



## О фальсафской концепции Божьего знания

Т. Ибрагим<sup>1а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>1б</sup>

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

**Резюме:** Статья служит своего рода введением к переводу раздела о Божьем знании партикулярный из книги философа-перипатетика Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198) «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*), написанной в ответ на полемический трактат «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалъсифа*) мутакаллима-ашарита аль-Газали (1058–1111). Освещается кораническая парадигма, каламский и фальсафский подходы к обоснованию атрибута «знание». Дается краткий обзор полемики двух мыслителей вокруг смежных вопросов – о Божьем знании универсалий и Его знании Своей самости. Отмечается связь книги Ибн-Рушда с его более ранними теолого-полемическими трактатами – «О Божьем знании», «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

**Ключевые слова:** Аверроэс; ашариты; аль-Газали; Божье знание партикулярный; Ибн-Рушд; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; фальсафа

**Для цитирования:** Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О фальсафской концепции Божьего знания. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## On the Falsafa concept of God's knowledge

T. Ibrahim<sup>1a</sup>, N.V. Efremova<sup>1b</sup>

<sup>1</sup>Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

**Abstract:** This article serves as an introduction to the translation of the book “The Incoherence of the Incoherence” (Tahafut at-Tahafut) of the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (1058–1111) “The Incoherence of the Philosophers” (Tahafut al-Falasifa). The paper highlights the Quranic paradigm, the Kalam and Falsafa approaches to the demonstration of the “knowledge” attribute. The work presents a brief overview of the controversy of two thinkers around related issues – about God’s knowledge of the universals and about His knowledge of Himself. Moreover, the research notes the connection between the book of Ibn Rushd and his earlier theological and polemical treatises: “On God’s knowledge”, “On the correlation between philosophy and religion” and “On the methods of proof for the principles of creed”.

**Keywords:** Averroes; asharites; al-Ghazali; Falsafa; God’s knowledge of particulars; Ibn Rushd; Kalam; al-Ghazali’s treatise “The Incoherence of the Incoherence”; Ibn-Rushd’s treatise “The Incoherence of the Philosophes”

**For citation:** Ibrahim T., Efremova N.V. On the Falsafa concept of God’s knowledge. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694

### 1. Коранические свидетельства

Вслед за Кораном в мусульманской теологии атрибут «знание/ведение» обычно обозначается термином ‘ильм. В Писании сам этот термин прилагается к Богу 22 раза, однокоренной глагол ‘алима – 121, действительное причастие ‘ālim – 15, сравнительная степень ‘a’лям – 48, две более интенсивные формы причастия ‘alīm и ‘allām – 153 и 4 соответственно [1, ст. аль-‘Алīm].

Своего рода рациональное обоснование данного атрибута дано в аяте 67: 14 – «Неужели не знает [о вещах] Тот, Кто [их] сотворил?!». (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) <sup>1</sup>. Именно такая корреляция творения и знания о нем скорее подразумевается в трех других аятах: «Ведающ Он о творении любом» (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ; 36: 79). «Воистину Мы сотворили человека | И знаем, что [ему] нашептывает душа его» (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ) (50: 16); «Он лучше ведает о вас – | И когда со-

<sup>1</sup> Или: «Неужели не знает [Бог] о тех [вещах], что [Он] сотворил?!». Здесь и далее, если не оговорено иное, фрагменты из Корана и других арабских источников даются в переводе авторов статьи.



здал вас<sup>2</sup> из земли, | И когда вы были зародышами во чревах матерей ваших...» (53: 32). هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ).

В монотеистической традиции знание Бога о сущих необходимо предполагается представлением о Нем не только как о творце таковых, но и как об их управителе-промыслителе и судье-мздовоздателя. Вот почему мусульманское Писание многократно отмечает универсальность этого знания. В двадцати аятах фигурирует формула «о всякой вещи Он ведающ ('алим)» (بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ; 2: 29, 231 и др.)<sup>3</sup>. Еще пять раз говорится, что всякую вещь Бог охватывает (глаг. 'aḫāṭa/vasi'a) знанием ('aḫāṭa – 65: 12; عَلِمَا; vasi'a – 6: 80; 7: 89; 20: 98; 40: 7; عَلِمَا كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمَا).

Мысль о всеохватности Божьего знания раскрывается во многих коранических образах, таких как:

«У Него ключи Невидимого<sup>4</sup>, и только Он ведает их; | Он ведает, что есть на суше и на море; | Ни один лист древесный не упадет, чтобы Он не ведал о нем...» (6: 59);

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا...

«...Бог ведает [всё], что на небесах и на земле; | Не бывает тайной беседы трех, | Чтобы не был Он четвертым, | Пятерых – чтоб не был Он шестым, | Более или менее лиц – | Чтобы не был Он с ними, | Где бы ни находились они» (58: 7);

أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

«Ведает входящее в землю и выходящее из нее, | Нисходящее с неба и восходящее на него» (34: 2);

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا

«Ведающ о невидимом (гайб); | От Него не скроется ничего | Ни на небесах, ни на земле, | Будь оно весом с пылинку, | Менее того или более...» (34: 3; см. также 10: 61).

<sup>2</sup> Т.е. прародителя людей – Адама.

<sup>3</sup> Также в аяте 21: 81 наличествует близкое описание, но здесь употребляется форма множественного числа от причастия 'алим (عَالِمِينَ) 'алим.

<sup>4</sup> Араб.: мафāṭiḫ аль-гайб; согласно преобладающей трактовке, речь идет о пяти тайнах, упоминающихся в аяте 31: 34 – «Воистину у Бога знание о [судном] Часе; | Это он насыляет дождь; | Знает, что в утробах; | Ни одна душа не знает, | Что случится с ней завтра; Ни одна душа не знает, | В какой земле умрет она...»

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ...

В Коране фигурирует множество других эпитетов Бога, близких к «знанию». Так, к Нему 91 раз прилагается описание *ḥakīm*, «премудрый» (2: 32, 129 и др.), обозначающее совершенное/полное знание, а также совершенное/искусное мастерство и мудрое судейство; 41 раз – *ḥabīr*, «ведающий, осведомленный» (2: 234, 271 и др.); 42 раза – *baṣīr*, «зрячий, видящий» (2: 96, 110 и др.); 45 раз – *samīʿ*, «слышащий» (2: 127, 137 и др.); 20 раз – *shāhid*, «свидетель» (3: 98; 4: 33 и др.). В смысле знания порой трактуются такие эпитеты, как *vāsiʿ* («охватывающий,...»; 2: 115, 247 и др.; всего 8 раз), *ḥafīz* («оберегающий,...»; 11: 57; 34: 21; 42: 6), *ḥasīb* («исчисляющий, рассчитывающий,...»; 4: 6, 86; 33: 39), *raḳīb* (4: 1; 5: 117; 33: 52), *muhaymin* («свидетель, охранитель,...»; 59: 23) и др.

## 2. Ашаритское обоснование атрибута «знание»

Согласно трактовке, доминирующей в суннитской теологии (точнее – в ашаритско-матуридитском каламе), у Бога есть семь катафатических (утверждающих, положительных; *subūṭiyya*, *ʾidjābiyya*, *vudjūdīyya*) атрибутов (ед. *ṣyfa*) самостного/сущностного (*zātiyya*, *naḥsiyya*) типа, т. е. свойственных Ему Самому по Себе, независимо от наличия творений и вне соотносительности с ними. Эти атрибуты суть следующие: жизнь (*ḥayāt*), знание (*ʿilm*), могущество (*qudra*), воля (*irāda*, *maṣīʾa*), слух (*samʿ*), зрение (*baṣar*) и речь (*kalām*). В порядке же их рационального обоснования сначала идет могущество, за ним – знание, далее – жизнь и воля, а потом – три остальных (подробнее см.: [2, § 3.4]).

В пользу атрибута «знание» мутакаллимы-ашариты приводят ряд рациональных аргументов, главные из которых суть следующие два: «от совершенства-целесообразности» (*dalīl al-ʾitqān wa-l-ʾiḥkām*) и «от могущества-выбора» (*dalīl al-qudra wa-l-iḥtiyār*) [3, с. 285–286; 4, с. 110–112].

Первое доказательство исходит из царящей в мире гармонии и из благоустроенности всех вещей в нем. Следует отметить, что у самого аль-Ашари (ум. 935) данным доказательством обосновывается как бытие Творца, так и наличие у Него атрибута «знание» [5, с. 17–19, 24]<sup>5</sup>. Но начиная с аль-Бакылляни (ум. 1013) телеология уже выступает свидетельством собственно Его знания [9, с. 46]. Типичным же доводом в обоснование бытия Бога стал аргумент космологическо-

<sup>5</sup> Впрочем, таким это доказательство служит и в теологическом трактате Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения» [6, с. 585–590; 7, с. 793], и в его полемическом сочинении «Несостоятельность Несостоятельности» [8, с. 658; 8\*, с. 370].



го типа – «от возникновения (*худӯс*)», согласно которому мир – [темпорально] возникший (*хāдис*), ибо возникшим является всякое тело в нем; а возникшее нуждается в дарителе возникновения (*муҳдис*) (подробнее см. [2, с. 42–47]).

Второе доказательство атрибута «знание» апеллирует к Божьему могуществу. При этом квалификация «могущий» (*қāдир*) трактуется в смысле способного делать, если захочет, и не делать, если не захочет (*'ин шā'а фа'аля ва-'ин лям йаши' лям йаф'аль*). Отсюда следует, что могущий непременно обладает [свободой] выбора (*ихтийār*) – совершать данное действие или отказаться от его совершения; и такой «выбирающий» (*мухтār*) делатель непременно должен обладать знанием о вещи, которую он намерен творить. В пользу же наличия так понимаемого атрибута «могущество» свидетельствует сам факт возникновения мира в определенный момент времени, ибо сие означает, что Даритель возникновения выбрал данный момент для явления мира к бытию, будучи способным и отказаться от его сотворения, и избрать другой момент для креационного акта<sup>6</sup>.

Как пишет видный классик систематического калама ат-Тафтазани (ум. 1390), для глубокомыслящих (ед. *муҳаққық*) мутакаллимов второе доказательство надежнее и достовернее (*'аўсақ, 'аўкад*) первого, поскольку в отношении него (первого) правомерно ставить трудный вопрос: «Почему нельзя допускать, чтобы Творец создал, на манер необходимого продуцирования (*'иджāб*)<sup>7</sup>, такое существо, которому поручал бы творение указанных совершенных действий, наделяя его знанием и могуществом?». Да, на это можно ответить, что сотворение подобного существа, с наделением его означенными атрибутами, и есть совершенное действие, так что сам создатель сего существа должен быть знающим. Однако такой ответ будет корректным только при предварительном доказательстве, что указанный создатель – могущий-выбирающий, ибо необходимое продуцирование еще не указывает на наличие знания [4, с. 112].

Что касается аль-Газали, то в его трактате «Умеренное [изложение] вероучения» (*аль-Иқтиṣād фй аль-и'тиқād*) доводом «от возникновения» доказывалось

<sup>6</sup> По учению же мусульманских философов-аристотеликов (фалясифа), мир извечно сотворен; однако это не противоречит представлению о Божьем могуществе, даже в случае принятия указанной каламской формулы (*'ин шā'а фа'аля...*). Ибо суждение «сделает, если захочет» – условное, а истинность условного суждения не предполагает истинность его посылок (взять, к примеру, высказывание: «Если бы человек был летающим, то у него были бы крылья»). Поэтому суждение «Если бы Бог захотел, то Он не сотворил бы мир» будет истинным и при утверждении «Он не захотел этого» (см.: [10, с. 82–83]).

<sup>7</sup> Т.е. без полагания свободы выбора между двумя альтернативами – делать или не делать; хрестоматийным примером такого необходимого продуцирования служит исхождение нагревания от огня.



бытие Бога, а к теологической аргументации автор апеллирует для обоснования как первого из семи Его атрибутов – могущества, так и второго – знания [11, с. 42, 87, 100]. В интересующем же нас здесь сочинении «Несостоятельность [учений] философов» (*Taḥāfut al-falāsifa*) выдвигаемое от имени мутакаллимов-ашаритов доказательство атрибута «знание» формулируется с акцентом на Божьей воле. Для мутакаллимов, говорит он, сущее (*вуджūd*) бывает или возникшим/явившимся (*ḥādīṣ*), или извечным (*қадīm*), а извечными выступают только Бог и Его атрибуты (ед. *сыфа*), тогда как все остальное явлено Им по воле Его. Отсюда необходимо следует наличие у Него знания обо всем [сущем]: (1) о любом возникшем, ибо волимое непременно должно быть вѣдомым (*ма'лӯм*) волящему его; (2) о Своей самости, поскольку из наличия у Него воли и знания следует, что Он – живой (*ḥайй*), а коли живое ведаёт об ином, то ему более подобает ведать о самом себе [12, с. 198; 12<sup>а</sup>, с. 171].

### 3. Фальсафское учение

У аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сины (Авиценны, ум. 1037), Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198) и других представителей фальсафы (мусульманского аристотелизма/перипатетизма) атрибут знания выражается с помощью двух терминов: (1) '*ақль*' («ум»; действ. прич. – '*ақыль*'), который соответствует аристотелевскому *ноус*, и (2) '*ильм*' («знание», «ведение»; действ. прич. – '*әлим*'), которым в Коране и каламской (и вообще мусульманской) теологии выражается данный атрибут. При этом '*ақль*' может обозначать и ум (разум, интеллект), и умствование (умопостижение, разумение, интеллекция). В Коране этот термин представлен лишь однокоренным глаголом ('*ақала*, *йа'қылю*'; всего 49 раз) и прилагается только к людям. Мусульманские богословы обычно не употребляют его в отношении Всевышнего, ибо первоначальный смысл глагола – «связывать, сдерживать».

Утверждая за Первопринципом («Первым» – *аль-'Авваль*, «Бытийно-необходимым» – *Вәджиб аль-вуджӯд*) фундаментальный для монотеистического Бога атрибут всеведения, фаләсифа, в своем творчестве сочетавшие аристотелизм с неоплатонизмом, существенно отходят не только от платоновского Единого, абсолютно трансцендентного мышлению, но и от аристотелевского Ума, целиком погруженного в своего рода интеллектуальный нарциссизм и постигающего лишь Самого Себя. В своем комментарии к двенадцатой книге аристотелевской «Метафизики» Ибн-Сина подвергает критике приведенные в ней [13, с. 315–316]



соображения в пользу тезиса о Божьем неведении иных объектов [14, с. 30–31; см. также: 10, с. 76–77].

Согласно фальсафской концепции, любое свободное от материи нечто является умом; по той же причине таковое является и умопостигаемым (собственно умопостижение предмета и состоит в абстрагировании его сущности-формы от материальных связей и утверждении этой формы в уме). Поскольку самость Первопринципа чисто имматериальна, то она служит в качестве и субъекта интеллектции, и ее объекта. Вместе с тем здесь нет никакой множественности, ибо в Нем тождественны умопостижение, умопостигающее и умопостижимое (*'ақль*, *'ақыль* и *ма'құль*)<sup>8</sup> [15, с. 116–117; 16, с. 466–468].

Итак, первейшим образом Божье знание есть познание Своей самости, самопознание. Как разъясняет Ибн-Сина в разделе по теологии/метафизике (*аль-'ильяхиййāt*) энциклопедического труда «Исцеление», именно благодаря такому знанию Бог ведает обо всех творениях. Ибо знание о причине/принципе влечет за собой и знание о причиненных, а Его самость служит принципом (*мабда'*) возникновения для всех других сущих: для совершенных (*тāмма*; т.е. неизменных-вечных реалий надлунного мира) в их конкретности (*би-'а'йāни-хā*; т.е. для каждого из них); для возникающих–уничтожающихся же (*кā'ина фāсида*; т.е. реалий подлунного мира) – в их видах (*би-'анвā'и-хā*) первичным образом, а через таковые – в их индивидах (*би-'ашхāсы-хā*) [16, с. 468].

По учению философа, не может быть, чтобы Бытийно-необходимое умопостигало вещи исходя из них самих. В противном случае Его самость или конституировалась бы благодаря умопостигаемому Им, а значит, благодаря чему-то внешнему, или она умопостигала бы акцидентальным образом – в обоих случаях она не оказалась бы бытийно-необходимой во всех аспектах, что нелепо. Умопостигаемое понятие (*ма'на*) может браться от существующей вещи, наподобие того как посредством наблюдения и чувства мы берем от неба его умопостигаемую форму. Но бывает и так, когда умопостигаемая форма не берется от бытия, а наоборот. Мы, например, умопостигаем изобретенную нами форму дома, и эта умопостигаемая форма движет нашими органами к ее осуществлению: не она сначала существовала и потом мы ее умопостигли, а мы ее умопостигли и затем она обрела бытие. Именно таково отношение всего к Богу/Перворазуму [16, с. 468; см. также: 17, с. 288; 18, с. 138]<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Будущие *intellectus*, *intelligens*, *intellectum* у латинян.

<sup>9</sup> На латинском Западе данный тезис известен в знаменитой формулировке Фомы Аквинского



С целью вознесения Божьего знания над присущей единичным вещам множественности и изменчивости Ибн-Сина говорит о Его ведении партикулярный «универсальным образом» (*'аля наху куллий*), «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиййа*), «наподобие того, как умопостигаются универсалии» (*камā ту'қāлю аль-куллиййāt* [16, с. 469–470; 20, с. 353]. Такого рода знание иллюстрируется по аналогии со знанием астронома о затмении: будь таковой посвященным во все связанные с затмениями закономерности, ему заранее были бы ведомы все грядущие частные случаи затмения, так что наступление любого из них не вносит никакого изменения в его знание. Точно также Первое ведает все вещи вневременным знанием, единым разом (*дуф'ат<sup>ан</sup> вāхидат<sup>ан</sup>*).

Бог знает универсальные причины бытия, через которые Ему ведомы все партикулярии. По мнению Ибн-Сины, эти универсальные причины и составляют ведомые только Богу «ключи тайного» (*мафāтих аль-гайб*), о которых говорится [в Коране] (6: 59 – *وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ*). В этом смысле о Нем свидетельствует [айат 64: 18]: «...ведающ тайное и явное, всевелик Он и премудр (*عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*)» [16, с. 472–473].

Хотя Бог и умопостигает вещи универсальным образом, тем не менее Его не минует ни одна индивидуальная вещь, как о сем сказано [в Коране]: «От Него не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах» (10: 61)<sup>10</sup>.

وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

В авиценновских «Глоссах» уточняется: Первое ведает об индивидуе (*шахс*), его индивидуальных модусах (*'ахвāl шахсыййа*), индивидуальном времени (*вақт шахсыйй*) и индивидуальном месте (*макāн шахсыйй*) [18, с. 137]<sup>11</sup>.

«Scientia Dei causa rerum est». Вероятно, с ним Фома мог бы ознакомиться через латинский перевод краткого комментария Ибн-Рушда к «Метафизике» Аристотеля (*Epitome in Librum Metaphysicae Aristotelis*) или через перевод аверроистского трактата о Божьем знании (лат. *Epistola ad amicum*), известного как «Приложение (*Дамйма*)», поскольку он обычно присовокупляется к другому сочинению мыслителя – «О соотношении философии и религии»; русск. перевод указанного трактата см.: [19].

<sup>10</sup> В атрибутируемых аль-Фараби «Основах мудрости» (*Фусуṣ аль-ҳикам*) [21, с. 260] цитируются также слова из айата 6: 59 – «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (*وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا*).

<sup>11</sup> О таком ведении вещей в их партикулярных аспектах говорится и в фарабийских «Основах мудрости»: иерархия причин, обуславливающих существование данной вещи, нисходит вплоть до индивидуальных партикулярий (*аль-джуз'иййāt аш-шахсыййа*); посему всякая универсалия и всякая партикулярия явлена (*зāхир*) [Богу] вследствие Его первичной явленности – [явленности в виде самости, каковая служит причиной всех последующих вещей]; но ни одна вещь не становится явленной Ему посредством (*'ан*) ее самости, с привязкой ко времени (*аз-замāн*) и моменту (*аль-'ан*), а посредством Его собственной самости, из которой они [исходят] последовательно, одна индивидуальная [вещь] за другой (*шахс<sup>ан</sup> фа-шахс<sup>ан</sup>*) [21, с. 259–260; перевод отредактирован авторами статьи].





Но, по замечанию самого философа, такого рода знание – одна из удивительных вещей, для представления о которых требуется особая «проницательность ума» (*лутф қарйҳа*) [16, с. 469].

#### 4. Полемика о Божьем ведении иного из числа универсалий

Как было сказано во вводной статье к настоящему циклу [22, рубрика IV], в газалийском трактате «Несостоятельность учений философов» (*Тахāфут аль-фалясифа*) критическому разбору подвергаются двадцать тезисов фалясифа, среди которых в качестве особо крамольных, «еретических» (*куфр*) выделяются три: об извечности мира (№1); о Божьем незнании единичных вещей (№13); об отрицании (*sic!*) телесного воскрешения (№20). Собственно атрибута «знание» касаются и два предшествующих вопроса: «О [доказательной] неспособности (*та'джиз*) тех [философов], кто считает, что Первое ведает об иных, помимо Себя, вещах – универсальным образом (*би-нау' кулли*) ведает о родах и видах<sup>12</sup> (№11) и «Об их (философов) неспособности также доказать, что Он ведает о Своей самости»<sup>13</sup> (№12).

Развернутый ответ на газалийскую критику представлен Ибн-Рушдом в «Несостоятельности Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*). Краткий обзор полемики вокруг вопросов 11 и 12 дается в последующих двух рубриках настоящей статьи; перевод текста полемики по вопросу 13 представлен ниже.

#### А. Газалийская критика фальсафской трактовки

1. Рассуждение о неспособности философов обосновать Божье знание об иных сущих автор «Несостоятельности учений философов» начинается с напоминания о том, что атрибут «знание» мутакаллимы выводят из факта [темпорального] возникновения мира, которое свидетельствует о волевом (мурид) Творце (см. выше, рубрику 2); тогда как философы утверждают об извечности мира, которая (в каламской трактовке) означает, что мир возник не по Его воле; посему они не в состоянии доказать, что Ему ведомо о чем-то ином (помимо Себя) – [о мире].

2. Далее аль-Газали, приводя от имени Ибн-Сины два доказательства Божьего знания о мире, берется показать их несостоятельность. Первое из них – это

<sup>12</sup> Русский перевод [12<sup>a</sup>, с. 171] не совсем адекватен: «О заблуждениях [философов], которые считают, что Аллах знает виды и классы всецело, но не знает прочего»; араб.: «(في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي)»

<sup>13</sup> Араб.: (في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضًا)



указанный выше (в рубрике 3) аргумент, по которому свободное от материи способно служить как субъектом интеллектции, так и ее объектом.

Аль-Газали возражает против наименования имматериального разумом (*'ақль*), если под «разумом» понимать умопостигающее прочие вещи, ибо этот атрибут и должен обосновываться здесь. Кроме того, можно согласиться с тезисом философов о смешанности с материей как о препятствии в деле постижения иных вещей, но трудно принять их утверждение о материи как о единственном препятствии.

3. Суть второго доказательства, которое аль-Газали возводит к Ибн-Сине, состоит в том, что мир есть действие (*фи'ль*) Бога, а действитель должен обладать знанием о совершённом им действии.

Против этого рассуждения ашарит выдвигает двоякое возражение: (3.1) знание действителя о своем действии необходимо предполагается в случае волевого (*'ирāдй*) действия, но не естественного (*таб'ий*)<sup>14</sup>, а Бог, с точки зрения философов, действует по природе (*би-т-таб'*); (3.2) если и признать, что исходящие вещи от действителя предполагает знание им этой вещи, то отсюда следует знание Бога только о той единственной вещи (чистом разуме), о которой философы учат как о непосредственно исходящей от Него (скатывание камня с вершины горы можно возвести к волевому действию столкнувшего этот камень человека, которое необходимо предполагает его знание о первоначальном движении, но необязательно обо всех событиях, что могут произойти на его пути).

4. Корректность фальсафского/авиценновского обоснования Божьего знания об иных вещах аль-Газали оспаривает и таким контраргументом: чем вы (Ибн-Сина и другие философы) можете возразить тем вашим собратьям из числа философов, [кто, наделяя Бога знанием только о Самом Себе], считает, что знание об ином выступает дополнительным совершенством (*зийадат шараф*) в отношении творений/людей, тогда как абсолютно всесовершенный Бог не нуждается в таковом?! Ведь сам Ибн-Сина высказывается в этом духе, когда он отрицает за Богом обладание слухом (*сам'*) и зрением (*баṣар*)<sup>15</sup>, а также знанием о темпорально изменяющихся партикуляриях-сенсibiliях. Раз так, то и ведение об универсалиях-интеллигибелиях можно утверждать за людьми как совершенство,

<sup>14</sup> Как в случае с исходянием света от солнца или теплоты от огня.

<sup>15</sup> О фальсафской трактовке этих двух описаний см. ниже, в конце рубрики 5 (о Божьем ведении Самого Себя).



но в отношении Бога отсутствие такого ведения отнюдь не является недостатком! [12, с. 198–202; 12<sup>а</sup>, с. 171–176].

## Б. Ответ Ибн-Рушда

1. Касательно приведенного аль-Газали каламского обоснования Божьего знания Ибн-Рушд замечает, что таким способом обоснования мутакаллимы фактически представляют себе Бога вечным человеком (*'инсāн<sup>ан</sup> 'азалий<sup>ан</sup>*), уподобляя мир изделиям (*маснū'āt*), возникающим по воле (*'ирāда*) человека, его знанию (*'ильм*) и могуществу (*қудра*).

Но в данном случае некорректно судить о «невидимом» (*аль-гайб*, т.е. о Боге) по аналогии с «видимым» (*аш-шāхид*, т.е. с человеком). Ибо применительно к обоим мирам означенные атрибуты приложимы лишь омонимически, а посему нельзя переносить их с видимого на невидимое. В самом деле, та жизнь (*хайāt*), которая у человека выступает в качестве чего-то дополнительного (*зā'ид*) к разуму, приложима только к потенции/способности (*қувва*) перемещаться в пространстве согласно воле (*'ирāда*) и постижению (*'идрāk*), исходящему от чувств/ощущений (*хавāсс*); тогда как у Бога не может быть ощущения, а тем более перемещения. Мутакаллимы же атрибутируют Ему жизнь без ощущения и полностью отрицают за Ним движение. Следовательно, либо эти теологии должны не предсцировать Богу жизнь, понимаемую в смысле той жизни, что присуща животным (*хайавāн*)<sup>16</sup> и служит условием (*шарт*) для наличия знания у людей; либо же они должны отождествить ее с постижением, как сие делают философы, что в Первом постижение и знание суть то же, что и жизнь.

И еще: применительно к живым существам «воля» означает вожделение (*шахва*), побуждающее к движению, а этим движением ищется нечто, чего не хватает у вожделеющей самости. Более того, поскольку вожделение служит причиной движения, а движение может находиться только в теле, то и оно (вожделение) может наличествовать только в одушевленном теле (*джисм мутанаффис*)!

Стало быть, для философов «воля» у Бога означает лишь то, что Его действие исходит от знания. Поскольку же сие знание есть знание как о данной вещи, так и о ее противоположности (*дыдд*), то от знающего возможно исхождение обеих противоположностей. Именно благодаря исхождению от него лучшей (*'афдал*) из двух противоположностей, а не худшей (*'ахасс*), знающее описывается как «благое» (*фāдыл*). Вот почему философы говорят, что Творцу первейшим

<sup>16</sup> В смысле живых существ вообще, включая людей.

образом свойственны три атрибута – ведение, благость и могущество. Они также считают, что Его воля (*маший'а*) в отношении сущих реализуется (*джәрийә*) согласно Его знанию и что Его могущество не уступает (глагол. *нақаса*) Его воле, как эта уступка имеет место в случае человека.

2. Обращаясь к возражениям аль-Газали против доказательства «от им-материальности», Ибн-Рушд разъясняет, каким образом философы приходят к заключению о Боге как о разуме: (а) из рассмотрения, в плане действия–претерпевания (*фи'ль* и *инфи'аль*), наличествующих в мире субстанций следует, что они должны восходить к некоторой субстанции, которая действующая, но абсолютно непретерпевающая (Недвижный двигатель); (б) в свете анализа постигаемых душой (и особенно разумом) форм явствует, что причиной постижения (*'идрәк*) служит отделенность от материи и что именно смешанность с материей обуславливает претерпевание, посему означенная субстанция должна быть чистым разумом (*'ақль махд*); (в) увидев царящий в мире разумный порядок, философы поняли, что указанное сущее, каковое есть чистый ум, и является тем, что придает прочим сущим упорядоченность действий; (г) отсюда они узнали и то, что умопостижение (*'ақль*) оным своей самости и есть его умопостижение всех сущих и что у такого ума (в отличие от человеческого) умопостижаемое от собственной самости не разнится с умопостижимым от иного.

Относительно же газалийской критики тезиса о материальности как единственном препятствии в деле умопостижения иного Ибн-Рушд указывает, что аргументацию философов оппонент некорректно формулирует, представляя ее в виде такого силлогизма: если данное нечто [находится] в материи, то оно не умопостигает вещи; но оно не [находится] в материи; следовательно, оно умопостигает вещи (см.: [12, с. 199–200; 12<sup>а</sup>, с. 172–173]). По Ибн-Рушду, адекватный силлогизм здесь таков: если то, что не умопостигает, [находится] в материи, тогда то, что не [находится] в материи, умопостигает.

3.1. Первое возражение аль-Газали против второго фальсафского доказательства атрибута «знание» несостоятельно, ибо исходит из приписываемого философам отвратительного (*шанй'*) тезиса – отрицания наличия у Бога воли, раз Его действия необходимым образом (*дарурат<sup>ан</sup>*) исходят от Его самости, наподобие исхождения света от солнца. На самом же деле, философы не отрицают Божью волю, но вместе с тем они не утверждают за Ним человеческую волю, так как последняя подразумевает потребность волящего в чем-то недостающем и его претерпевание со стороны волимого – по достижении волимого недостаток вос-



полняется и снимается претерпевание, именуемое «волей». Из понятия «воля» философы предизируют Богу то, что Его действия исходят от знания, а все исходящее по знанию и мудрости (*хикма*) исходит по воле действителя, но никак не по необходимости и природе. И вопреки мнению, которое аль-Газали приписывает философам, от самой природы Божьего знания не следует исхождение от него действия: как мы указали, Ему ведома и данная вещь, и ей противоположная, посему от знания одновременно исходили бы обе противоположности, что нелепо. Сам факт исхождения от него только одной из двух противоположностей свидетельствует, что помимо знания имеется еще один атрибут, каковой и именуется волей.

3.2. Второе возражение парируется Ибн-Рушдом указанием на то, что для философов действитель, чье знание является предельно совершенным (*фй гайат ат-тамām*), знает и исходящее от него, и исходящее от исходящего, вплоть до самого последнего.

4. По поводу газалийского контраргумента философ отмечает, что этот контраргумент апеллирует к мнению тех, кто говорит о Божьем ведении только Самого Себя. Но выше было указано, как означенный тезис можно сочетать с тезисом о Его знании всех сущих. В этом духе некоторые видные философы полагают, что Творец есть все сущие (*хува аль-маўджудāt куллю-хā*)<sup>17</sup>.

Что касается рассуждения, согласно которому постижение человеком иных вещей следует из недостатка в постигающем, а посему Бог превыше сего, то ответ на него таков. В случае Божьего знания, в отличие от людского, утверждение («ведает иное») и отрицание («не ведает иного») не противостоят друг другу как контраргументы (*мутанāқыдāн*)<sup>18</sup>. Ко Всевышнему приложимы оба суждения – Он и ведает о вещи, и не ведает о ней на манер людского (предполагающего восполнение недостатка) ведения; и характер (*кайфиййā*) такого знания ведом только Ему. Так обстоит дело в отношении и универсалий, и партикулярий [8, с. 429–444; 8<sup>а</sup>, с. 361–380].

## 5. Полемика о Божьем ведении Самого Себя

1. По аль-Газали, мутакаллимы пришли к выводу о Божьем ведении Своей самости, на основе [темпорального] возникновения мира, сделав заключение о Его воле, на основе же воли – о Его знании, на основе воли и знания – о Его жизни,

<sup>17</sup> Подробнее об этом высказывании см. ниже (в переводе раздела) подпункт (в) рубрики 13.1<sup>р</sup>.

<sup>18</sup> Контраргументы таковы, что если одно из них истинно, то другое ложно.

на основе жизни – о том, что всякое живое осознает (глагол. *ша‘ара*) себя (*би-нафси-х*), а раз Он жив, то познает (глагол. *‘арифа*) Свою самость (*зāt*). Для философов же такой путь закрыт, поскольку они отрицают [темпоральное] возникновение мира и связанную с этим Божью волю, утверждая, что всё исходящее от Него исходит на манер необходимости (*дарура*) и природы (*таб‘*) [12, с. 203–204; 12<sup>а</sup>, с. 177].

Отвечая на это возражение, Ибн-Рушд фактически повторяет сказанное им ранее и представленное нами выше (см. предыдущую рубрику, подпункт 3.1) о фальсафской трактовке Божьей воли.

Далее философ указывает на следующий софизм в газалийской/каламской аргументации. Утверждая о том, что всякое действие бывает либо по «природе», либо по «воле», мутакаллимы обнаруживают свое непонимание и первого термина, и второго. Ибо, с точки зрения философов, «природа» имеет разные значения. Так, термин прилагается к такому движению, как подъем огня вверх или падение камня вниз, т. е. движению вещи к своему естественному месту, когда ей случается быть в другом месте и нечто насильственно ее удерживает<sup>19</sup>; Бог же превыше такового. «Природой» философы называют также всякую силу/способность (*кувва*), от которой исходит разумное (*‘аклий*) действие, т. е. хорошо упорядоченное, схожее с действиями ремесла. «Но как далеко это мнение от того, что им (философам) приписывает аль-Газали!», – восклицает Ибн-Рушд [8, с. 445–448; 8<sup>а</sup>, с. 380–384].

2. Оппонент-ашарит отсылает и к высказанному им ранее выше (в рамках разбора вопроса о Его знании иного из числа универсалий) возражению против фальсафского доказательства, в котором имматериальность Божьей самости полагается достаточным основанием для ее познаваемости Им [12, с. 204; 12<sup>а</sup>, с. 178].

В свою очередь, и Ибн-Рушд напоминает о данном им ответе (см. подпункт 2 в рубрике 4.а) [12, с. 449; 12<sup>а</sup>, с. 385].

3. От имени философов аль-Газали выдвигает и такой возможный довод в пользу Божьего ведения Своей самости: «Всякий, кто не ведает самого себя, мертв; но как Бог может быть мертвым?!». В подкрепление этого довода, добавляет ашарит, можно привести следующее рассуждение: сущее бывает либо живым, либо мертвым; живое превосходнее (*‘ашираф*) мертвого; Первое, будучи превосходнее, является живым, а всякое живое осознает себя – невозможно же, чтобы Оно не было живым, раз среди причиненных Им есть живые существа. На это аль-Газали

<sup>19</sup> Согласно аристотелевской физике, у каждого тела есть свое «естественное место», в котором оно покоится и к которому оно непременно стремится, оказавшись в другом месте; так, камень стремится вниз (к центру мира/Земли), огонь – вверх, к периферии.



замечает, что тезис о превосходстве причины не очевиден – будучи превосходнее в плане исхождения от нее причиненных, в некоторых аспектах таковая может уступать им; да и сами философы отрицают за Богом зрение и слух, считая, что превосходство здесь состоит именно в обхождении без этих чувств; почему же не распространить это и на знание?! [12, с. 204–205; 12<sup>а</sup>, с. 178–179].

По Ибн-Рушду, допущение возможности исхождения живого от неживого равносильно допущению возможности исхождения сущего от не-сущего! А философы избегают описания Бога в терминах «зрение» и «слух» потому, что эти термины предполагают наличие души (*нафс*). В Коране же Всевышний описывает Себя ими, желая подчеркнуть, что Его не минует чего-либо из разрядов знания и постижения, а широкая публика не может понять это иначе, как с помощью описаний «зрение» и «слух» [8, с. 449–450; 8<sup>а</sup>, с. 385–387].

## 6. О полемике касательно Божьего ведения партикулярий

В перечне двадцати критикуемых тезисов вопрос 13 лаконично обозначен так: «Об опровержении их (философов) утверждения, что Первое не ведает о партикуляриях (*джуз'иййāt*)». Заголовок же самого раздела сформулирован более точно: «... о тех партикуляриях, которые, соответственно делению времени, делятся на происходящее, происшедшее и предстоящее» озаглавлен [13, с. 204; 13<sup>а</sup>, с. 178]. Утвердившаяся же в последующей литературе формулировка «Бог ведает об универсалиях, но не о партикуляриях» нигде не встречается в самом трактате «Несостоятельности учений философов», но она фигурирует в более позднем сочинении аль-Газали «Избавляющий от заблуждения» (*аль-Мункыз мин ад-далāl*) [23, с. 112]<sup>20</sup>.

Как увидит читатель из данного ниже перевода соответствующего раздела «Несостоятельности Несостоятельности», фальсафское (авиценновское) учение о Божьем ведении партикулярий «универсальным образом» оппонент-ашарит трактует в смысле распространенности Его знания на одни только универсалии: Ему, например, известно, что собой представляет человек как таковой, но он не ведает о данном Иванове или Петрове; знает, каково пророчество вообще, но не знает конкретно о пророческом служении Мухаммада! Показывая тенденциозность и некорректность газалийской трактовки, Ибн-Рушд подчеркивает, что для глубокомыслящих (*мухаққықұн*) из числа философов знание Бога о сущих не описывается ни как универсальное, ни как партикулярное, поскольку такие ква-

<sup>20</sup> Арабский текст: (إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات).



лификации приложимы лишь в отношении разума людского, претерпевающего-причиненного, тогда как Божий разум есть чистая действенность и абсолютная первопричина.

К газалийской полемике с фальсафским учением о характере Божьего знания Ибн-Рушд обращается и в других своих сочинениях, составленных до книги «Непоследовательность Непоследовательности» (1180–1181), таких как «О методах обоснования принципов вероучения», «О Божьем знании» и «О соотношении философии и религии». В первом трактате философ, говоря об извечности (*қыдам*) атрибута «знание», предостерегает от углубления в это, как сие делают мутакаллимы (ашариты), заявляющие, что извечным знанием Бог познает [темпорально] возникшее в момент его возникновения. Ведь отсюда вытекает, что знание о возникшем в момент его небытия и знание о нем в момент его бытия суть одно и то же знание, что нелепо: знание должно следовать сущему/объекту; а раз объект в одно время существует актуально (*би-ль-қува*), а в другое – потенциально (*би-ль-фи'ль*), то знание об этих двух существованиях должно быть разным, поскольку время его потенциального бытия иное, нежели время его актуального бытия.

Вместе с тем, замечает Ибн-Рушд, Писание об этом не только не говорит в открытую, но совсем наоборот, оно провозглашает прямо противоположное – Бог познает вещи в момент их возникновения (айат 6: 59; «Ни один лист древесный не упадет, | Чтобы Он не знал о сем; | Нет ни одного зернышка в глубинах земли, | Нет чего-либо влажного или сухого, | Чего не было бы [учтено] в книге ясной»)<sup>21</sup>. Стало быть, в обращенном к широкой публике вероуставе (*аш-шар'*) должно быть установлено: еще до возникновения вещи Бог знает о ней, что она возникнет; и о вещи, которая уже возникла, Он знает, что она возникла; и о той, что пропала, Бог знает, что она пропала. Ведь под «знающим» (*'ālim*) публика понимает только этот смысл. Более того, не подобает говорить, что о возникновении возникшего и о гибели тленного Бог знает ни возникшим знанием, ни извечным знанием, ибо это – [порицаемое] новшество (*бид'а*) – «Ведь Господь твой совсем не забывчив» (19: 64; *وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا*) [7, с. 793–795].

А в аверроистских трактатах «О Божьем знании» и «О соотношении...» выдвигается такой довод против газалийской трактовки: вообразимо ли, чтобы философы-перипатетики утверждали, будто Бог не объемлет партикулярный вечным знанием, если для них (философов) вещные сны (*ру'йа сādықа*) заключают в

<sup>21</sup> (وَمَا تَسْغُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).



себе предсказания (*'инзārāt*) о единичных событиях, имеющих место произойти в будущем, а это предваряющее (*мунзир*) знание возникает у человека во сне именно благодаря Божьему знанию, упорядочивающему Вселенную и управляющему ею?! [19, с. 585–586; 24, с. 561–562].

К такого рода доводам можно было бы добавить и тот факт, что для аль-Фараби и особенно для Ибн-Сины любая единичная вещь в подлунном мире получает свою частную (!) форму от Дарителя форм (*вāхиб ас-сувар*), что предполагает знание о ней. Да и сам тезис о знании одних только универсалий логически несостоятелен, ибо сами универсалии суть партикулярии для более общей универсалии (например, виды – для рода).

В заключение укажем, что среди теологов, отмечавших неадекватность галилейской трактовки фальсафского тезиса о Божьем знании и некорректность квалификации его в качестве ереси, были мутакаллимы, такие как аш-Шариф аль-Джурджани (ум. 1413) [25, с. 86–87], Муслихаддин Ходжазаде (ум. 1489) [26, с. 81] и Джаляляддин ад-Даввани (ум. 1512) [27, с. 11–12], а также родоначальники модернистского движения – Джамаляддин аль-Афгани (ум. 1897) и Мухаммад Абдо (ум. 1905) [28, с. 354 и сл.] и видный татарский джадидист Шихабдин аль-Марджани (ум. 1889) [29, с. 178].

## Литература

1. Ибрагим Т.К. *Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс*. М.: Медина; 2022. 800 с.
2. Ибрагим Т.К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский ун-т; 2013. 212 с.
3. аль-Иджи. *Аль-Мавāқыф фй 'ильм аль-калям*. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; б.г. 430, 24 с
4. ат-Тафтазани. *Шарх аль-Мақāсыд*. Т. 4. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; 1998. 355 с.
5. аль-Ашари. *Китāб аль-Люма'*. Каир: Матба'ат Миср; 1955. 136 с.
6. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591
7. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть вторая. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):783–804. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804



8. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Бейрут: Марказ дирāсāt аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.

8<sup>а</sup>. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Еремеев С.И. (пер.). Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999. 688 с.

9. аль-Бакылляни. *Тамхїд аль-‘авā’иль ва-талхбїс ад-даля’иль*. Бейрут: Му’ассасат аль-кутуб ас-сақафиййа; 1987. 568 с.

10. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.

11. аль-Газали. *Аль-Иқтисād фй аль-и’тиқād*. Дамаск: аль-Хикма; 1994. 231 с.

12. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалъсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дār аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

12<sup>а</sup>. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Попов И. (пер. с араб.). М.: Ансар; 2007. 277 с.

13. Аристотель. *Метафизика. Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 63–367.

14. Ибн-Сина. *Шарх китаб ҳарф аль-Лям*. Бадавї ‘А. (ред.). ‘*Аристў ‘инд аль-‘араб*. Эль-Кувейт: Викалят аль-матбў’āt; 1978. С. 22–33.

15. аль-Фараби. *Совершенный град*. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 106–206.

16. Ибн-Сина. «Исцеление» (аш-Шифа’): глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». Ибрагим Т.К. (пер.). *Ars Islamica: сб. науч. работ в честь С.М. Прозорова*. М.: Наука: Восточная литература; 2016. С. 438–481.

17. Ибн-Сина. *Книга знания: [фрагменты]*. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 218–308.

18. Ибн-Сина. *Ат-Та’лиқāt*. Кум: Марказ-и интишārāt-и дафтар-и таблїғāt-и ‘ислямі; 1421/[2000]. 256 с.

19. Ибн-Рушд. *О Божьем знании*. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия: фальсафа (антология)*. Казань: изд. ДУМ РТ; 2009. С. 582–586.

20. Ибн-Сина. *Указания и напоминания (раздел по метафизике)*. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (пер.) Ч. 4. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374



21. аль-Фараби. Основы мудрости. аль-Фараби. *Естественно-научные трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1987. С. 251–270.

22. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

23. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 101–140.

24. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия: фальсафа (антология)*. Казань: изд. ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.

25. аль-Джурджани. *Шарх аль-Мавāқыф*. Т. 8. Бейрут: Дār аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 1998. 434 с.

26. Ходжазаде. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Каир: аль-Матба‘а аль-И‘лямиййа; 1885. 136 с.

27. ад-Даввани. *Шарх аль-‘Адуддиййа. Хашийат... аль-Калянбави ‘аля аль-Джалляль*. Т. 2. Стамбул: Дār ат-‘Тыбā‘а аль-‘āмира; 1318/[1900]. 296 с.

28. аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та‘лиқāt ‘аля шарх аль-‘Ақā’ид аль-‘адуддиййа*. Каир: Мактабат аш-Шурўк; 2002. 517 с.

29. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (Китаб ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа)*. Шагавиев Д. (предисл. и пер. с араб.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 480 с.

## References

1. Ibrahim T.K. *Imena Boga soglasno islamu* [Names of God according to Islam]. Moscow: Medina Press; 2022. 800 p. (In Russian)

2. Ibrahim T.K. *Religioznaya filosofiya islama: kalam* [Religious philosophy of Islam: Kalam]. Kazan: Kazan university Press; 2013. 212 p. (In Russian)

3. al-Iji. *Mawāqif fi ‘ilm al-kalām*. Beirut: ‘Ālam al-kutub Publ.. 430, 24 p. (In Arabic)

4. at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsid*. Vol. 4. Beirut: ‘Ālam al-kutub Publ.; 1998. 355 p. (In Arabic)

5. al-Ashari. *Kitāb al-Luma’*. Cairo: Matba‘at Misr Publ.; 1955. 136 p. (In Arabic)



6. Ibn Rushd (Averroes). On the methods of proof for the principles of creed. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591 (In Russian)

7. Ibrahim T., Efremova N.V. Ibn-Rushd (Averroes). On the methods of proof for the principles of creed. Part Two. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):783–804. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804 (In Russian)

8. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-‘arabīyya Press; 1998. 600 p. (In Arabic)

8<sup>a</sup>. Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press; St. Petersburg: Aleteyya Press; 1999. 685 p. (In Russian)

9. al-Baqqilani. *Tamhīd al-awā’il wa-talkhīs ad-dalā’il*. Beirut: Mu’assasat al-kutub ath-thaqafīyya; 1987. 568 p. (In Arabic)

10. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa* [Islamic religious philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 236 p. (In Russian)

11. al-Ghazali. *Al-Iqtisād fī al-‘itiqād*. Damascus: al-Hikma Press; 1994. 231 p. (In Arabic)

12. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)

12<sup>a</sup>. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)

13. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Aristotel'. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 1. [Writings in four volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl Press; 1976, pp. 63–367. (In Russian)

14. Ibn Sina. Sharh kitāb harf al-Lām. Badawi A. (ed.). *Arīstū’ind al-‘arab*. Kuwait: Wikālat al-matbū‘āt; 1978, pp. 22–33. (In Arabic)

15. al-Farabi. Sovershennyj grad [On the perfect state]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp.106–206. (In Russian)

16. Ibn Sina. “Isclenie” (ash-Shifā’): glava o bytii Boga i Ego atributakh iz knigi “Teologiya” [“Healing” (ash-Shifa’): a chapter on God’s existence and His attributes from the book “Theology”]. *ARS ISLAMICA. In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka – Oriental Literature Press; 2016, pp. 438–481. (In Russian)



17. Ibn Sina. Kniga znaniya [The Book of knowledge]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: The Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan, 2009, pp. 218–308. (In Russian)
18. Ibn Sina. *At-Ta'liqāt*. Qom: Markaz-i intishārāt-i daftar-i tabīghāt-i 'islāmī; 1421/[2000]. 256 p. (In Arabic)
19. Ibn Rushd. O Bozhyem znanii [On God's knowledge]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: The Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 582–586. (In Russian)
20. Ibn Sina (Avicenna). Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt [On metaphysics]. Part four. *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374 (In Russian)
21. al-Farabi. Osnovy mudrosti [The seals of wisdom]. al-Farabi. *Estestvenno-nauchnyye traktaty* [Natural science treatises]. Alma-Ata: Nauka Press; 1987, pp. 251–270. (In Russian)
22. Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400 (In Russian)
23. al-Ghazali. Izbavlyayushchiy ot zabluzhdeniya [The deliverer from error]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani Press; 2010, pp. 101–140. (In Russian)
24. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the harmony of religions and philosophy]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: The Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)
25. al-Jurjani. *Sharh al-Mawāqif*. Vol. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmīyya; 1998. 434 p. (In Arabic)
26. Khojazade. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: al-Matba'a al-'Ilmiyya; 1885. 136 p. (In Arabic)
27. ad-Dawwani. Sharh al-'Adudīyya. *Hāshiyat... al-Kalanbawī 'alā al-Jalāl*. Vol. 2. Istanbul: Dār at-Tibā'a al-'āmira; 1900. 296 p. (In Arabic)
28. al-Afghani J., Abdu M. *At-Ta'liqāt 'alā sharh al-'Aqā'id al-'adudīyya*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq; 2002. 517 p. (In Arabic)



29. Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v razyasnenii dogmatov an-Nasafi (Kitab al-Hikma al-baligha al-janiyya fi sharh al-'aqaid al-hanafiyya)* [Mature wisdom in clarifying the tenets of al-Nasafi]. Kazan: Tatar Book Publishers; 2008. 480 p. (In Russian)

### Информация об авторах

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала Minbar. Islamic Studies, г. Москва, Российская Федерация.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала Minbar. Islamic Studies, г. Москва, Российская Федерация.

### About the authors

**Tawfik Ibrahim**, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to Minbar. Islamic Studies periodical, Moscow, the Russian Federation.

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for Minbar. Islamic Studies periodical, Moscow, the Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 08 августа 2022  
Одобрена рецензентами: 20 августа 2022  
Принята к публикации: 20 сентября 2022

### Article info

Received: August 08, 2022  
Reviewed: August 20, 2022  
Accepted: September 20, 2022