався на такі роботи Ібн Сіні як «Книга спасіння», «Книга зцілення», «Вказівки й зауваги» й «Послання Трону» (вони буквально цитуються за назвами), а також роботи послідовників ібн Сіні різних періодів – Фахр ад-Діна ар-Разі, Насір ад-Діна ат-Тусі, Адуд ад-Діна аль-Іджі, Кутб ад-Діна

ар-Разі ат-Тахтані, Са'д ад-Діна ат-Тафтазані, Сайїда аль-Джурджані та ін. Як зазначає у своєму дослідженні Е. Іхсаноглу, в османських медресе XVI-XVII століття саме такий філософський «канон» був загальноприйнятим [Aydin: 2005]. Цілком імовірно, що з філософською традицією аль-Кафауї також познайомився ще в Кафі, в себе на батьківщині.

Найбільш помітним вплив Ібн Сіні в онтології Абу ль-Бака' аль-Кафауї, зокрема об'ємній статті, яка розкриває поняття *вуджуд* («існування») [Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' 1998: 923-928]. Завершивши виклад значення терміну в теологічній традиції (відношення сутності й властивостей Бога), в тому числі й в полемічних дискусіях раннього періоду, позицій мутазилітів та ін., Абу ль-Бака' аль-Кафауї напряду переходить до «трьох рівнів буття відповідно до розуму», тобто логічних побудов. «Найвище – це існуюче за своєю самістю як таке, і намагатися виділити його чи увявити його буде абсурдом. Середнє – це те, що існує за своєю самістю, але завдяки іншому, яке не може бути виділене як таке, хоча доступне уявленню. Найнижче – це існуюче завдяки чомусь іншому, яке може бути виділене, але яке можна увявити». Поняття «поділ» (*інфікак*), означає в даному випадку проведення певного експлікування, тобто фіксації буття в індивідуованому окремішньому уявленні (відповідне дієслово означає, крім «відділяти», ще й «зсувати», «зміщувати»). Відповідно, перші дві градації буття – це власне «необхідне буття», але в першому випадку необхідне саме по собі, а в другому – завдяки чомусь іншому, як про це й буквально писав Ібн Сіна [Ібн Сіна 1982: 255].

Далі аль-Кафауї переходить безпосередньо до питання відношення між «щосністю» (*магія*) та існуванням: «Суперечка про те, чи існування – це предикат у стосунку до буття, чи ні, насправді відсилає до суперчки про розумове існування, тобто існування, яке виявляє себе як конкретна якість. І хто тримається цієї думки, той каже, що зовнішнє буття як джелело усіх уособлених в щосності слідів становить предикат для розумової щосності, тобто йдеться про існування речі, як речі, що існує, а не речі, якої немає І ця річ неможливо відокремити від неї, і така позиція більшості *муттакалімів* серед нас» [Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' 1998: 924]. Тобто, коли уява фіксує щосність певної речі, «зовнішнє існування» можна розглядати як предикат. Утім, іншу позицію мають «філософи», і тут Абу ль-Бака' аль-Кафауї цитує Ібн Сіну майже напряду: «у мудреців існування кожної речі тотожне їй самій, якщо йдеться про необхідне буття, а якщо про можливе, то це вже щось інше». Абу ль-Бака' аль-Кафауї одразу ж пояснює цю думку: «Філософи не говорять про тотожність абсолютної щосності й абсолютної індивідуації, які належать до загальних речей, але про їхню предикативність». Отже, взяті як певні універсалії («загальні речі», *аль- 'умур аль- 'амма*), «щосності» й «існування» не розглядаються як тотожні, зокрема й в тому випадку, коли мається на увазі «реальне», а не «уявне» існування. Абу ль-Бака' аль-Кафауї, втім, не уточнює, йдеться тут про «необхідне» чи «можливе» існування, але в дечому ці слова можна порівняти з тезами Ібн Сіні: «Відомо, що необхідне існування не входить в щосність речі, але є самою річчю, як, наприклад, людина, дерево, небо чи щось інше; і, таким чином, воно стає притаманним для речі як особистісна якість або загальна акциденція, а не як рід чи категорія» [Ібн Сіна 1982: 201].

Цікаво, що згодом Абу ль-Бака' аль-Кафауї згадує представників *каляму*, які намагалися узгодити свою позицію із «філософами» в питанні «предикативності існування в стосунку до щосності», говорячи про певне «уособлене буття як самість

необхідного», тобто фіксуються відмінності між буттям як таким і тим, що його уособлює, відповідно, субстанційним і акцидентальним. «Що ж стосується буття як абсолютного, то тут немає відмінностей між обома групами (тобто «теологами») і «філософами». – М. Я.) в тому, що воно предикативне», підсумовує дискусію автор «Куллійят», завершуючи ще й висновком про те, що «божественна дійсність відмінна від Його ж буття» [Аль-Кафауї, Абу ль-Бака' 1998: 923-928]. Помітно, що для Абу ль-Бака' аль-Кафауї авіценізм складав ядро філософської традиції, слугуючи з одного боку опозицією до каляму як теології, з іншого – джерелом раціоналізму.

Якщо у працях Абу ль-Бака' аль-Кафауї спадщина авіценізму, попри визначальний вплив, презентувалася радше описово як реєстр певних дискусій минулого (в силу «словникового» характеру праці), у працях наступних мислителів авіценізм був представлений іще ширше. Передусім ідеться про Мухаммада бін Хаджі Хаміда аль-Кафауї (пом. 1754), вихідця із Кафи й згодом судді в османському на той час Єрусалимі (біографія цього автора, попри десятки збережених праць, відома дуже поверхнево). У авіценівській перспективі написана, зокрема, праця *Ісбат аль-Ваджіб* («Утвердження необхідного буття»). Чи не єдиний відомий список цього тексту, датований 1172/1758 роком, зберігається в бібліотеці Принстонського університету [Аль-Кафауї, Мухаммад (а)]. Вміщено твір у рукописний збірник поряд із глосою Хафіда ан-Насарі на *шарх* ат-Тафтазані до праці *Тальхіс аль-Маані* аль-Хатіба аль-Казвіні (пом. 1338 р.), присвяченій проблемам риторики. Сам автор безпосередньо згаданий на початку праці як *Сайїд Мухаммад аль-Кафауї*, що не залишає сумнівів щодо авторства.

Працю, власне, присвячено одній проблемі, яку сформулювали, за твердженням Мухаммада аль-Кафауї, аз-Замахшарі (*сахіб аль-Кашшаф*, «автор аль-Кашшафу»), ат-Тафтазані та аль-Іджі. Сутність цієї проблеми полягає ось у чому. Світ являє собою множину (*та'аддуд*) «можливих існувань» (*мумкінат*), тобто речей із тимчасовим буттям. Утім, якщо необхідне існування єдине, то в який спосіб із нього може походити множина відмінних між собою речей?

Мухаммад аль-Кафауї вважає, що суперечність виникла не внаслідок помилки у формулюваннях, а внаслідок непорозуміння, зокрема відсутності розрізнення між онтологічною утвердженістю речі та власне знанням про її утвердженість. Ці слова можна зрозуміти як натяк на те, що хибною є не сама ідея поділу буття на обов'язкове та існуюче, а логіка, за якою цей поділ обґрунтовується. Це можна розуміти як спробу ще раз повернутися до витоків, а саме простежити авіценівську аргументацію «можливого» й «необхідного». А це можна зробити, вважає Мухаммад аль-Кафауї, лише давши відповідь на питання про відношення причини й наслідку.

На думку аль-Кафауї, є три варіанти такого співвідношення. Або ця причина є цілком тотожною існуванню, або тотожною частково, або перебуває «поза» існуванням. Перші два варіанти, тобто навіть часткова тотожність необхідного існування (яке й виступає причиною) та можливого, на думку, Мухаммада аль-Кафауї, є хибними. Посилаючись на аль-Іджі, він зазначає, що присутність обов'язкового в можливому як самість позбавляла би речі індивідуальності, що, своєю чергою, суперечить дійсності (оскільки дійсність є множинною, а не єдиною). Таким чином, необхідне існування перебуває за межами можливого існування, яке походить від нього так, як наслідок від причини. Множинність можливого не спростовує ідеї обов'язкового, оскільки саме необхідне існування дається передусім в одкровенні

як «диво» (*му'джіза*), і лише потім аргументується розумом. Мухаммад аль-Кафауї зазначає, що сама ідея «обов'язкового існування» належить до розряду єднობожжя, а осягнути єднობожжя самим лише розумом, без одкровення, людина не здатна [Аль-Кафауї, Мухаммад (а): 1а-4b]. Ці тези ще раз демонструють «теологізацію» авіценізму, притаманну посткласичним авторам.

Аналогічна тенденція простежується в інших працях Мухаммада аль-Кафауї, а саме глосі на працю перського авіценіста Джаляля ад-Діна ад-Даввані (1426 – 1502) *Рісала фі Ісбат аль-Ваджіб* («Послання про утвердження необхідного буття») [Аль-Кафауї, Мухаммад (b)].

Джаляля ад-Дін ад-Даввані, серед іншого, був автором двох послань із назвою *Ісбат аль-Ваджіб*, які дослідники називають «старим» (*кадіма*) та «новим» (*джадіда*) відповідно [Ад-Даввані (2011)]. «Старе» послання, до якого й написана *хаїїя* Мухаммада аль-Кафауї, присвячене переважно питанням метафізики, зокрема причинності. Джаляля ад-Дін ад-Даввані намагається з'ясувати, як «довершена першопричина» (*аль-ілляту т-тамма*) співвідноситься з «наслідком», тобто творінням. Логічно «причина має бути «причетна» (в тому числі й буквально) до «наслідку» або навіть частково входити до нього, що, втім, спростовує саму ідею «обов'язкового» та «можливого» буття. Інакше кажучи, сутність питання полягала в тому, як саме можливе відбувається як можливе, будучи окремим від обов'язкового, тобто абсолютного? Чому можливе, безпосередньо походючи від обов'язкового (й тільки від нього), залишається можливим, а не стає продовженням обов'язкового?

Сам Ібн Сіна, до якого й зверталися посткласичні автори, схилився до неоплатоністичного еманатизму (*файд* – «витікання», *судур* – «походження»), наголошуючи на тому, що «необхідне існування», тобто Творець, еманує зі Своєї власної самості, не підпорядковуючись власній же волі чи вибору [Lizzini O. (2005)]. «Емановане буття», тобто залежне від Творця, стає «існуючим у можливості», а сам Творець належить до вічного «необхідного існування». Джаляля ад-Дін ад-Даввані уважно розглядає всі аргументи Ібн Сіни, розділивши їх між двома шляхами обґрунтування. Перший доводив необхідність існування першопричини як такої (спростовуючи нескінченність причин), а другий, спираючись на аргументи «відповідності» та «протилежності», доводив, що саме обов'язково існуюче залишається єдиною першопричиною буття.

Одна з перших позицій Джаляля ад-Діна ад-Даввані, яку коментує Мухаммад аль-Кафауї, стосується можливого буття як сукупності «складених речей» (*муракібат*). «Складене» можливе потребує «простого» можливого, а те, своєю чергою, походить від необхідного існування. Мухаммад аль-Кафауї, втім, наводить контраргумент, згідно з яким «просте» можливе походить одне від одного «по колу», але, навіть у такому разі все одно потребує «причини» для свого існування – або «внутрішньої», або «зовнішньої» [Аль-Кафауї, Мухаммад (=b): 34]. І тоді, про що йдеться далі, річ слід визнати частою цієї «довершеної причини», оскільки сам Джаляля ад-Дін ад-Даввані вважає, що ця причина ще й мусить бути і матеріальною, і формальною. На це Мухаммад аль-Кафауї відповідає словами османського мислителя Камалія Паші-Заде (пом. 1535 р.), який у *хаїїя* на *Таджрід аль-'Ака'їд* («Вивільнення доктрин») писав, що неможливо для всіх частин речі бути водночас самістю наслідку довершеної причини, тим більше, на рівні матерії та форми. Інакше, уточнює Мухаммад аль-Кафауї, «довершена причина» водночас була б іще й цільовою

та дією, що вочевидь неможливо. Отже, «включення» необхідного буття в можливе як «частину» призводить до отождоження причини та наслідку, а тому, в кінцевому підсумку, спростовує утверджену градацію буття, що неприпустимо [Аль-Кафауї, Мухаммад (=b): 38]

Коментуючи ще один із висновків Джаляль ад-Діна ад-Даввані про те, що причиною небуття є відсутність причини для буття, а відсутність причини небуття своєю чергою стає причиною для буття, Мухаммад аль-Кафауї наголошує саме на «самісній потребі» в існуванні обов'язкового буття, яке зумовлює саме себе через власну самість, не передбачаючи тієї «можливості» (тобто існувати чи не існувати), яка з'являється тоді, коли необхідне існування виступає як довершена причина для існування вже можливого наслідку. Схожих думок Мухаммад аль-Кафауї тримався й у глосах на другорядні праці (тобто коментарі до індивідуальних творів), зокрема, коментар *ал-Ларі* до «Настанови в Мудрості» (*Гідайяту ль-Хікма*) аль-Абгарі, яка навіть виходила друком [Аль-Кафауї, Мухаммад. (1867)]. Цікавила його переважно онтологічна проблематика, викладена, як і в інших працях, у перспективі авіценізму.

Ще одним із авіценістів ісламської філософії на теренах України був Мухаммад бін Мустафа аль-Аккірмані (пом. 1760). Вихідець із Білгорода-Дністровського, певний час займав тут посаду судді, отримав освіту в Стамбулі, далі був суддею в Каїрі та Ізмірі. Зрештою, нарпикінці життя опинився в Мецці, де також обіймав суддівську посаду. Був автором понад 60 різних праць, частина з яких стосувалася теології й філософії. Так, логічний підхід, притаманний *калям*у та *фальсафі*, можна спостерігати вже в праці Мухаммада аль-Аккірмані *Аль-'Ікд аль-Ла'алі фі байан 'ільму-гу Та'аля гайра мутанагі* («Перлинне намисто з пояснень нескінченності знання Всевишнього») [Аль-Аккірмані, Мухаммад]. Відомо кілька примірників цього невеликого твору. Зокрема, примірник із Бібліотеки університету ім. короля Сауда (Ер-Ріяд, Саудівська Аравія), містить 21 аркуш та невеликі коментарі. Найдавніший запис про власника, який можна віднайти на першому аркуші, має посилання на дату – 1206 рік гіджри, тобто 1791/1792 Р.Х. Авторство Мухаммада аль-Аккірмані, який згаданий безпосередньо на початку тексту («Нужденний Мухаммад аль-Аккірмані говорить...»), є безсумнівним.

Метою написання цієї праці, як зазначає сам автор, було розв'язати деякі «відомі проблеми», зокрема питання про те, чи є скінченням божественне знання в словесному значенні, чи ні. Показовою є й типова «схоластична» структура твору: тези, антитези, синтез (власне, висновки), в межах якого можна віднайти й власне авторську позицію.

Загалом проблема формулюється так. Число «милостей», які праведники отримують у раю, має бути або відоме Богу, або невідоме. Якщо це число відоме Богу, то, як свідчить логічна необхідність, воно повинно бути скінченням. Утім, зазначає Мухаммад аль-Аккірмані, це суперечить вічності «милостей» (наприклад, «їжі»), які отримують «жителі раю», оскільки Коран говорить: «Ось образ раю, обіцяного богобоязливим: там течуть ріки, а їжа та затінок невичерпні. Отакий кінець для богобоязливих, а кінцем для невірних буде вогонь» (Коран, 13:35). Інший варіант відповіді, згідно з яким Богу невідоме число цих «милостей», суперечить мусульманській доктрині. Невелика примітка на берегах тексту (вірогідно, також авторства Мухаммада аль-Аккірмані) приписує формулювання цієї проблеми іншому османському вченому, Мусліх ад-Діну Ходжі-заде аль-Бурусаві (пом. 1488 р.). Подібні

думки Ходжа-заде висловлював, зокрема, у своєму коментарі до відомої праці *Тагафут аль-Фалясіфа* авторства аль-Газалі [Са'да 1990: 160].

Полеміка, до якої звертається Мухаммад аль-Аккірмані з перших сторінок своєї праці, відбувалася переважно між послідовниками Ібн Сіні. Сутність цієї полеміки зводилася до того, що, згідно з позицією деяких критиків *фальсафи* (наприклад, аль-Газалі), Ібн Сіна та його послідовники начебто вважали, що Богу відомі лише «загальні» (*куллійят*), а не «часткові» (*джузійят*) речі. Ця думка була пов'язана з тим, що ідея знання Богом часткових речей (наприклад, людських дій) не знаходила логічного пояснення: якщо Богу відомо, що в конкретний час й у конкретному місці відбудеться певна дія, то чи означає це, що божественне знання стає новим після того, як ця дія вже відбулася? Якщо так, то чи не визнаємо ми цим, що буття речі стає причиною змін божественного знання, а, отже, творіння впливає на Творця, що неприпустимо? А якщо ні, то як можна говорити про знання Богом часткових речей, якщо до виникнення речі та після неї знання про неї було тим самим?

*Муттакаліми*-послідовники Ібн Сіні (ат-Тафтазані, ад-Даввані), зазначає Мухаммад аль-Аккірмані, наголошували на тому, що Бог розуміє часткові речі за допомогою «цілісного знання» (*іджмалі*), що зовсім не означає незнання про них. Пояснюючи тлумачення думки Насір ад-Діна ат-Тусі, Мухаммад аль-Аккірмані пише: «Всі образи (*суур*) речей – суцї й не-суцї, загальні й часткові – присутні в Його знанні. Навіть найменший атом не сховається від Його знання». Натомість, зазначає Мухаммад аль-Аккірмані, за словами аль-Іджі деякі «філософи» висловлюють інший погляд. До таких, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, належав Абу Гашім аль-Джубба'ї (пом. 933 р.), який вважав, що Бог знає часткові речі завдяки створенню «подібних» (*ташбіг*) образів, а не у зв'язку з реальними пізнаваними предметами (*ма'лум*) [Аль-Аккірмані: 3а-4б].

Намагаючись дати свою оцінку поясненням попередніх авторів, Мухаммад аль-Аккірмані «знецінює» вартість самого питання: божественне знання, на його думку, не може бути в жодному разі порівняне зі знанням людським (тобто *мумкін*, тимчасовим буттям), оскільки нагадує аналогію між «видимим» (*шагід*) та «невидимим» (*гайб*). Слід зазначити, що подібний аргумент свого часу використовував Ібн Рушд, боронячись від критики аль-Газалі на адресу філософів-аристотелістів. Окрім того, Мухаммад аль-Аккірмані вважає, що й ранні ашарити, й пізні муттакаліми обмежували божественне знання лише «існуючими речами» (*мавджудат*), тоді як градація буття в Ібн Сіні передбачала ще й «неіснуюче» (*ма'дум*) як особливу категорію. Ібн Сіна, згідно з витлумаченням Мухаммада аль-Аккірмані, розглядав частковості все ж як відомі Богу, але відомі у певний «святий спосіб» (*'аля ваджж аль-мукаддас*), недосяжний для людського пізнання. Сам Ібн Сіна в тексті праці *аль-Ішарат уа т-Танбігат* уточнював, що це знання не залежить від часу та простору (*аз-заман уа д-дагр*) [Ібн Сіна 1962: 2, 296].

Посилаючись на вж згаданого ад-Даввані, Мухаммад аль-Аккірмані пропонує свою відповідь. Божественне знання мусить бути актуальним, а не потенційним (тобто знанням про речі як такі, а не лише про можливість їх існування). За таких умов «загальне» знання виступає як «корінь» (*асль*), а «часткове» – як «гілка» (*фара*). Отже, пізнаючи часткові речі, божественне знання переходить від потенційного до актуального стану (стосовно конкретного смислу), а не змінюється під впливом самого предмету. Таким чином, ця «відповідь» Мухаммад аль-Аккірмані

вважає достатньою для розв'язання згаданої логічної суперечності [Аль-Аккірмані: 7а-9b].

Після цього Мухаммад аль-Аккірмані звертається до найголовнішого завдання своєї праці. Зазначивши, слідом за 'Абд Аллагом аль-Байдауї в *Таувалі' аль-Анвар* («Сходи світочів»), неможливість розуміння нескінченності через дефініцію (*та-сдік*), Мухаммад аль-Аккірмані вважає, що можна досягнути лише «ідею» (*та-саввур*) нескінченності як такої. У цьому ж контексті згадується й проблема знання Богом «неможливого» (*мустахіль*), яку Мухаммад аль-Аккірмані, розглянувши думки Нур ад-Діна ас-Сабуні (пом. 1184 р.) та ад-Даввані, розв'язує трохи незвичним способом: на його думку, «неможливе» схоже на «загальне» у своєму стосунку до буття, оскільки ні «неможливе», ні «загальне» не має реального існування. Реальне існування притаманне лише індивідуальним речам, про що, згадує Мухаммад аль-Аккірмані, писав Наджм ад-Дін аль-Катібі (1203–1277) у праці *Хікмату ль-'Айн*. У вказаному творі справді подибуємо думку про те, що «все буття в сутностях є індивідуованим» [Аль-Катібі 2006: 6], але Мухаммад аль-Аккірмані замінює поняття «буття в сутностях» ('*айан*) на «зовнішнє» (*харидж*), до певної міри узагальнюючи думку аль-Катібі.

У який же спосіб, виходячи з попередніх позицій, можна досягнути відповідності між нескінченним континуумом індивідуальних сутностей та актуальним божественним знанням? На думку Мухаммада аль-Аккірмані, найпоширенішими можна вважати чотири відповіді, оскільки всі попередні (в тому числі й з *Мабахіс аль-Маширкія* Фахр ад-Діна ар-Разі) є «надто складними». Саме до цих відповідей у Мухаммада аль-Аккірмані знаходяться контаргументи, покликані спростувати їхню доцільність у розв'язанні порушеного питання.

Отже, перша відповідь (запропонована «одним шляхетним ученим») полягає ось у чому: кількість «милостей» в раю має бути або парною, або непарною. Якщо «забрати» одну з милостей із загальної кількості, то, якщо ця кількість є непарною, залишок буде парним, і навпаки. Таким чином, нескінченне можна поділити на дві скінченні частини. Якщо ці дві частини додати одна до одної, то в підсумку вийде скінченна кількість. Однак, робить заувагу Мухаммад аль-Аккірмані, хтось може наголосити на тому, що «нескінченні числа не діляться», як, згідно з посиланням на берегах рукопису, аргументував коментатор праць ад-Даввані Мірзаджан (пом. 1585 р.) [Аль-Аккірмані: 2а].

Друга відповідь схожа на першу, оскільки також ставить під сумнів нескінченність чисел. Адаже якщо додати до нескінченної кількості одиницю, чи стане нескінченність скінченною? Буденна логіка підказує, що так, оскільки нескінченність плюс одиниця – це більше за нескінченність без одиниці. Утім, наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, «нескінченність» – це певне «ціле» (*джумля*), яке складається з часток, а не з чисел, а тому не може бути обрахована в принципі. Те саме стосується, на його думку, й «неіснуючих речей», які не стають існуючими внаслідок додавання до них існуючих. Отже, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, нескінченність взагалі не можна уявляти як певний континуум чисел, а тому й подальші аргументи можна також поставити під сумнів.

Третя відповідь називається «аргументом відповідності» (*бурган ат-тамбік*). Якщо «взяти» одну річ із нескінченного континууму, то його лад зміниться. «Попередні» частки (*сабікіят*) утворюють число, відмінне від «наступних» (*масбукіят*), а отже, стануть різними та, відповідно, свідчитимуть про скінченний характер того,

що уявлялося як нескінченність. Ця відповідь не викликає заперечень у Мухаммада аль-Аккірмані, втім, ще в попередніх словах він наголошував на тому, що уявляти нескінченність як сукупність чисел неприпустимо. Таким чином, і цей аргумент був для Мухаммада аль-Аккірмані неприйнятним.

Те саме стосується і четвертої відповіді, яка має назву «доказ від божественного престолу» (*бурган аль-'арші*). Якщо змінити лад (*тартіб*) нескінченних речей, то співвіднесеність між першою з них (яку символічно називають «троном Божим») та іншими зміниться, що відповідно, ставить під сумнів ідею нескінченності як таку. Мухаммад аль-Аккірмані не приймає цієї відповіді та наголошує на тому, що вона ґрунтується лише на «надчуттєвому сприйнятті» (*хадс*), а не на раціональному мисленні. Першим, хто використав цей «доказ», наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, був Шігаб ад-Дін ас-Суграварді (пом. 1191 р.). Проте «надчуттєвий доказ не може бути використаний проти опонента так само, як докази, які ґрунтуються на інтуїції, досвіді чи загальноприйнятому знанні». Цим, власне, Мухаммад аль-Аккірмані й завершує своє послання, дійшовши висновку, що ідею нескінченності спростувати неможливо, а тому й немає підстав сумніватися в нескінченності божественного знання [Аль-Аккірмані: 9а-10b].

Підсумовуючи викладене, варто зауважити наступне. Знайомство як зі спадщиною самого Ібн Сіні, так і традицією авіценізму, розпочалося в Україні ще в період Золотої Орди, передусім завдяки мобільності учених тих часів (Ібн аль-Баззас та ін.). Фактично ісламська інтелектуальна традиція стикнулася із реінтерпретацією авіценізму в теологічній традиції, але в перспективі подальшого розвитку власної вченості виникла необхідність «повернення до джерел». Це, зокрема, характерно для спадщини Абу ль-Бака' аль-Кафауї (1619 – 1682/1684), який для свого енциклопедичного проекту залучав не лише «теологізований авіценізм», а звертався безпосередньо до першоджерел, намагаючись оцінювати обидві традиції (теологічну й філософську) з більш глибоких позицій. Для Абу ль-Бака' аль-Кафауї, який, хоч і поверхнево (власне, відповідно до формату свого зацікавлення) намагався узгодити різні позиції, визначними авторитетами були епоніми теологічних шкіл Абу ль-Хасан аль-Ашарі й Абу Мансур аль-Матуріді, а з «філософського боку» односторонньо це був саме Ібн Сіна.

Наступні автори, зокрема Мухаммад аль-Кафауї (пом. 1754), уже працювали в руслі традиційного авіценізму, намагаючись віднайти розв'язки деяких проблем. Якщо поглянути на тези цього автора, висловлені у зв'язку із проблемою єдності й множинності, то фактично ми бачимо тут повернення до ідей Ібн Сіні. Наприклад, думка про те, що «необхідне існування виступає як довершена причина для існування вже можливого наслідку», яку Мухаммад аль-Кафауї розвиває услід за Джаляля ад-Діном ад-Даввані, повертає до обговорення причинності між аристотелівською і платонівською позицією, а перспектива переходу «можливого» в «необхідне» викладається тут саме в тому руслі, в якому мислив ці речі Ібн Сіна. Те ж саме стосується й думок Мухаммада аль-Аккірмані (пом. 1760), який намагався показати безперспективність раціоналізацій деяких релігійних доктрин (зокрема, ідеї божественного знання), показуючи, що Ібн Сіна та його найвідоміші коментатори (ар-Разі, ат-Тусі) мислили про ці речі зовсім в іншому руслі. Шукаючи ці розв'язки, Мухаммад аль-Аккірмані апелював не просто до повторення певних тез Ібн Сіні (наприклад, про те, що Бог мислить індивідуації недоступним людському пізнанню спосо-

бом), а намагався відновити певну «ісламську логіку» осмислення цих питань, зокрема в перспективі теорії смислу як співвідношення «кореня» (*асль*) і «гілки» (*фара'*) певних епістем. Помітна й виразна риса кримського авіценізму – якщо «теологічний авіценізм» в різних частинах Османської імперії передусім спирався на ашаритський *калям*, то вихідці з півдня України, за традицією ще ординських часів, в першу чергу зверталися до поширеного в Середній Азії й Персії матуридизму, а це дає підстави для пошуку нових інтерпретацій. Загалом же можна стверджувати, що «ісламський» сегмент філософії на українських землях, який акцептував авіценізм, зробивши домінантою свого раціоналізму, значною мірою еволюціонував від «інтерпретації інтерпретацій» до нового прочитання оригіналів, що загалом відповідало найбільш знаним тенденціям і в інших регіонах ісламського світу домодерних часів.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аль-Аккірмані, Мухаммад. (б. д.). *'Ікд аль-Ля'алі фі Байан ан 'Ільма-гу Та'аля бі-гайрі му-танагі*. [Рукопис]. King Saud University Library. No. 2301. Ер-Ріяд, Саудівська Аравія.
- Аль-'Аш'арі, Абу ль-Хасан. (1950). *Макалят аль-іслямійн уа іхтіляф аль-мусаллін*. Аль-Кагіра: Мактаба ан-Нагда аль-Місрійя.
- Аль-Ісфгані, Шамс ад-Дін. (б. д.). *Шарх ат-Таджрід*. [Рукопис]. King Saud University Library. No. 2217. Ер-Ріяд, Саудівська Аравія.
- Аль-Катібі, Наджм ад-Дін. (2006). *Хікмату ль-'Айн*. Каір: Аль-Мактаба аль-Азгарійя.
- Аль-Кафауві, Абу ль-Бака'. (1998). Куллійят. Бейрут: Муассаса ар-Рісала.
- Аль-Кафауві, Махмуд. (б. д.). *Ката'іб А'лам аль-Ахйар*. [Рукопис]. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 1381. Стамбул, Туреччина.
- Аль-Кафауві, Мухаммад (=а). (б. д.). *Рісала фі Ісбат аль-Ваджіб*. [Рукопис]. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. ELS 3409. Принстон, США.
- Аль-Кафауві, Мухаммад (=б). (б. д.). *Хашійя 'аля ісбат аль-ваджіб*. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 5330Y. Принстон, США.
- Аль-Кафауві, Мухаммад. (1867). *Хашійя 'аля л-Ларі*. [Рукопис]. Стамбул: Матбаа Султана.
- Аль-Хаббазі. (б. д.). *Рісала фі 'ільм аль-калям*. [Рукопис]. Мактаба Малік Абд аль-Азіз аль-Амма. Mss. 1343. Ер-Ріяд, Саудівська Аравія.
- Ібн Сіна. (1982). *Кітаб ан-Наджа*. – Бейрут: Дар аль-Афак аль-Джадіда.
- Ібн Сіна. (1961). *Аль-Ішарат уа т-Танбігат*. Каір: Дар аль-Ма'ріфа.
- Ібн Хальдун. (2004). *Мукаддіма*. Бейрут: Дар аль-Фікр.
- Ад-Даввані. (2011). *Рісала фі ісбат аль-ваджіб*. Амман: Дар ан-Нур.
- Са'да Р. (1990). *Мушкіля ас-Сараа байна ль-Фальсафа уа д-Дін*. Бейрут: Дар аль-Фікр аль-Лубнані.
- Якубович М. (2016). *Філософська думка Кримського ханства*. Київ: Комора.
- Aydin, Omer. (2005). *Kalam between Tradition and Change: The Emphasis on Understanding of Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects, Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition*. Ed.

by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. 103–121.

Fakhri, Majid. (1957). The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, *The Muslim world*, 1957, 47, 133–145

Lizzini O. (2005). Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, *Quaestio*, 2005, 5, 307–344.

Wisnowsky R. (2004). One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (1), 65–100.

Одержано 08.11.2018

## REFERENCES

Al-Aqkirmani, Muhammad. (n. d.). *Pearl Necklace in the Explanation of Infinite Knowledge of God*. [In Arabic]. [Manuscript]. King Saud University Library. No. 2301. Riyadh, Saudi Arabia.

Al-'Ash'ari, Abu al-Hasan. (1950). *Articles of the Muslims and Differences of the Believers*. [In Arabic]. Cairo: Maktaba al-Nahda al-Misriyya.

Al-Habbazi. *Guide to the Science of Theology* [In Arabic]. [Manuscript]. Public Library of King 'Abd al-Aziz . Mss. 1343. Riyadh, Saudi Arabia.

Al-Isfahani, Shams al-Din. (b. d.). *Commentary on "Al-Tajrid"*. [In Arabic]. [Manuscript]. King Saud University Library. No. 2217. Riyadh, Saudi Arabia.

Al-Qatibi, Najm al-Din. (2006). *Wisdom of the Source*. [In Arabic]. Cairo: Al Maktaba al-Azhariyah.

Al-Kafawi, Abu al-Baqa '. (1998). *Universals*. [In Arabic]. Beirut: Muassasa ar-Risala.

Al-Kafawi, Mahmud. (n. d.). *Troops of the Best Scholars*. [In Arabic]. [Manuscript]. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 1381. Istanbul, Turkey.

Al-Kafawi, Muhammad. (n. d.). *Epistle on the Establishment of the Necessary*. [In Arabic]. [Manuscript]. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. ELS 3409. Princeton, USA.

Al-Kafawi, Muhammad. (b. d.). *Glosses on the Epistle on the Establishment of the Necessary*. [In Arabic]. [Manuscript]. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 5330Y. Princeton, USA.

Al-Kafawi, Muhammad. (1867). *Glosses on the al-Lari*. [In Arabic]. [Manuscript]. Istanbul: Matbaa Sultan.

Ibn Sina (1982). *Book of Salvation*. [In Arabic]. Beirut: Dar al-Afak al-Jadida.

Ibn Sina (1961). *Directives and Remarks*. [In Arabic]. Cairo: Dar al-Ma'rifa.

Ibn Khaldun (2004). *Prolegomena*. [In Arabic]. Beirut: Dar al-Fikr.

Ad-Dawwani (2011). *Epistle on the Establishment of the Necessary*. [In Arabic]. Amman: Dar al-Nur.

Sa'd R. (1990). *Problem of the Conflict between the Religion and Philosophy*. [In Arabic]. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.

Aydin, Omer. (2005). Kalam between Tradition and Change: The Emphasis on Understanding of Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects, *Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition*. Ed. by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. 103–121.

Fakhri, Majid. (1957). The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, *The Muslim world*, 1957, 47, 133–145

Lizzini O. (2005). Utility and Gratuitousness of Metaphysics: Avicenna, *Quaestio*, 2005, 5, 307–344.

Wisnowsky R. (2004). One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (1), 65–100.

Yakubovych M. (2016). *Philosophical Thought of the Crimean Khanate*. Kyiv: Komora.

Received 08.11.2018

---

*Mykhaylo Yakubovych*

### **Avicenna and Avicennism in the Muslim Philosophical Thought on Ukrainian lands: Post-Classical Period**

The article is dedicated to the development of Avicennism in the Ukrainian lands, first of all, in the works of Muslim thinkers who came from the South of Ukraine during the early Modern Era. Giving the importance of the legacy of Ibn Sina (Avicenna) for the Muslim philosophical and theological thought, the question arises of those areas of knowledge that have become common to both approaches. Since ontology of Ibn Sina is meant, in particular the idea of a corresponding gradation of being ("necessary – possible – Impossible"), as well as understanding the very existence as a predicate, both theological and philosophical tradition developed in the direction that was prescribed by the early avicennian commentators. On the basis of the study of the heritage of the Muslim scholars coming from Ukraine (Abu al-Baqā' al-Kafawi, Muhammad al-Kafawi, Muhammad al-Aqkirmani), the reception of not only "theological avicennism", but also the works of Ibn Sina was addressed. If the initial period (and this is characteristic of the Abu al-Baqā' al-Kafawi's works), Avicennism was considered more descriptively, while the thinkers of the 18th century (Muhammad al-Kafawi and Muhammad al-Aqkirmani) have already made significant efforts to address the corresponding problems that left in "classic Avicennism" (problem of divine knowledge of infinity, etc.). Based on the relevant manuscripts, some of which are first introduced into scientific circulation, the study makes the following conclusion: the understanding of Avicennism coming from the "Muslim part" of Ukraine as a whole was generally related to the developments in the Middle Eastern philosophical process of those times. Nevertheless, some local features of the tradition were traced as well.

---

*Михайло Якубович*

### **Авіценна й авіценізм у мусульманській філософській думці на українських землях: посткласичний період (XVII – XVIII ст.)**

Стаття присвячена розвитку авіценізму на українських землях, а саме в творчості мусульманських мислителів, які походили з Півдня України в період раннього модерну. Враховуючи важливість спадщини Ібн Сіні (Авіценни) для мусульманської філософської й терологічної думки, виникає питання про ті галузі знання, які стали спільними для обох підходів. Оскільки саме такою була онтологія Ібн Сіні, зокрема ідея відповідної градації буття («необхідне – можливе – неможливе»), а також осмислення самого існування як предикату, як теологічна, так і філософська традиція розвивалася саме в тому руслі, який був заданий ранніми коментаторами Ібн Сіні. Проведено дослідження спадщини трьох мусульманських мислителів, що походили з України (Абу ль-Бака' аль-Кафауї, Мухаммад аль-Кафауї, Мухаммад аль-Аккірмані), простежено рецепцію не лише «теологічного авіценізму», а й безпосередньо праць Ібн Сіні. Якщо в початковий період (і це характерно для спадщини Абу ль-Бака' аль-Кафауї) авіценізм розглядався більш описово, то мислителі XVIII століття (Мухаммад аль-Кафауї) уже докладали значних зусиль для ви-

рішення відповідних проблем, які залишав по собі «класичний авіценізм» (проблема божественного знання нескінченості та ін.). На основі відповідних рукописів, частина з яких уперше вводиться в науковий обіг, обґрунтовується ідея про те, що осмислення авіценізму вихідцями з «ісламської частини» України загалом було включено у близькосхідний філософський процес тих часів, хоча існували й свої особливі риси.

---

*Mykhaylo Yakubovych, PhD, Senior Research Fellow, The National University of Ostroh Academy.*

*Михайло Якубович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Національний університет «Острозька академія».*

*e-mail: [mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua](mailto:mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua)*

---