



Ибрагим Т., Ефремова Н.В.
Ибн-Рушд (Аверроэс).
Несостоятельность Несостоятельности. Часть пятая

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-3-695-714

УДК 140.8:28

Translations

Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть пятая

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{1б}

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

Резюме: Цикл публикаций, начавшийся в №3 (2020 г.), представляет собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Taḥāfut at-Taḥāfut*) философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), составленного в опровержение книги мутакаллима-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Taḥāfut аль-фалāsифа*).

Настоящий раздел посвящен третьему из атрибутируемых философам тезисов, выделенных оппонентом в качестве еретических, – о якобы Божьем неведении партикулярий. Показывая некорректность как атрибуции этого тезиса философам, так и выдвинутых против него газалийских возражений, философ указывает, что с фальсафской точки зрения знание Бога о творениях не поддается квалификации в терминах «универсальное» или «партикулярное».

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

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):695–714. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-695-714



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ibn-Rushd (Averroes).

The Incoherence of the Incoherence. Part Five

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{1b}

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

¹*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

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

Abstract: This series of publications is a translation of selected sections from the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahafut at-Tahafut*), written by the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) in response to the polemical treatise of asharite mutakallim al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahafut al-Falasifa*).

This section deals with the third of the theses attributed to the philosophers and singled out by the opponent as heretical – about the alleged God’s ignorance of particulars. Showing the incorrectness of both the attribution of the thesis to the philosophers and the Ghazalian objections raised against it, the philosopher points out that, from the Falsafa point of view, God’s knowledge of world beings cannot be qualified in terms of “universal” or “particular”.

Keywords: Averroes; Asharites; God’s knowledge of particulars; al-Ghazali; Ibn Rushd; Kalam; Falsafa; al-Ghazali’s treatise the Incoherence of the Incoherence; Ibn-Rushd’s treatise the Incoherence of the Philosophes

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes).* The Incoherence of the Incoherence. Part Five. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies.* 2022;15(3):695–714. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-695-714



Вопрос¹ тринадцатый²: [о Божьем знании партикулярный]³ [13.0^Ф. Фальсафский тезис⁴. (а) Газалийское изложение тезиса: краткая формулировка]

<451> Вопрос [тринадцатый]: опровержение их (философов) утверждения, будто Бог (превыше Он навета их!)⁵ не ведает (глагол. 'алима) о тех партикулярных (джуз'иййāt)⁶, которые, соответственно делению времени (замān)⁷, делятся на происходящее (ка'ин), происшедшее (мā-кāна) и предстоящее (мā-йакūну).

Все они сходятся на этом. Ибо сие очевидно в отношении тех из них, по мнению которых Он знает только о Себе⁸. А те, кто говорит о Его знании других, помимо Себя, вещей (и именно такому мнению отдает предпочтение Ибн-Сина), утверждает, что эти вещи Он знает универсальным знанием ('ильм^{ан} куллий^{ан}), каковое не попадает под время, не различается соответственно прошлому, настоящему и будущему; но вместе с тем утверждается, что от Его знания не скроется ничего, будь сие весом с пылинку, ни на небесах, ни на земле⁹, но о партикулярных Он ведает универсальным образом (би-наў^{ин} куллий^{ин}).

Сначала следует понять их учение, а уже затем заняться опровержением.

[(б) Аналогия со знанием астронома о солнечном затмении]

Это [учение] мы разъясним с помощью следующей аналогии (мисāl). Солнце, например, затемняется после того, как прежде не было в затмении, а потом проявляется. Так у него, затмения, оказывается три состояния (ед. хāль): (1) со-

¹ Араб. мас'аля.

² В некоторых рукописях – без нумерации.

³ В качестве введения к переводу см. [1] и опубликованную в настоящем номере нашу статью «О фальсафской концепции Божьего знания. Нумерация страниц (в угловых скобках) следует по арабскому оригиналу [2], сочинение самого аль-Газали цитируется по изданиям Буйджа [3], Дуньи [3^а] и русскому переводу [3^б]. При нумерации рубрик индекс ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^р – на комментарий/ответ Ибн-Рушда, ^ф – на рассуждение философов в газалийском изложении.

Напомним, что меткой ^(в) обозначается формула благословения Бога та'āля («всевышен Он!»); ^(с) – субхāна-Ху («преславлен/превознесен Он!»); ^(аж) – 'азза ва-джалля («преславлен Он и превознесен!»); ^(сас) обозначается аналогичная формула благопожелания в отношении пророка Мухаммада – салла Аллах 'аляй-х ва-саллям («благословение и умиротворение Божье ему!»).

⁴ См.: [3^а, с. 206–213; 3^б, с. 180–185].

⁵ (تعالى عن قولهم); в некоторых рукописях фигурирует только первое слово, в таком случае передающееся как «всевышен Он!».

⁶ Т. е. о конкретных, индивидуальных объектах или событиях. Партикулярным противостоит универсалия – общее понятие (обычно род или вид), которое равносильным образом сказывается о соответствующих индивидах.

⁷ На прошлое, настоящее и будущее.

⁸ Так можно понимать мнение Аристотеля – см.: [4, с. 315–316].

⁹ Аллюзия на аят 10: 61 (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).



стояние, при котором оно есть не-сущее (*ма'дӯм*), какое ожидает бытие (*вуджӯд*), т. е. которое будет существовать (*са-йякӯну*); (2) состояние, при котором оно уже есть (*маўджӯд*), т.е. существует (*ка'ин*); (3) состояние, при котором оно есть не-сущее, какое прежде существовало (*ка́на мин қабль*).

Соответственно указанным трем состояниям мы имеем три разных знания. Ибо мы знаем, во-первых, что затмение [сейчас] не-сущее, но оно будет существовать; во-вторых, что оно сущее; в-третьих, что оно было сущим, но теперь оно не существует. Эти три знания множественные и разные, а их чередование в субстрате обуславливает (глаг. *'аўджаба*) изменение в познающей самости (*зāт*). Ведь если и после проявления солнца она ведает, <452> что затмение сейчас такое же, какое оно было прежде, сие было бы неведением (*джахль*), а не знанием; равным образом, если бы при наступлении затмения она ведала о нем как о не-сущем, это было бы неведением; здесь одно знание не может встать на место другого.

По утверждению философов, при [всех] означенных трех состояниях состояние Бога^(т) не варьируется, иначе это вызвало бы изменение (*тагаййур*) [в Его самости]. Но если Его состояние не варьируется, то невозможно представить, чтобы Он ведал об этих трех вещах, ибо знание следует познанному – в случае изменения познанного изменяется и знание, а с изменением знания непременно изменяется и познающий; тогда как изменение невозможно в отношении Бога^(т).

Вместе с тем они утверждают, что Он ведает о затмении со всеми его атрибутами и акциденциями, но таким знанием, которое изначально (*'азаль*) и вовеки (*'абад*) Ему присущее, неизменное. Это подобно тому, как Ему ведомо, например, (1) что солнце существует и что луна существует, поскольку они произошли от Него, посредством ангелов, которых философы называют «им[материальными] разумами» (*'уқӯль муджаррада*)¹⁰; (2) что солнце и луна движутся круговым движением; (3) что их орбиты пересекаются в двух точках – голове и хвосте; (4) что порой солнце и луна одновременно попадают в [один из этих] двух узлах – и тогда солнце затмевается, т. е. тело луны располагается между солнцем и глазами наблюдателя, посему солнце скрывается от его глаз; (5) что после отхода от узла на время, например на год, солнце вновь затмевается; (6) что затмение может охватить солнце целиком, на треть его или на половину; (7) что затмение длится час или два; и так далее в отношении всех состояний затмения и его акциденций: от Его знания ничего не скрывается, но Его знание об этом до затмения, при затме-

¹⁰ Космические интеллекты: управляющие небесными сферами интеллекты, а также управляющий подлунным миром Активный интеллект (или Деятельный разум, *аль-'ақль аль-фа'аль*).



нии и после его проявления единообразно, не различается и не влечет изменения в Его самости.

Таково и Его знание обо всех явлениях (*хавāдис*). Ибо они происходят по определенным причинам, а за этими причинами стоят другие причины, пока дело не дойдет до кругового, небесного движения. Причиной же сего движения служит душа (*нафс*) данной небесной [сферы], причиной движения душ [небесных сфер] – желание уподобиться (*ташаббух*) Богу ^(т) и приближенным ангелам (*аль-мал'ика аль-мукаррабун*)¹¹.

Следовательно, все ведомо Ему, т. е. открыто (*мункашиф*) для Него единым равносоотнесенным (*мутанāсиб*) образом, на который не влияет время. Вместе с тем во время затмения нельзя сказать, что [Богу] ведомо о его наличии сейчас, но Ему неведомо о его уходе потом. Нет же, касательно всего, знание о чем предполагает соотнесение со временем, нельзя представить, что таковое ведомо Ему, ибо сие обуславливает изменение [в Его самости].

Это относительно вещей, делимых в аспекте времени (*замāн*).

[(в) О других делимых объектах]

Так философы учат и о вещах, делимых в аспекте материи (*мāдда*) и места (*макāн*); например, о конкретных/индивидуальных (ед. *шахс*) людях и животных. Они утверждают, что [Богу] неведомо об акциденциях (ед. *'āрид*) Зайда, Амра или Халида¹², но посредством универсального (*куллий*) знания Он ведает о человеке вообще (*аль-'инсāн аль-мутлак*), его акциденциях и особенностях (ед. *хāсса*): о том, что его тело должно состоять из органов, одни из которых [предназначены] для нападения, другие – для хождения, третьи – для восприятия; что некоторые из этих [органов] суть парные, другие – одиночные; что его способности должны быть распределены по его частям; и так далее в отношении любого свойства (ед. *сыфа*), внешне или внутренне присущего человеку, в отношении всего сопутствующего (ед. *ляхик*) ему, свойственного (ед. *сыфа*) и неотлучного (ед. *лязим*), так что от Его знания ничего не скрывается – Он ведает о нем в качестве универсалии (*куллий*^{ан}). <453>

Что до конкретного (*шахс*) Зайда, то от конкретного Амра он отличается по отношению к чувству, но не к разуму. Ибо в основе различения лежит указание

¹¹ Космические интеллекты (см. предыдущее примечание), в отличие от ангелов-душ, которые служат внутренними двигателями небесных сфер.

¹² Напомним, что эти суть абстрактные персонажи, в русском языке аналогичные Иванову, Петрову и Сидорову.



(*'uṣṣāra*) на [его нахождение в] определенной стороне (*джиха*) [от наблюдателя], тогда как разум умпостигает универсальную сторону вообще и универсальное место (*мак'ан*): наше утверждение «этот» и «этот» есть указание на некоторую соотношенность данного ощущаемого с ощущающим, которая возникает вследствие нахождения ближе к нему, дальше от него или в определенной стороне от него; и таковое невозможно в отношении него (разума)¹³.

Таково основоположение (*к'а'ида*), которое философы исповедуют и которым они всецело искореняют [религиозные] законы (*шар'а'и'*). Ведь из него следует, что если Зайд, например, повинуется Богу ^(г) или ослушается Его, то Он ^(аж) не ведает о перемене его состояний, поскольку Ему неведом конкретный (*би-'айних*) Зайд, так как последний есть индивид (*шахс*), чьи действия являются к бытию после своего небытия; а если Он не ведает об индивиде, то Ему неведомы состояния и действия того – [Богу] даже неведомо о его неверии (*куфр*) или правоверии (*'ислям*): Он знает о неверии человека и его правоверии вообще, универсально, но не конкретно в отношении данных индивидов.

Более того, из означенного основоположения вытекает, что [Бог] не ведает о вызове (*тахаддй*), каковой своим пророчеством Мухаммад ^(сас) бросил язычникам, и так обстоит дело в отношении любого конкретного пророка. Да, Он знает, что среди людей есть такие, кто бросает вызов пророчеством, и что такие люди обладают такими-то и такими качествами; но о конкретном, индивидуальном пророке Он не ведает, ибо это познается посредством чувства; Ему неведомы исходящие от [сего пророка] состояния, ибо эти состояния делимы соответственно делимости времени по отношению к конкретному индивиду, а постижение их при таком их различии предполагает изменение [в постигающем].

Именно об этом мы и хотели упомянуть, сначала изложив учение философов, затем раз'яснив его и, наконец, выявив вытекающие из него мерзости. Теперь обратимся к их ухищрению [по обоснованию означенного учения], а затем к [раскрытию] несостоятельности [этого ухищрения].

[г) Подробнее о фальсафском обосновании данного тезиса; три разряда соотношенности]

Их ухищрение состоит в следующем. Здесь имеются три различных (*мух'талифа*) состояния, а различные [модусы] таковы, что при их чередовании в одном и том же субстрате они непременно обуславливают изменение (*тагаййур*)

¹³ Или Бога.



в нем. Если во время затмения [Бог] ведает о его наличии тем же знанием, что и Его знание о сем до его наступления, то Он – неведающий [о затмении], а не знающий. Если же Он ведает о наличии затмения, а прежде Ему было ведомо, что оно не наличествует, но наступит, то Его знание стало иным (*ихталяфа*) и [вместе с ним] стало иным Его состояние. Это необходимо влечет за собой изменение (*тагаййур*) [знающего], ибо у «изменения» нет иного смысла, нежели становление знающего иным: ведь если кто-то не ведал о данной вещи, а потом стал ведающим о ней, то таковой изменился; и если у кого-то не было знания о ее наличии, а при ее наличии [сие знание] уже имеется, то таковой изменился.

В обоснование сего [тезиса] философы указывают, что есть три [типа] состояний. [Во-первых, это] состояние, представляющее собой чистую соотнесенность (*'идāфа махда*), как в случае с твоим нахождением справа или слева от [некоторой вещи]. Здесь имеет место не самостоятельное описание (*васф зātī*), а чистая соотнесенность. Ибо если вещь, что была справа от тебя, становится слева от тебя, то этим изменяется твоя соотнесенность, но никак не твоя самость. Это – перемена в соотнесенности самости, а не перемена в самости. <454>

[Во-вторых, это состояние, которое в определенном аспекте] близко к означенному: если ты, [например], способен передвигать находящиеся перед тобой тела, то при исчезновении [всех] этих тел или части их не изменяются ни твои естественные силы (*кыва*), ни твоя способность. Ведь твоя способность первейшим образом есть способность перемещать тело вообще, а вторичным – перемещать конкретное тело как тело. Посему соотнесенность способности с конкретным телом служит не самостоятельным описанием, а чистой соотнесенностью; так что ее изменение непременно приводит к снятию соотнесенности, но не к изменению в состоянии способного.

В-третьих, это [состояние, вызывающее] изменение в самости, когда, [например], незнающий становится знающим или неспособный – способным; таковое есть [подлинное] изменение. Изменения познанного обуславливает изменение знания. Ибо сущность (*хақьйқа*) самого знания включает в себя соотнесенность с частным объектом знания, поскольку сущность конкретного знания состоит именно в его соотнесенности с данным конкретным объектом, каковым он является; его же соотнесенность с ним в другом аспекте непременно есть другое знание; и чередование этих [двух разных знаний] обуславливает перемену состояния знающего. Нельзя сказать, что у самости имеется единое знание, которое становится знанием о наличествующем, прежде будучи знанием о предстоящем, а затем оказывается знанием о



случившемся, прежде будучи знанием о наличествующем, посему само знание едино и сходно в своих состояниях, но изменяется его соотношенность, – нельзя так сказать, поскольку в случае со знанием соотношенность есть сущность самости знания, так что перемена в этой соотношенности обуславливает перемену (*табаддуль*) в самости знания, влекущей за собой изменение (*тагаййур*) в ней, а таковое невозможно в отношении Бога ^(т).

[13.1г. Первое газалийское возражение¹⁴. (а) Соотношенность Божьего знания с темпоральным объектом можно полагать внешней, а не сущностной]

На это имеется двоякое возражение.

Во-первых, как вы отвергнете того, кто скажет: «У Бога ^(т) имеется единое (*вāḥид*) знание, например, о наличии затмения в данное время – знание, которое до наступления сего затмения тождественно знанию о том, что оно наступит; и знание о затмении, при его осуществлении, как о наличествующем тождественно знанию [о затмении] после появления [светила], знанию о миновании [затмения]. Указанные различия сводятся к соотношенностям, которые не обуславливают перемену в самости знания, посему не приводят к изменению в самости познающего. Они такого же рода, что и чистая соотношенность: один и тот же человек может находиться справа от тебя, потом становится прямо перед тобой, а затем оказывается слева от тебя – у тебя сменяются соотношенности, одна на другую, но изменяется тот перемещающийся человек, а не сам ты».

Именно на сей манер следует понимать статус знания у Бога ^(аж). Мы принимаем (глаг. *салляма*), что Он ведает о вещах знанием, которое едино в предвечности и вовеки и состояние [которого] не изменяется¹⁵.

[(б) Знание о темпоральном философы некорректно трактуют как изменение]

Философы стремятся отрицать изменение [в Боге]; и в этом [мы с ними] единогласны. Но мы не принимаем их утверждения, будто из допущения знания о наличии [объекта] в настоящий момент и о его последующем миновании необходимо следует изменение [в знании/познающем]. В самом деле, откуда им это

¹⁴ См.: [3^а, с. 213–215; 3^б, с. 185–187].

¹⁵ Перевод согласно другому чтению (см.: [3, с. 232; 3^а, с. 213]): «...знанием, которое едино в предвечности, вовеки и теперь, не изменяется»



известно?! Если бы, [например], Бог ^(т) сотворил в нас знание о прибытии Зайда завтра, к восходу солнца, и сделал продолжительным <455> это знание, не сотворив в нас ни иного знания, ни забвения о нем, то посредством только сего предыдущего знания мы бы оказались, при восходе солнца, ведающими о прибытии Зайда в данный момент, а после – о том, что он уже прибыл; сие единое и постоянное знание было бы достаточным для постижения [всех] этих трех состояний.

[(в) Знание об универсалиях также есть знание о различном и множественном!]

Остается [лишь разобраться с] их утверждением, будто соотнесенность с конкретным познанным входит в сущность [знания о] нем, а если соотнесенность различается (*ихтальфа*), то различается и вещь, для которой эта соотнесенность самостна, и если имеется различие и чередование¹⁶, то происходит и изменение.

Мы говорим: если это верно, то вы [должны] следовать по пути тех ваших братьев из числа философов, кто полагает, что [Бог] знает только Самого Себя и что Его знание о Своей самости тождественно этой самости. Ибо если бы Он ведал о человеке вообще (*мутлак*)¹⁷, животном вообще и неодушевленном вообще, а сии непременно различны, то непременно были бы различными и соотнесенности с ними. Значит, единое знание не может служить знанием о различных, поскольку соотнесенный [объект] различен и соотнесенность различна, а соотнесенность с познанным самостна для знания, что влечет за собой множественность (*та'аддуд*) и различие (*ихтиляф*), а не просто множественность с подобием (*тамасуль*), ибо подобными выступают вещи, которые могут замещать одна другую, тогда как знание о животном не замещает знание о неодушевленном или знание о белизне – знание о черноте, но таковые суть различны.

Кроме того, эти роды, виды и универсальные акциденции¹⁸ бесконечны, а к тому же различны – как [столь много] различных знаний могут находиться под единым знанием?! [Тем более, что] сие знание есть самость знающего, без какого-либо дополнения к ней.

¹⁶ Чередование различных модусов в данном субъекте/носителе.

¹⁷ О человеке как универсалии.

¹⁸ Родовой и видовой признаки суть самостные/сущностные универсалии, в противоположность внешним, акцидентальным. Последние обозначают либо признаки, присущие только данному предмету (например, «смеющийся», т.е. способный к смеху, в приложении к человеку), и тогда она называется «собственным/свойством» (*хāṣṣа*, мн. *хавāṣṣ*); либо признаки, которым сопричастны и другие (например, «движущееся», относящееся не только к человеку), и в таком случае универсалия называется «общей акциденцией» (*'арад 'āмм*).



Хотелось бы также понять, как разумный человек может позволить себе полагать невероятным единство (*иттихād*) знания о единой вещи, чьи состояния делятся на прошлое, будущее и настоящее, но не полагает невероятным единство знания, связанного со всеми различными родами-видами, хотя различие и отдаленность (*табā'ūd*) между разными родами-видами сильнее различия между состояниями единой вещи, делимой в аспекте времени – если то [знание] не обуславливает множественности и различия, то как может это [знание] обуславливать таковое?!

Раз [аподиктическим] доказательством (*бурхāн*) установлено, что различие в аспекте времени является менее [значимым] сравнительно с различием в аспекте рода-вида и что первое не обуславливает множественности и различия [в самом знании], то и второе не обуславливает различия; а коли оно не обуславливает такового, то все [познанные] можно охватить единым знанием, изначально и вовеки перманентным (*дā'im*), и это никак не обуславливает изменение в самости знающего.

[13.1^р. Ответ Ибн-Рушда на первое газалийское возражение.

(0) Возражение исходит из некорректного сравнения Божьего знания с людским]

В основе этого контрдовода лежит уподобление знания Творца ^(с) знанию человека <456> и суждение об одном из этих двух знаний по аналогии с другим. Ибо индивидуальные [вещи] (*'ашхāс*) человек постигает посредством чувств, а общие (*'āммa*) – разумом. Причиной же постижения (*'идрāk*) служит самó постигаемое. Посему нет сомнения в том, что с изменением постигаемых изменяется и постижение, а их множественность вызывает множественность в нем.

[(а) Несостоятельность предположения о несубстанциальной соотнесенности знания с его объектом]

Что касается ответа [аль-Газали], по которому возможно наличие знания, связь познанных с коим схожа со связью [между] соотнесенными, чья соотнесенность не [входит] в их субстанцию (*джа'хар*), как в случае с [нахождением] справа и слева от объекта, у кого имеется право и лево, то таковое немыслимо в природе (*табй'а*) человеческого знания; так что данный контраргумент (*му'āнада*) софистичен.



[(б) Несостоятельность приравнивания множественности состояний индивида к родо-видовой множественности]

Софистичным является и второй контраргумент (*'инād*), т. е. его (аль-Газали) рассуждение, согласно которому те философы, кто учит о Его знании универсалий, должны допускать, раз они допускают возможность Его знания о множестве видов, также возможность Его знания о множестве индивидов и о множестве состояний одного и того же конкретного индивида.

В самом деле, знание об индивидах представляет собой ощущение (*хисс*) или воображение (*хайāl*), а знание об универсалиях – разумение (*'ақль*). Обновление индивидов или их состояний обуславливает две вещи – изменение постижения и его множественность; знание же о видах и родах не обуславливает изменения, ибо знание о них постоянно (*сāбит*). Общим между этими двумя знаниями – универсальным и партикулярным – выступает охватывающее их [наименование] «знание», а также множественность¹⁹.

Утверждение [аль-Газали], будто те философы, кто учит о едином простом знании, охватывающем роды-виды без множественности и различия, вызванные различием родов-видов и их отдаленностью друг от друга, должны допускать возможность единого знания, охватывающего различные индивиды и различные состояния одного и того же индивида, – такое утверждение равносильно утверждению, что если имеется разумение, которое охватывает виды-роды, будучи единым, то должно быть и единое простое ощущение, охватывающее различные индивиды. Последнее же утверждение софистично, так как к тому и другому наименование «знание» прилагается омонимически (*би-иштирāk аль-исм*).

Его же утверждения, что множественность видов-родов обуславливает множественность в знании, верно. Вот почему Его ^(с) знание о сущих глубокомыслящие из числа философов не описывают ни как универсальное, ни как партикулярное. Ведь то знание, которому непременно сопутствуют эти описания, присуще разуму, который претерпевающ (*мунфа'иль*) и причинен (*ма'лүль*)²⁰, тогда как Перворазум²¹ – это чистая действительность (*фи'ль махд*) и причина (*'илля*), так что о Его знании нельзя судить по аналогии с людским знанием. Поскольку отличное (*гайр*) от Себя²² Он <457> умпостигает не как отличное, [Его знание] не является претерпевающим знанием; а поскольку отличное Он умпостигает в качестве Своей самости, [Его знание] является действующим (*фā'иль*) знанием.

¹⁹ Но не изменение вместе с изменением объекта.

²⁰ Обусловлен познанным объектом как причиной.

²¹ Божий разум.

²² Как будет сказано ниже, для философов самость Бога есть целокупность всех сущих.

[(в) Для познанного Божье знание служит причиной, людское же причинено им]

Вкратце учение [философов] таково. [Аподиктическим] доказательством они установили, что [Бог] умпостигает только Свою самость, посему Его самость необходимо должна быть разумом. Поскольку же разум как разум соотносится (глаг. *та'алляқа*)²³ с сущим (*ма'джуд*), а не с не-сущим (*ма'д'ум*), и поскольку [аподиктически] доказано, что нет иных сущих помимо упостигаемых нами, то Его знание²⁴ соотносится именно с таковыми, ибо оно не может соотноситься с небытием (*'адам*) и нет другого типа сущих, с которыми оно могло соотноситься. А если оно должно соотноситься с этими сущими, то эта соотнесенность либо на манер соотнесенности нашего знания с ними, либо на более возвышенный (*'аш-раф*) манер: истинным (*с'адык*) является то знание, что соответствует (*йутабиқ*) сущему²⁵. И поскольку невозможно, чтобы Его знание соотносилось с сущими на манер соотнесенности с ними нашего знания, то это должно быть на более возвышенный и более совершенный (*'атамм*) манер сравнительно с манером соотнесенности нашего знания с ними.

Значит, у сущего имеется два бытия – высшее (*'ашраф*) и низшее (*'ахасс*), притом высшее служит причиной для низшего. Именно таков смысл слов древних [философов] о том, что Творец ^(с) есть все сущие²⁶, даритель (*мун'им*) оных и делатель (*фа'иль*) их. Вот почему видные суфии говорят: «Нет «его»²⁷ кроме Него»²⁸. Однако все это относится к знанию, [каковое свойственно] людям глубоких знаний²⁹, – о сем не следует писать³⁰, в него нельзя обязать людей уверовать, ибо оно не относится к проповедуемому религией (*ат-та'лим аш-шар'и*). Кто провозглашает таковое там, где не положено, тот грешит; но грешит и тот, кто его скрывает от людей подготовленных.

А наличие разных уровней бытия у одной и той же вещи известно на примере души³¹. <458>

²³ В смысле «имеет своим объектом».

²⁴ Араб. *'ильм*; в некоторых рукописях – *'ақль* («разумение, умпостижение»).

²⁵ Своему объекту.

²⁶ Араб.: (إن البارئ – سبحانه – هو الموجودات كلها).

²⁷ В смысле «нет сущего».

²⁸ Араб.: (لا هو إلا هو).

²⁹ Араб.: (الزاسخون في العلم); аллюзия на айаты 3: 7 и 4: 162; по Ибн-Рушду, речь идет об обладателях сокровенного знания, т.е. узкого круга философов.

³⁰ В книгах, обращенных к широкой публике.

³¹ В частности, душа у растений, животных, людей и небесных сфер.



[13.2^г. Второе газалийское возражение]³²

[(а) Суть возражения: почему не считать возникшим Его знание о возникшем?!]

Второе возражение таково. Что мешает вам, исходя из принципов вашего [учения], [полагать], что об означенных партикулярных вещах [Бог] ведает, хотя [вследствие сего] Он и изменяется?! Почему вам не признать, что в отношении Него данный тип изменения не невозможен, как об этом учит Джахм [ибн Сафуан] из числа мутазилитов³³, который считал возникшими/темпоральными (*ḥādīṣa*) Его знания о темпоральных [вещах] (*ḥavāḍiṣ*), или же как учат все до единого каррамиты³⁴, по которым Он служит субстратом (*maḥall*) для темпоральных?! Ведь большинство правоверных [богословов] упрекали их лишь в аспекте того, что изменяющееся не отлучается от изменения, а неотлучное от изменения и темпорального есть темпоральное, но не извечное (*qadīm*). Вы же (философы) считаете мир извечным, [хотя] он и не отлучен от изменения, посему вам ничто не мешает полагать [Бога субстратом для изменения].

[(б) ф. Контрдовод философов: темпоральное знание не может исходить (ба) ни от Него самого (ибо темпоральное не исходит от извечного), (бб) ни от иного (ибо Первопринцип не может быть причиненным)]

Они могут сказать: мы не допускаем этого, так как возникшее в Его самости знание должно появляться либо с Его стороны, либо со стороны чего-то иного.

Появление такового от Него Самого невероятно, ибо мы показали, что от извечного не может исходить темпоральное и что [извечное] не может стать делающим (*ḥāḍir*), прежде будучи не-делающим, поскольку сие обуславливает изменение – это мы установили в [рамках обсуждения] вопроса о возникновении мира³⁵.

Если бы в Его самости сие появлялось со стороны чего-либо иного, то как нечто иное могло бы воздействовать на Него и изменять Его настолько, чтобы на манер подчинения (*tasḥīr*) и принуждения (*idṭyār*) изменились Его состояния?!

³² См.: [3^а, с. 215–217; 3^б, с. 187–189].

³³ Не совсем корректная идентификация: хотя Джахм (ум. 749) и разделял с мутазилитами отрицание отличных от Божьей самости извечных атрибутов, а также учение о сотворенности Корана, но расходился с ними по характеру Божьего знания, которое он считал возникшим (Творец не может знать о вещи до ее сотворения – если при возникновении таковой Его знание о ней остается прежним, то Он не будет знающим о ней; а изменение сего знания означает изменение в Его самости); кроме того, Джахм, в противоположность мутазилитам, стоял на позиции фатализма (*djabr*).

³⁴ Согласно каррамитам, Божье речение, воление и постижение видимых или слышимых вещей суть акциденции, возникающие в Его самости.

³⁵ Т.е. первого вопроса в газалийской «Несостоятельности учения философов».



[(ба)^г Ответ аль-Газали на первую часть фальсафского контрдовода: сами философы допускают исхождение темпорального от извечного, например – от небесной сферы]

На это мы отвечаем: если исходить из принципов вашего [учения], то обе альтернативы не невозможны.

Что касается вашего тезиса, согласно которому от извечного не может исходить (*йаṣḍур*) темпоральное, которое было бы первым темпоральным³⁶, то несостоятельность этого тезиса мы показали при [обсуждении] указанного вопроса [об извечности–возникновении мира]. Как же [иначе], раз с вашей точки зрения невозможность исхождения от извечного чего-то темпорального, которое было бы первым из темпоральных, связана с оговоркой о нем как о «первом»?! Ведь у этих [наличествующих в подлунном мире] темпоральных [вещей] нет уходящей в бесконечность [серии] возникающих [друг от друга] причин, но через посредство кругового движения³⁷ они восходят к чему-то <459> извечному, каковым выступает душа небесной сферы и ее жизнь. Итак, есть извечная небесная душа и от нее возникает круговое движение, каждая часть которого возникает и проходит; [такой] обновляющейся непременно служит [и всякая] последующая за ней [часть]. Значит, согласно вашему [учению], темпоральное [может] исходить от извечного. Однако при сходстве между собой состояний извечного всегда схожим оказывается и эманация (*файаḍān*) от него темпоральных, как в случае со сходством состояний [кругового] движения, поскольку они исходят от извечного, чьи состояния схожи между собой.

Отсюда явствует, что каждая группа из них³⁸ признает возможность исхождения (*судūr*) темпоральных от извечного, если они исходят соразмерно (*‘аля ат-танāсуб*) и перманентно. Пусть таковыми будут и темпоральные знания [по отношению к Богу].

[(бб)^г Ответ аль-Газали на вторую часть контрдовода: Божье знание может быть причинено своим объектом]

Относительно же второй альтернативы, т. е. исхождения сего знания в Нем от другого, мы говорим: почему вы полагаете это невозможным?! Ведь здесь имеются только три [кажущихся проблемными] положения.

³⁶ Т.е. чтобы серия этих темпоральных/возникших вещей имела бы некоторое начальное звено.

³⁷ Вращения небесной сферы.

³⁸ Скорее всего, речь идет о джахмитах, каррамитах и философах.



Первое – изменение [в Боге]. Но мы показали, что сие необходимо следует из принципов собственно вашего учения.

Второе – изменение³⁹ в одной вещи служит причиной изменения в другой. Это также не невозможно с вашей точки зрения – тогда пусть возникновение вещи будет причиной для возникновения [у Бога] знания о ней. Ведь вы говорите, что предстояние окрашенной вещи⁴⁰ напротив воспринимающего зрачка служит причиной для запечатления ее образа во влажном слое глаза, при посредничестве прозрачного [тела]⁴¹ между зрачком и зримым [объектом]. Если же неодушевленный [предмет] может служить причиной для запечатления образа в зрачке – а именно таков смысл «зрения», то почему невозможно, чтобы возникновение темпоральных [вещей] (*хавāдис*) служило причиной для появления знания о них у Первого?! Ибо подобно тому как зрительная сила предрасположена к восприятию (*'идрāk*) и [как] появление [перед ней] окрашенной вещи, при устранении [всех] барьеров, служит причиной для возникновения восприятия, точно так же пусть самость Первопринципа будет, с вашей точки зрения, предрасположенной (*муста'идда*) к получению знания и переходящей от потенции (*кувва*) в акт (*фи'ль*) благодаря появлению данного темпорального [объекта] (*хāдис*). Если сие означает изменение в извечном⁴², то с вашей точки зрения, [наличие] изменяющегося извечного не невозможно⁴³; а если вы станете утверждать о невозможности сего [изменения] в отношении бытийно-необходимого (*вāджиб аль-вуджūd*)⁴⁴, то никаким доказательством существования бытийно-необходимого вы не располагаете, разве только прерыванием серии причин–причиненных⁴⁵, как это было [показано]; мы же разъяснили, что такая регрессия (*масальсуль*) может прерываться на извечном, которое есть изменяющееся (*қадīm мутағаййир*).

Третье имеющееся здесь положение⁴⁶ состоит в том, что Извечное [может] изменяться под воздействием чего-то иного, а таковое схоже с принуждением

³⁹ В рукописях фигурируют три версии: *худўс* («возникновение»), *тағаййур* («изменение») [2, с. 459; 3, с. 236] и *ғайр* («иное») [3, с. 236; 3^а, с. 216]; третья версия, полагаем, – описка от второй.

⁴⁰ Т.е. вещи, имеющей тот или иной цвет.

⁴¹ Воздуха, воды и т. п.

⁴² Предполагаемое возражение со стороны философов.

⁴³ Как в случае с небесным движением.

⁴⁴ Бога.

⁴⁵ Когда сущее оказывается возможным само по себе, но необходимым благодаря другому; согласно фальсафскому доказательству, любая такая серия восходит к необходимому благодаря самому себе – Богу.

⁴⁶ Кажущееся проблемным положение в рамках тезиса об исхождении Божьего знания от чего-то другого, нежели от Него.

(*масхйр*), с доминированием (*истиля*)⁴⁷ другого над Ним. Их следует спросить: почему же это невозможно с вашей точки зрения?! Почему Оно не может служить причиной для возникновения, через посредствующие, темпоральных [вещей], а возникновение таковых затем станет причиной для появления у Него знания о них – и тогда Оно окажется причиной для появления у Себя знания, хотя и через посредствующих.

Вы говорите, что это похоже на принуждение. Пусть так – ведь именно сие и сообразуется с принципами вашего [учения]. Ибо вы утверждаете, что [все] исходящее от Бога (^т) исходит (глагол. *садара*) по необходимости (*люзъм*) и природе (*таб*)⁴⁷ и что у Него нет возможности (*кудра*) не делать [делаемое Им], а сие, [заметим], походит на некоего рода принуждение и указывает на Него как на словно вынужденного (*мудтара*) по отношению к исходящему от Него. Если же вы скажете, что это не есть принуждение, поскольку Его совершенство (*камаль*), собственно, и заключается в том, чтобы быть источником происхождения всех вещей, то наш ответ таков: сие⁴⁸ также не есть принуждение, ибо Его совершенство и заключается именно в том, что Он ведает обо всех вещах. Ведь если бы мы обрели <460> знание, [возникающее] параллельно (*мукайрин*)⁴⁹ со всяким возникшим, то сие было бы совершенством для нас, а никак не ущербностью или подчиненностью [иному]. Пусть таковое будет и в отношении Него.

[13.2^р. Критика Ибн-Рушдом второго газалийского возражения]

[**(а) Несостоятельность самого возражения: термины «извечное» и «темпоральное» эквивокативны; темпоральное может привходить к извечному только в случае телесности последнего**]

Я говорю: суть этого возражения⁵⁰, которое апеллирует к их тезисам философов [по обсуждаемому делу], а не к самому делу как таковому, состоит в следующем: из принципов вашего [учения] следует, что] имеется некое извечное, к которому привходят (глагол. *халля*) возникшие, а именно [небесная] сфера; как же тогда вы можете отрицать, чтобы Первоизвечное служило субстратом (*махалль*) для темпоральных?! Ведь ашариты отрицают это⁵¹, поскольку для них любой субстрат темпоральных темпорален.

⁴⁷ А не по свободному выбору (*ихтийяр*). Таково, например, исхождение света от солнца.

⁴⁸ Сказанное в обсуждаемом тезисе об исхождении Божьего знания от чего-то иного.

⁴⁹ В смысле «возникает вместе с».

⁵⁰ В арабском оригинале, полагаем, описка: «этого первого возражения».

⁵¹ Служение извечного в качестве субстрата для темпорального.



Но сие возражение – диалектическое⁵². Ибо среди темпоральных есть такие, которые не привходят к извечному, а именно те, что изменяют субстанцию субстрата, к коему они привходят; но есть и такие, что привходят к извечному, а именно темпоральные, которые не изменяют субстанции данного субстрата, как в случае с пространственным движением и движным телом или с прозрачным и освещением⁵³. И среди извечных есть такие, к которым не привходит никакое движение или изменение, а именно извечные, которые нетелесны; но есть и такие, к коим привходят определенные движения, а именно извечные, которые телесны, например небесные тела.

Раз философы утверждают о таком различии, то данное возражение называется несостоятельным, поскольку речь идет именно об извечном, которое не телесно.

[(ба) Несостоятельность газалийского ответа на первую часть контрдовода: от небесной сферы темпоральное исходит по причине ее телесности]

Выдвинув указанное возражение философам, [аль-Газали] приводит [возможный] их ответ на него. Суть этого ответа состоит в следующем: они отвергают наличие у [Бога] темпорального знания, поскольку такое знание у Него возникает или от Его самости, или от чего-то другого; в первом случае, от извечного исходило бы нечто темпоральное, тогда как, согласно принципам их [учения], от извечного не может исходить темпоральное. Против утверждения философов о невозможности исхождения темпорального от извечного он выставляет их же утверждения о том, что [небесная] сфера извечна и что от нее исходят темпоральные.

Философы же парируют это так. Темпоральное, считают они, не может исходить от абсолютно извечного <461>, но может исходить от чего-то, что извечно в аспекте своей субстанции и темпорально в аспекте своих движений – от небесного тела⁵⁴. Вот почему для них это тело в действительности служит словно посредствующим между абсолютно извечным и абсолютно темпоральным, ибо оно, с одной стороны, извечно, а с другой – темпорально. [Собственно] таким посредствующим выступает небесное круговое движение⁵⁵, которое они считают извеч-

⁵² Ибо оперирует эквивокативными (многозначными) терминами.

⁵³ Само освещение/свет не изменяет субстанцию прозрачного тела (например, воздуха), но только переводит ее из потенциального состояния в актуальное; см.: [5, с. 410].

⁵⁴ Небесные светила и их орбиты.

⁵⁵ Движение небесной сферы.



ным по своему виду (*наў*)⁵⁶, но темпоральным в своих частях⁵⁷. Поскольку оно извечно, то исходит от извечного, а поскольку его части темпоральны, то от него исходит бесконечное число темпоральных. Наличие темпоральных в Первом философы отрицают именно потому, что Оно не телесно, а темпоральное возникает только в телах: как они полагают, принятие (*кабўль*)⁵⁸ присуще исключительно телам, свободное же от материи [ничего] не принимает.

[(бб) Несостоятельность газалийского ответа на вторую часть контрдовода: Божье знание – причина сущих, а не наоборот]

Суть возражения против второй части рассуждения философов, по которой Первопричина не может быть причиненной, состоит в следующем. [Божье] знание может быть схожим с людским знанием, т. е. возможно, чтобы познанные [объекты] служили причиной Его знания, а их возникновение – причиной Его знания о них: на манер того, как видимые [предметы] выступают в качестве причины для [их] постижения (*идрāk*) зрением, а интеллигибелии – для [их] постижения разумом. Так [Божье] производство (*фи’ль*) сущих, Его творение (*хальк*) их оказалось бы причиной для их постижения [Им], а не Его знание – причиной их творения!

Но для философов невозможно, чтобы Его знание было аналогичным (*‘аля кыйās*) нашему. Ибо наше знание причинено сущими, а Его знание – причина их; и невероятно, чтобы извечное знание было подобным (*‘аля сўрат*) знанию темпоральному. Кто же полагает [их подобие], тот делает Бога (*аль-Илях*) вечным (*‘азалий*) человеком, а человека – возникающим-уничтожающимся (*кā’ин фāсид*) божеством (*‘илях*). Одним словом, выше было отмечено, что в случае со знанием Первого дело обстоит противоположно (*муқāбиль*) делу с людским знанием: Его знание производит сущие, а не сущие производят⁵⁹ Его знание.

Литература

1. 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

⁵⁶ Серия этих движений не имеет начала во времени.

⁵⁷ Любой оборот сферы имеет временное начало.

⁵⁸ В смысле способности служить субстратом для чего-то, подвергаться воздействию со стороны другого.

⁵⁹ Араб.: *фā’иля*; др. версия чтения: *‘иля* («причина»).



Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть пятая

2. Ибн-Рушд. *Tahāfut at-Tahāfut*. Аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирāsāt аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.

2^a. Ibn Rushd. *Tahāfut at-tahāfut*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p.

3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.

3^a. аль-Газали. *Tahāfut аль-фалāsифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дār аль-Ма‘āриф; 1972. 371 с.

3^b. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Перев. с араб. Попова И. М.: Ансар; 2007. 277 с.

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

5. Аристотель. *О душе. Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.

References

1. 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)

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

2^a. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p. (In Arabic)

3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

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

3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Aristotel'. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 1. [Writings in four volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 63–367. (In Russian)

5. Aristotle. *O dushe* [On the soul]. Aristotel'. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 1. [Writings in four volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl; 1976, pp. 369–448. (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 Наталья 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: 18 августа 2022
Принята к публикации: 18 сентября 2022

Article info

Received: August 08, 2022
Reviewed: August 18, 2022
Accepted: September 18, 2022