DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591)

УДК 140.8:28

ВАК 26.00.01

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения¹.

Часть первая

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова² (перевод с арабского и комментарии)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

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

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,

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

Аннотация: трактат по мусульманскому кредо (*‘ақыда*) видного арабо-мусульманского философа Ибн-Рушда (Аверроэс, от латин. Averroes, 1126–1198) представляет особый теологический и историко-философский интерес как написанный философом, но на языке не философии, а теологии, – факт, не имеющий прецедента в культуре классического ислама. Свое понимание главных положений исламской веры автор выдвигает в полемике с представителями калама, особенно ашаритского. В нынешней публикации дан перевод первого раздела трактата, посвященного обоснованию бытия Бога. Критическому разбору здесь подвергаются каламские аргументы «от возникновения» (*далиль аль-худус*) и «от возможности/контингентности» (*далиль аль-джаваз/аль-имкан*), взамен выделяются коранические доказательства «от промысла» (*далиль аль-‘инайя*) и «от творения» (*далиль аль-ихтира*). На русском языке полный перевод трактата публикуется впервые.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; доказательства бытия Бога; Ибн-Рушд; калам; мусульманская теология; мусульманская философия; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (перевод). 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](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).

¹ Полное арабское название трактата: аль-Кашиф ‘ан манхидж аль-адиля фи ‘ақа’ид аль-милля ва-та’риф ма-вақа’а фи-ха би-хасаб ат-та’вилъ мин аш-шубах аль-музаййафа ва-ль-бида’ аль-мудылла («Исследование методов обоснования вероположений общины и разъяснение попавших в них, по причине интерпретации, ложных сомнений и вводящих в заблуждение новшеств»).

الكُشْفُ عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدِلَّةِ فِي عَقَائِدِ الْمِلَّةِ وَتَعْرِيفِ مَا وَقَعَ فِيهَا بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ مِنَ الشُّبُهَةِ الْمُزَيَّفَةِ وَالْبَدْعِ الْخَصِلَةِ*

При подготовке настоящего перевода мы следовали бейрутскому изданию под редакцией М. А. аль-Джабири [1]. Все подзаголовки в трактате – от переводчиков. Имеющуюся в арабском издании рубрикации мы учитывали лишь отчасти.

Ibn Rushd (Averroes)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed². Part One

Tawfik Ibrahim¹, Natalia V. Efremova²

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, salamnat@mail.ru

Abstract: the article offers for the first time a translation from Arabic into Russian of a treatise by Ibn Rushd (Averroes 1126–1198 AD), which deals with the Islamic belief system (*aqida*). The treatise is of exceptional interest for both the students of theology and philosophy: it was authored by a philosopher who used the language of a theologian – a phenomenon that does not have a precedent in Muslim culture. Ibn Rushd here shapes his understanding of *aqida* by polemically using as a background the Asharite theology. In the translation is offered the first chapter of the treatise, which deals with proofs of the God's existence. The arguments used by the representatives of the Kalam, such as *dalil al-huduth* ("de novitate mundi"), the *dalil al-jawaz* (or *dalil al-imkan*, argument of "contingent mundi") are critically assessed. They are juxtaposed to such Qur'anic arguments *dalil al-'inaya* argument "from design" or "de providentia" or the *dalil al-ikhtira* "de inventione" or "de creatione".

Keywords: ash'arites; Averroes; God, proofs for His existence; Ibn Rushd; Kalam; theology, Islamic; philosophy, Islamic; Falsafa; *al-kashf an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla*

For citation: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Transl.) Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).

² In Arabic the full title of the work runs as follows: *al-kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla wa-ta'rif ma waqa'a fi-ha bi-hisab at-ta'wil min ash-shubah al-muzayyafa wa-l-bida' al-mudilla*.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعرّيف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة*

The present translation is based upon the Beirut edition by M. A. al-Jabiri [1]. All subheadings have been introduced by the translators. The subheadings as found in the Beirut edition were not followed in their entirety.

[Введение: о цели трактата]

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного; Твое поспешение, о Господи Божье³; благословение и умиротворение Божье нашему господину Мухаммаду и его семейству!⁴

Сказал шейх, факых, редкостный ученый⁵ Абу-ль-Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (благоволение и милость Божья ему!)⁶:

Вознеся хвалу Богу, Который мудростью Своей отметил угодных Ему⁷, содействовал им в постижении Его Закона⁸ и следовании Его Сунне⁹, посвятив их в сокровенное знание Свое, смысл откровения¹⁰ Своего и цель посланничества пророка Своего¹¹ к творениям Своим, благодаря чему для них стало ясным заблуждение заблудших из последователей его религии и фальсификация фальсификаторов из [людей] его общины¹², и стало понятным, что среди интерпретаций¹³ [священных текстов] есть такие, каковые не позволялись Богом и Посланником Его; и [воззвав о] Его совершенных благословениях хранителю Его откровения¹⁴ и печати Его посланников¹⁵, а также его роду и семейству, [мы говорим следующее].

³ Араб.: عَوْنَكَ اللَّهُمَّ يَا رَبَّ

⁴ Первая и третья формула – традиционные в мусульманской культуре вступительные формулы; первая восходит к аяту 1:1; третья – к аяту 33:56. В переводе данного трактата сокращение (сас) указывает на формулу благопожелания *салла Аллах 'аляй-х ва-саллям* («благословение и умиротворение Божье ему!»), (с) – '*аляй-х ас-сальям* («умиротворение [Божье] ему!»), (р) – *радыйа Аллах 'ан-х*, или *рудуан Аллах 'аляй-х* («благоволение Божье ему!»).

⁵ Эпитеты шейх (*аш-шайх* الشَّيْخ) и факых (*الفقيه*) отражают статус Ибн-Рушда как законоведа; «редкостный/уникальный ученый» – *аль-'алляма аль-аухад* (الْعَلَّامَةُ الْأَوْحَد).

⁶ Другие версии вступления: (1) «Именем Бога всемилостивого, всемилосердного; на Него я полагаюсь (وَبِهِ تَقِيّ); сказал шейх Абу-ль-Валид...»; (2) «Сказал шейх Абу-ль-Валид...».

⁷ Аллюзия на слова *айата* 2:105 (= 3:74) – «Кого хочет, Бог отмечает милостью Своей...» (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ).

⁸ *Аш-шари'а* (الشَّرِيعَةُ); синонимично Ибн-Рушд употребляет однокоренное *аш-шар'* (الشَّرْع). Под «Законом» в трактате обычно понимаются священные тексты, и прежде всего Коран; под «Законодателем» (*аш-шари'* الشَّارِع) – пророк Мухаммад, через которого был дан Коран.

⁹ В смысле практической стороны Закона.

¹⁰ *Вахи* (وَحْي).

¹¹ Мухаммада.

¹² «Заблуждение» – *зайг* (زَيْغ); «фальсификация» – *тахриф* (تَحْرِيف); «фальсификаторы» – *мубтилин* (مُبْطِلُونَ); «религия» – *милля* (مِلَّة); «община» – *умма* (أُمَّة).

¹³ *Ат-та'виль* (التَّأْوِيل).

¹⁴ *Амин вахи-Х* (أَمِينَ وَحْيِهِ).

¹⁵ *Хатам русули-Х* (خَاتَمَ الرُّسُلِ); как *Хатам ан-набиййин* (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ, «печать пророков») пророк Мухаммад описывается в аяте 33:40; по толкователям, – замыкающий их череду, последний пророк.

Еще до этой [книги] мы в отдельном сочинении¹⁶ показали, как философия¹⁷ соответствует Закону и как Закон предписывает философию. Там мы также отметили, что Закон имеет два аспекта – прямой¹⁸ и иносказательный¹⁹, и что широкая публика²⁰ должна [следовать] прямому аспекту, а ученые мужи²¹ – иносказательному: широкой публике вменяется в обязанность принять Закон в его прямом смысле, избегая его иносказательного толкования, а ученым не дозволяется разглашать перед ней иносказательное толкование²², ибо Али²³ (р) заповедал:

«حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُونَ – أَتَجِبُونَ أَنْ يُكَذِّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»

«Говорите людям понятное им; неужто вы хотите, чтобы Бога и Посланника Его отвергли?!»²⁴.

Поэтому в настоящей книге я решил рассмотреть прямо [указанные]²⁵ вероубеждения²⁶, придерживаться которых Закон предписал широкой публике. И во всем этом я по мере сил старался следовать цели Законодателя²⁷ (сас), ибо в данном вопросе люди так запутались, что в нашей религии²⁸ возникли отклонившиеся [от истинного пути] течения и различные школы, каждое из которых считает, что именно оно соответствует первоначальному Закону²⁹ и что всякий, кто расходится с ним, либо заблудший³⁰, либо еретик³¹, кровь и имущество которого дозволены. Но все это является отходом от Законодателя, вызванным путаницей в понимании цели Закона.

¹⁶ То есть в трактате «О соотношении философии и религии»; о нем. см.: [1, с. 555].

¹⁷ Аль-Хикма (الحِكْمَة); букв.: мудрость.

¹⁸ Захир (ظَاهِر); т.е. буквальный.

¹⁹ Му'авваль (مُؤَوَّل).

²⁰ Аль-джумхур (الْجُمْهُور).

²¹ Аль-'уляма' (الْعُلَمَاء).

²² Та'виль (تَأْوِيل).

²³ Двоюродный брат Пророка и его зять; четвертый «праведный халиф» (прав. 656–661).

²⁴ Близкую версию передает аль-Бухари: вместо (يَفْهَمُونَ) здесь фигурирует (يَعْرِفُونَ) [2, с. 45, хадис № 127].

²⁵ Аз-захир (الظَّاهِر).

²⁶ 'Ака'ид (عَقَائِد); ед. ч. 'акыда (عَقِيدَة).

²⁷ Пророка Мухаммада.

²⁸ Хази-хи аш-шари'а (هَذِهِ الشَّرِيعَة).

²⁹ Аш-шари'а аль-уля (الشَّرِيعَة الْأُولَى); Закон в его понимании во времена Пророка и его сподвижников.

³⁰ Мубтади' (مُتَبَدِّع); букв.: введший [порицательное] новшество.

³¹ Кафир (كَافِر); отпавший от веры.

Самые известные из этих толков в наше время суть четыре: [2] толк людей, известных как «ашариты» и каковых большинство людей сегодня считают выразителями суннизма³²; [3] толк людей, известных как «мутазилиты»; [1] толк людей, известных как «батыниты»³³; и [4] толк людей, известных как «хашвиты»³⁴. Все эти толки исповедуют различные верования³⁵ о Боге, уводя многие из положений Закона от прямого смысла и придавая им толкования, подгоняемые под свои верования, которые они выдают за предписанный всем людям первоначальный Закон, от коего кто уклонится, тот – еретик или заблудший.

Однако если всматриваться во все эти толки и в цель Закона, то обнаружится, что большинство их верований суть позже появившиеся учения и нововведенные толкования³⁶. Ниже я расскажу, каковы вероположения, которые действительно обязательны согласно Закону и без которых вера не будет полной, во всем этом я буду придерживаться цели Законодателя (сас), в отличие от тех, кто на основе неправильного толкования выставляют [свои нововведения] как принципы³⁷ Закона и его вероположения.

[1. БЫТИЕ БОГА]

Я начну с разъяснения того, каковы намерения Законодателя касательно тех [убеждений], которых должна придерживаться широкая публика о Боге (благословен Он и всевышен!)³⁸, и по каким путям Досточтимое Писание³⁹ ведет людей к этим [убеждениям]. И прежде всего мы должны ознакомиться с путем, приводящим к бытию Создателя⁴⁰, ибо это и есть первое, что должен знать верообязанный⁴¹ человек. Предварительно обратимся к мнениям по этому поводу тех [четырех] известных толков.

³² Ахль ас-Сунна (أَهْلُ السُّنَّة).

³³ Аль-батынийя (الباطِنِيَّة). Под «батынитами/эзотериками» в трактате прежде всего подразумеваются суфии.

³⁴ Или хашавиты; араб. хашви́йя/хашави́йя (حَشَوِيَّة), «вульгарные»; под этим нарицательным наименованием мусульманские мыслители-рационалисты обозначали теологов, придерживавшихся буквальной, «внешней» стороны (захир) Писания и приписывавших Богу антропоморфные свойства и черты.

³⁵ И'тикадат (إِعْتِقَادَات); ед.ч. и'тиқа́д (إِعْتِقَاد).

³⁶ Араб.: أَقَاوِيلٌ مُّحَدَّثَةٌ وَتَأْوِيلَاتٌ مُّبْتَدَعَةٌ

³⁷ Асл (أَصْل).

³⁸ Табарака ва-та'ала (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

³⁹ Аль-Китаб аль-'азиз (الْكِتَابُ الْعَزِيزُ); эпитет 'азиз имеет и другие значения, в частности «славное».

⁴⁰ Ас-Сани' (الصَّانِع).

⁴¹ Аль-мукалляф (الْمُكَلَّف).

[1.1. Подходы четырех распространенных толков]

[1.1.1. Хашвиты]

Согласно хашвитам, путь к познанию бытия⁴² Бога (всевышен Он!)⁴³ – это предание⁴⁴, а не разум⁴⁵, т.е. в отношении веры⁴⁶ в бытие Бога, которую люди должны иметь, достаточно принять от Законодателя [факт такого бытия] и верить в это, наподобие перенятия от него [сведений о] реалиях воскресения⁴⁷ и схожих с ним вещах, к которым разум не имеет касательства.

Люди этого заблудшего толка не способны постигнуть замысла Закона, для всех установившего путь, который ведет к познанию бытия Бога (всевышен Он!) и через который Закон призывает к признанию Его. Ведь из многих аятов Писания Божьего явствует, что там Он призывал к признанию бытия Творца⁴⁸ (преславлен Он!)⁴⁹ посредством рациональных доводов⁵⁰, указанных в самих этих аятах. Таковы, например, слова Его (благословен Он и всевышен!):

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

«О люди! | Поклоняйтесь Господу вашему, | Создавшему вас и ваших предшественников; | Так вы станете в числе благочестивых; | Это Он землю сделал ложем, а небо – кровом; | С неба ниспосылает воду, ею произращает плоды | Вам в пропитание; Не приписывайте же Богу равных, | Зная [о сем]!» [2:21–22].

А также слова Его (всевышен Он!):

«أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

«Разве можно сомневаться в Боге, | Творце (*фатыр*) небес и земли?!» [14:10].

В этом смысле звучат и многие другие аяты.

Никто не может возразить на это, сказав, что были бы [рациональные методы] обязательными для любого, кто уверовал в Бога, т.е. была бы его вера действительной лишь при ее утверждении посредством этих методов, то Пророк (сас) не призывал бы кого-либо к исламу, не предложив ему этих мето-

⁴² *Ма'рифат вуджуд* (مَعْرِفَةُ وُجُود).

⁴³ *Та'али* (تَعَالَى).

⁴⁴ *Ас-Сам'* (السَّمْع); ниже употребляется и форма *ас-сам'а* (السَّمَاع); букв.: «слух», т.е. информация, переданная устно. Под этим обычно понимаются Коран и Сунна.

⁴⁵ *Аль-'акль* (الْعَقْل).

⁴⁶ *Иман* (إِيمَان).

⁴⁷ *Ахуаль аль-ма'ад* (أَحْوَالُ الْمَعَاد); сюда включаются и реалии будущей жизни – Рая, Ада и пр.

⁴⁸ *Аль-Бари* (الْبَارِي).

⁴⁹ *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

⁵⁰ *Адилля 'аклиййа* (أَدِلَّةٌ عَقْلِيَّة).

дов. Ибо все аравитяне признавали бытие Творца (всеславен Он!), поэтому и сказано Всевышним:

«وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

«Если ты спросишь их, | Кто сотворил небеса и землю, | Они непременно ответят: Бог!» [31:25].

Правда, не исключено, что найдутся люди, настолько мало понимающие и несообразительные, что ничего не воспримут из религиозных доказательств, установленных Законодателем (сас) для широкой публики. Но таковые редко встречаются, а если найдутся, то им предписывается верить в Бога через посредство предания⁵¹.

Таково отношение хашвитов к прямому [смыслу текстов]⁵² Закона.

[1.1.2. Ашариты:

а) об их доказательстве бытия Бога]

Ашариты же считают, что удостовериться⁵³ в бытии Бога (благословен Он и всевышен!) возможно только разумом, но они следуют здесь не теми религиозными путями⁵⁴, на которые указал Бог (всевышен Он!), призывая к вере в Него через них.

Ибо их знаменитый метод [обоснования бытия Бога] покоится на доказательстве, что мир – возникший/⁵⁵явившийся⁵⁶, [а значит, нуждается в Явителе]. Возникновение же мира зиждется на утверждении, что тела состоят из атомов⁵⁷ и что атом – возникший, а вслед за ним – и сами тела.

Но метод, посредством которого ашариты показывают возникновение атома, именуемого ими «единичной субстанцией»⁵⁸, слишком труден, недоступен многим из хорошо владеющих искусством диалектики⁵⁹, не говоря уже о широкой публике.

Более того, он и не доказательный/аподиктический⁶⁰, т.е. не ведет к достоверному знанию о бытии Творца (всеславен Он!). Ибо при допущении возникновения мира отсюда следует, как они считают, что у него непременно есть

⁵¹ *Ас-самъ* (السَّمَاع). См. примечание 44.

⁵² *Захир* (ظَاهِر).

⁵³ *Ат-тасдык* (التَّصْدِيق).

⁵⁴ *Ат-турук аш-шар'ийа* (الطُّرُقُ الشَّرْعِيَّة).

⁵⁵ Здесь и далее данное через косую черту слово – это иной вариант перевода соответствующего арабского термина.

⁵⁶ *Хадис* (حَادِث; от глаг. *хадаса*, «возникать, являться»), т.е. имеет начало во времени. «Явитель» – *мухдис* (مُحْدِث).

⁵⁷ «Атом» – *аль-джуз' аллязи ля йатадждзза'* (الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأ), букв.: «часть/частица, которая не делится на части».

⁵⁸ *Аль-джаухар аль-фард* (الْجَوْهَرُ الْفَرْد).

⁵⁹ *Сына'ат аль-джадал* (صِنَاعَةُ الْجَدَل). Очередное отождествление калама с диалектикой.

⁶⁰ *Бурхани*. См.: 3, # 4.

Делатель-Явитель⁶¹. Однако в отношении наличия этого Явителя рождается сомнение, которое искусство калама⁶² не в силах преодолеть.

[Возражения против заключения от возникшего мира к извечному Творцу]

В самом деле, Явителя мы не можем считать ни извечным, ни возникшим/явленным.

Он не может быть явленным, так как явленное нуждается в другом явителе, а тот – в третьем, и так до бесконечности, что абсурдно.

И извечным Он не может быть, поскольку необходимо, чтобы Его действие⁶³, связанное с созданиями⁶⁴, было извечным⁶⁵, а значит, и создания – извечными.

Да и бытие⁶⁶ возникшего должно зависеть от действия чего-то возникшего, разве что они (ашариты) допустят исхождение возникшего действия от извечного⁶⁷ действующего, ибо с созданным непременно должно быть связано действие действующего. Но они не допускают такового, ибо один из их принципов гласит, что связанное с возникшими само есть возникшее⁶⁸.

И еще: если действующий таков, что он действует в одно время, но не действует в другое, то должна быть причина, которая делала бы одно из двух состояний более предпочтительным в сравнении со вторым, и в отношении этой причины возник бы тот же вопрос о причине, далее – о причине причины, и так до бесконечности.

[Некорректность ашаритских ответов на указанные возражения]

В ответ на эти [возражения] мутакаллимы говорят, что возникшее действие имело место согласно извечной воле. Но такой ответ никак не спасает от означенного затруднения. Ведь воля есть нечто иное, нежели действие, связанное с созданным, и если созданное – возникшее, то таковым должно быть и действие, связанное с его осуществлением.

И какой бы ни полагали данную волю – извечной или возникшей, предшествующей действию или [наличествующей] вместе с ним, – в любом случае касательно извечного им (ашаритам) необходимо допустить одно из трех: либо

⁶¹ *Фа'иль-Мухдис* (فَاعِلٌ مُّخْدِسٌ).

⁶² *Сына'ат аль-калям* (صِنَاعَةُ الْكَلَامِ). Ибн-Рушд, надо полагать, обыгрывает здесь два значения слова *калям*: 1) как наименование направления (*аль-калям*, в традиционной передаче на русском – калам) в религиозно-философской мысли ислама; 2) как искусство спора, т.е. диалектика.

⁶³ *Фи'ль* (فَعْلٌ).

⁶⁴ Ед.ч. *маф'уль* (مَفْعُولٌ); страдат. причастие от глаг. *фа'аля* («действовать, делать»).

⁶⁵ *Азали* (أَزَلِي).

⁶⁶ *Вуджуд* (وُجُودٌ); здесь – в смысле явления к бытию.

⁶⁷ *Кади́м* (قَدِيمٌ).

⁶⁸ «Связанное» – *муқарин* (مُقَارِنٌ). По этому принципу, всякая вещь, которая не бывает свободной от чего-то возникшего, – возникшая.

извечную волю и возникшее действие, либо возникшее действие и извечную волю, либо извечное действие и извечную волю⁶⁹.

Но от извечного действия возникшее не может исходить без чего-то опосредствующего, даже если, [согласившись] с [мутакаллимами] допустить, что оно происходит по извечной воле.

И также абсурдно полагать, что сама воля и есть собственно то действие, которое связано с созданным, ибо это подобно полаганию действия без действующателя: ведь действие отличается и от действующателя, и от созданного, и от воли. Последняя же служит условием для действия, но не [самим] действием.

Кроме того, эта извечная воля должна быть связана с отсутствием возникшего в течение бесконечной поры⁷⁰, раз возникшее бесконечно долго было не-сущим. Посему с волимым в момент, в который она предполагает его осуществление, она соотносится только по истечении бесконечной поры. Но бесконечное не проходит, а значит, данное волимое может явиться к бытию лишь по истечении бесконечной поры, что невозможно. Впрочем, это то самое доказательство, на которое опираются мутакаллимы в [обоснование] изначальности⁷¹ вращений небесной сферы!

И еще: у той воли, которая предшествует волимому и соотносится с ним в определенный момент, непременно должна возникнуть в момент осуществления волимого некоторая решимость⁷² к осуществлению, каковой не было прежде того момента. Ибо если в волящем не окажется в момент действия никакого состояния, дополнительного к имевшемуся у него тогда, когда воля предполагала отсутствие действия, то исхождение от него данного действия в означенный момент не будет предпочтительнее его неисхождения.

И сколько еще здесь альтернатив и проблемных мест, преодоление которых не под силу искусным в науке калама и философии, не говоря уже об общей массе⁷³! Если требовать от широкой публики познания [бытия Бога] такими путями, это было бы из рода вменения непосильного⁷⁴.

[б) об их главном обосновании возникновения мира]

К тому же, пути, по которым следовали эти люди при [доказательстве] возникновения мира, сочетают в себе обе характеристики: не в природе широкой публики принимать их, а сами они не доказательны⁷⁵. Так что таковые непригодны ни для ученых мужей, ни для широкой публики. Здесь мы в определенной мере укажем на это, говоря следующее.

⁶⁹ Четвертая альтернатива – извечное действие и возникшая воля – невозможна, поскольку воля служит условием для действия. Третья альтернатива неприемлема для ашаритов.

⁷⁰ Араб.: دَهْرًا لَا نِهَآيَةَ لَهُ

⁷¹ Худус (حُدُوث).

⁷² 'Азм (عَزْم).

⁷³ Аль-'амма (العامة).

⁷⁴ Таклиф ма-ля йутак (تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاق).

⁷⁵ Не аподиктические (бурханиййа).

Пути, по которым они следовали, суть два. Первый, который более распространенный и на который опирается большинство из них, покоится на трех посылках⁷⁶, служащих в качестве основоположений⁷⁷ для предполагаемого ими заключения о возникновении мира:

(1) субстанции не отделимы от акциденций (т.е. не бывают хотя бы без одной из них);

(2) акциденции – возникшие;

(3) не-отделимое от возникшего – возникшее.

[(1) о первой посылке]

Что касается первой посылки, гласящей, что субстанции не бывают свободными от акциденций, то если под субстанциями понимать тела, на которые можно указать [как на «вот это»]⁷⁸ и которые наличествуют сами по себе⁷⁹, данная посылка будет верной.

Но если под ними понимать атом⁸⁰ (и именно его они подразумевают под «единичной субстанцией»), то относительно него возникает сомнение, которое нелегко [преодолеть]. Ибо само существование неделимой субстанции неочевидно, и относительно него имеются резко противоречащие друг другу утверждения, истину меж коими искусство калама не способно установить – такая задача под силу лишь искусству аподиктики⁸¹. Но владеющих сим искусством очень мало.

[Об ашаритском обосновании атомизма]

Что касается аргументов⁸², которыми оперируют ашариты при обосновании существования атома, то в большинстве своем они риторические⁸³.

Ведь их известный аргумент на сей счет заключается в высказывании: всем известно, что о слоне, например, мы говорим как об огромном⁸⁴ сравнительно с муравьем именно постольку, поскольку в первом больше частиц, нежели во втором. А раз так, то [тело] состоит из таких [неделимых] частиц, а не представляет собой нечто единое и простое; при уничтожении оно распадается на эти частицы, а при сложении складывается из них.

⁷⁶ МукаддаMAT (مُقَدَّمَات).

⁷⁷ Усул (أُسُول); ед.ч. асл (أَصْل).

⁷⁸ Аль-мушар иляй-ха (الْمُشَارِ إِلَيْهَا), т.е. физические, чувственно воспринимаемые.

⁷⁹ А не в чем-то другом, на манер акциденций (цвет, запах и т.п.).

⁸⁰ Аль-джуз' аллязия ля йанкасим (الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ). См. примечание 57.

⁸¹ Сына'ат аль-бурхан (صِنَاعَةُ الْبُرْهَانِ).

⁸² Далья'иль (دَلَالِيل), ед.ч. далиль (دَلِيل).

⁸³ Хатаббийа (خُطَبِيَّة); в одной рукописи фигурирует версия хутбиййа (خُطْبِيَّة).

⁸⁴ А'зам (أَعْظَم); от 'изам (عِظَم; мн.ч. а'зам (أَعْظَام) – то же самое, что и микдар (مِقْدَار; мн.ч. макадир (مَقَادِير), «величина».

В такую ошибку они впали из-за [кажущегося] сходства дискретного количества с континуальным⁸⁵, посему они подумали, что присущее дискретному присуще и континуальному. Вместе с тем это в отношении числа верно сказать, что одно число больше⁸⁶ другого, поскольку в нем больше частиц, т.е. единиц. Но для континуального количества такое [высказывание] будет неверным. Вот почему о континуальном количестве мы говорим *а'зам* и *акбар*, но не *аксар* и *акалль*; и о числе – *аксар* и *акалль*, но не *акбар* и *асгар*⁸⁷. Если последовать данному высказыванию⁸⁸, то все вещи окажутся числами, не будет вообще никакой континуальной величины⁸⁹, и геометрия будет как арифметика!

Само собой известно также, что всякая величина (т.е. три величины – линия, поверхность и тело) делится пополам. И еще: континуальное количество – это такое, в середине которого можно полагать некоторый предел, у коего сходятся концы обеих половин, что невозможно по отношению к числу.

[Апории]

[1.] И означенному [учению об атоме как пределе делимости тел] противопоставляется [тезис о том,] что тело, равно как и прочие деления континуального количества⁹⁰, [всегда] делимо.

[С другой стороны,] всякое делимое делится или на нечто делимое, или на нечто неделимое. Во втором случае мы приходим к атому. А в первом вопрос поднимается снова: делится ли таковое на делимое или на неделимое? Если оно делится до бесконечности, то в конечной вещи⁹¹ окажется бесконечное [число] частей, тогда как из первичных аксиом известно⁹², что части конечного конечны [по числу].

[2.] Одно из затруднительных возражений, непременно сопровождающих их [концепцию], состоит в адресованном им вопросе: если атом возникает, то что выступает в качестве приемлющего⁹³ для самого возникновения? Ведь воз-

⁸⁵ Дискретное/прерывное количество (*камиййа мунфасъла* كَمِيَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ) – это, например, натуральные числа; континуальное/непрерывное (*муттасыла* مُتَّصِلَةٌ) – линии, поверхности и тела.

⁸⁶ *Аксар* (أَكْثَرُ). По Ибн-Рушду, описание *аксар* и его противоположность – *акалль* (أَقَلُّ) приложимы к числам, но не к континуальным величинам; к последним соответственно прилагаются описания *а'зам* (أَعْظَمُ), или *акбар* (أَكْبَرُ), и *асгар* (أَصْغَرُ), которые неприменимы к числам. На русском же обе пары передаются одинаково – «большее» и «меньшее»!

⁸⁷ См. предыдущее примечание.

⁸⁸ То есть указанному рассуждению ашаритов о частицах слона и муравья; или приложению указанных пар описаний и к дискретным числам, и к континуальным величинам.

⁸⁹ *И'зам муттасыл* (عِظَمٌ مُتَّصِلٌ). См. примечание 84.

⁹⁰ Либо линия и поверхность, либо такие реалии, как время, пространство/место и движение, которые фаласифа также считают континуальными.

⁹¹ Например, в теле.

⁹² В тексте: *мин аль-ма'люмат аль-уваль* (مِنَ الْمَعْلُومَاتِ الْأَوَّلِ); букв.: «из первичных знаний».

⁹³ *Кабиль* (قَابِلٌ); носитель, субстрат.

никновение есть одна из акциденций⁹⁴; и если возникшее уже явилось к бытию, то возникновение снимается, тогда как один из их принципов гласит, что акциденции не отлучаются от субстанции⁹⁵, посему они вынуждены полагать, что возникновение [имеет место] из какого-то сущего и для какого-то сущего⁹⁶.

[3.] Также можно их спросить: если сущее явится из небытия⁹⁷, то с чем связано⁹⁸ действие действующего⁹⁹? Ведь с их точки зрения, между небытием и бытием нет среднего. Раз так и поскольку для них действие действующего не связано ни с небытием, ни с тем, что уже завершился его переход в бытие, то должно быть, чтобы это действие было связано с некоторой самостью¹⁰⁰, средней между небытием и бытием. Именно это вынуждало мутазилитов утверждать, что и в [состоянии] небытия [вещь имеет] некоторую самость. Да и по последним выходит¹⁰¹, что актуально не-сущее актуально существует. И обе [группы] должны признать¹⁰² существование пустоты¹⁰³.

Как ты видишь, искусству диалектики¹⁰⁴ не под силу разрешить такие сомнения. Посему означенная [посылка] не должна служить исходным началом для познания Бога (благословен Он и всевышен!), особенно по отношению к широкой публике. Путь же познания Бога (всевышен Он!) яснее, как то явствует из нашего рассуждения ниже.

[(2) о второй посылке]

Вторая посылка, гласящая, что все акциденции – возникшие, вызывает сомнение. Ибо неочевидность этого понятия¹⁰⁵ в отношении их такая же, как и в отношении самих тел.

⁹⁴ *A'ṣad* (أَصَاد), ед.ч. *'aṣad* (عَصَد).

⁹⁵ Акциденция непременно пребывает в некотором носителе, субстрате.

⁹⁶ Переход субстанции/атома из небытия в бытие требует предсуществующего субстрата для самой акциденции возникновения, что противоречит учению о творении из ничего.

⁹⁷ В оригинале: *мин гайр* 'адам (مِنْ غَيْرِ عَدَمٍ), «из не небытия». Такую версию можно было бы связать с предыдущим рассуждением, из которого следует, что ашариты должны признать бытие предсуществующего субстрата. Но эта версия не совсем стыкуется с последующим рассуждением. Поэтому, полагаем, отрицательная частица *гайр*/«не» – описка или поздняя вставка.

⁹⁸ На что направлено; араб. глаг. *та'алляка* (تَعَلَّقَ).

⁹⁹ Бога.

¹⁰⁰ С нечего; араб.: *зат* (ذَات).

¹⁰¹ Глаг. *лязима* (لَزِمَ), отгалаг. сущ. *ильзам* (إِلْزَام); широко распространенный в каламе полемический прием, при котором из признанных оппонентом положений логически выводятся положения, обычно неприемлемые для него. Разновидность «аргумента к человеку» (лат. *argumentum ad hominem*).

¹⁰² См. предыдущее примечание.

¹⁰³ *Аль-халля* (الْخَلَاء); фалясифа отрицают пустоту.

¹⁰⁴ Каламу.

¹⁰⁵ Возникновения.

В самом деле, если мы видим, что некоторые тела возникшие, как и некоторые акциденции, то нет разницы между теми и другими в плане суждения о невидимом по аналогии с видимым¹⁰⁶. Посему, если в отношении акциденций необходимо распространять на невидимое из них статус видимого, т.е. утверждать об их возникновении по аналогии с наблюдаемым нами, то нам следует так поступать и в отношении тел, т.е. прибегать к [тезису о] возникновении тел вместо [тезиса о] возникновении акциденций.

[О небесных телах]¹⁰⁷

Но в отношении небесного тела проблематично судить о нем на манер суждения о видимом¹⁰⁸, а сомнение касательно возникновения его акциденций такое же, как сомнение в возникновении его самого: не ощущалось его возникновение – ни его, ни его акциденций. Поэтому его изучение должно вестись в плане его движения. И именно данный путь ведет к подлинно достоверному познанию [бытия] Бога (благословен Он и всевышен!). Таков путь избранных¹⁰⁹, которым Бог отметил Авраама (с), как об этом сказано Им:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»

«Вот как Мы показали Аврааму царствие небес и земли, | Дабы уверовал он [в Нас]»¹¹⁰.

Ибо прежде всего сомнение касается небесных тел – именно к ним пришли многие размышляющие¹¹¹, полагая их божествами.

[О времени и месте/пространстве]¹¹²

К числу акциденций относится и время, но трудно представить его возникновение. Ведь всякому возникшему должно предшествовать небытие по времени, поскольку предшествование небытия вещи ее [бытию] невозможно представить иначе, как в аспекте времени.

И еще: место, в котором оказывается [возникший] мир (поскольку всякое явившееся к бытию¹¹³) также таково, что трудно представить его возникнове-

¹⁰⁶ «Видимое» – *аш-шахид* (الشَّاهِد); «невидимое» – *аль-га'иб* (الْغَائِب); под первым обычно понимаются реалии земного мира, под вторым – небесного, включая Бога.

¹⁰⁷ Ед. *джисм/джирм самави* (جِسْمٌ/جَرْمٌ سَمَآوِيّ).

¹⁰⁸ Для фаласифа реалии надлунного мира извечны, небесные тела изменяются лишь в плане того, что они совершают круговое движение.

¹⁰⁹ *Хавасс* (خَوَاصٌّ), ед.ч. *хасса* (خَاصَّةٌ).

¹¹⁰ Начало коранического рассказа (6:75–79), повествующего, как пророк Авраам, наблюдая за появлением и исчезновением светил на небосклоне, осознал, что таковые не могут быть божествами. Ибн-Рушд интерпретирует этот рассказ в смысле традиционного для аристотелизма доказательства бытия Бога – «от движения».

¹¹¹ *Нуззар* (نُظَّار), ед.ч. *назир* (نَاطِر).

¹¹² *Заман* (زَمَان) и *макан* (مَكَان) соответственно.

¹¹³ *Мутакаввин* (مُتَكَوِّن); здесь – синоним *хадис* («возникающее, возникшее»).

ние. Действительно, если имелась пустота (согласно мнению тех, кто считает, что пустота и есть место/пространство), то его возникновению – при полагании его возникшим – должна предшествовать другая пустота. А если (согласно другому мнению) место – это предел тела, которое объемлет вмещаемое¹¹⁴, то отсюда следует, что и второе тело находится в некотором месте, а значит, одно тело нуждается в другом, и так до бесконечности!

Все эти сомнения крайне затруднительны.

[О каламских опровержениях извечности акциденций]

Что касается тех аргументов, посредством которых [ашариты] стараются показать невозможность извечности акциденций, то эти аргументы имеют обязывающую силу¹¹⁵ лишь для тех, кто говорит об извечности всех акциденций, которые ощущаются¹¹⁶ как возникшее, т.е. для тех, кто не-возникшими считает все акциденции.

Ведь они (ашариты) говорят, что если бы акциденции, которые для чувства предстоят как возникшие, не были возникшими, то они или переходили бы из одного носителя¹¹⁷ в другой, или прежде латентно существовали¹¹⁸ бы в том носителе, в котором потом появились, после того как они не были явленными. Затем они берутся опровергать обе эти альтернативы, таким образом полагая, что они показали возникновение всех акциденций.

На самом же деле, из их рассуждения следует [лишь] то, что те акциденции, которые предстоят возникшими, – возникшие; но никак не те, возникновение которых не явно или сомнительно, как в случае с акциденциями, присущими небесным телам, – их движениями, фигурами и прочими подобного рода. Таким образом, их аргументы в пользу возникновения всех акциденций сводятся к суждению о невидимом по аналогии с видимым, а таковое есть риторическое доказательство, разве что когда перенос [статуса одного на другое] сам по себе разумен, а именно при уверенности в том, что природа видимого и невидимого одинакова¹¹⁹.

[(3) о третьей посылке]

Третья посылка (гласящая, что неотлучаемое от возникшего – возникшее¹²⁰) представляет омонимическую посылку¹²¹. Ибо ее можно понять двояким образом: или [1] в смысле неотлучаемости от возникшего как рода, а не как

¹¹⁴ Таково, в частности, мнение фаласифа: к примеру, для воды в кувшине местом служит внутренняя поверхность этого кувшина.

¹¹⁵ Глагол *лязима*. См. примечание 101.

¹¹⁶ Кажутся.

¹¹⁷ *Махдаль* (مَحَلّ); субстрат.

¹¹⁸ *Камина* (كامة); отглагол. сущ. *кумун* (كُمُون).

¹¹⁹ В отношении же земных и небесных реалий природы совершенно разные.

¹²⁰ Араб.: مَا لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَدِثٌ

¹²¹ *Муштаракат аль-исм* (مُشْتَرَكَةُ الْإِسْم).

индивида; или же [2] в смысле неотлучаемости от частного, конкретного – например, от этой вот черноты.

[2] В случае второго понимания посылка верна, т.е. если вещь неотлучаема от конкретно указываемой акциденции и если эта акциденция – возникшая, то непременно следует, что ее субстрат – возникший. Ибо был бы он извечный, то таковой бывал бы свободным от этой акциденции, тогда как мы предполагали его не отлучаемым от нее, но это есть противоречие, каковое невозможно.

[1] Если же придерживаться первого понимания (и именно ему следуют ашариты), то от него необязательно следует возникновение вместилища, т.е. того, что неотлучимо от рода возникших. В самом деле, можно представить одно и то же вместилище (например, тело), в котором чередуется бесконечное [число] акциденций, будь они противоположны друг другу или нет: вроде бесконечного [числа] движений, как сие полагают многие из древних [мыслителей]¹²², учивших о развертывании мира [чередованием] одной вещью за другой.

[(4) о дополнительной посылке]

[Собственно посылка]

Некоторые поздние мутакаллимы¹²³, чувствуя слабость этой (третьей) посылки, пытались усилить ее утверждением, что в одном и том же носителе невозможно чередование бесконечного [числа] акциденций.

Таковые утверждают, что при полагании означенного [чередования] должно быть, что в данном носителе не находится ни одна конкретная¹²⁴ акциденция, которой бы не предшествовало бесконечное число акциденций. А это приводит к невозможности бытия той конкретной из акциденций, которая [в данный момент] находится [в указанном носителе], ибо отсюда выходит, что эта акциденция появляется лишь после минования бесконечного числа [акциденций]. Поскольку же бесконечность не может пройти, то отсюда необходимо следует, что не существует данная конкретная [акциденция], т.е. та, каковая полагалась сущей. К примеру, движение, имеющееся сегодня у небесного тела: если до него имелись бесконечные по числу движения, то оно не должно иметься.

[Иллюстрация и ее некорректность]

Для иллюстрации такого [положения] они приводят случай с человеком, который говорит другому: «Я тебе не дам этого динара¹²⁵, пока прежде не дам тебе динаров, которых бесконечное [количество]»¹²⁶, так что первый никогда не сможет дать второму этого конкретного динара.

¹²² Например, Гераклит.

¹²³ Например, мутазилит Абу-ль-Хусайн аль-Басри (ум. 1044) и ашарит аль-Джувайни.

¹²⁴ «Конкретное» – аль-мушар иляй-х (المُشَار إِلَيْهِ); букв.: то, на что можно указать [как на «вот это»].

¹²⁵ Араб.: دِينَار; золотая монета.

¹²⁶ Точнее: «...пока прежде не дам тебе другого динара, и так без конца».

Но такая иллюстрация некорректна, ибо в ней полагается некоторое начало и некоторый конец, а между ними полагается нечто бесконечное [по числу]. Ведь его высказывание [«Я тебе не дам...»] произошло в определенное¹²⁷ время, и дарование динара также происходит в определенное время, так что он поставил условие, что даст тому динар в такое время, между каковым и временем высказывания имеются бесконечные [по числу] времена – те, в которые он дарует ему динары, каковые бесконечны [по числу], что невозможно. Так явствует, что означенная иллюстрация не является таковой по данному вопросу¹²⁸.

[Некорректность самой посылки]

Что касается их утверждения, по которому «явившееся после явления бесконечного [числа] вещей, не может явиться», то оно верно не во всех отношениях.

Ибо вещи, которые [существуют] одна за другой, бывают двух разрядов, располагаясь либо по кругу, либо прямолинейно. Те из них, что располагаются по кругу, должны быть бесконечными, разве что не возникнет нечто привходящее, которое положит им конец. Например, если есть восход, то [до него] был закат, а если был закат, то был восход, так что восход следует за восходом. Или: если есть облако, то прежде был поднявшийся из земли пар, а если был такой пар, то земля до этого увлажнилась, а если земля увлажнилась, то раньше был дождь, а если был дождь, то до него было облако, так что облако следует за облаком.

Примером же прямолинейных [явлений] служит возникновение человека от другого человека, а того – от третьего. В случае сущностного [возникновения] невозможно, чтобы дело так продолжалось до бесконечности, ибо, если не будет первой причины, то не будет и последней. Но коли оно акцидентально, когда, допустим, человек реально возникает благодаря иному действителю, нежели человек-отец, даровавший ему форму, т.е. когда отец выступает своего рода инструментом по отношению к [подлинному] создателю, то не невозможно, чтобы такой создатель действовал бесконечным действием, творя посредством сменяющихся инструментов бесконечное [число] индивидов.

Однако здесь не место для разъяснения всех этих вещей. Мы затрагивали их лишь для того, чтобы показать, как воображаемое [ашаритами] на сей счет доказательство таково, что оно и не представляет собой [теоретически истинное] доказательство, и не относится к числу подобающих для широкой публики рассуждений, т.е. простых доказательств, которые Бог предписал всем как средства веры в Него.

Итак, тебе ясно, что этот метод не является ни теоретически-доказательным¹²⁹, ни религиозным.

¹²⁷ *Махдуд* (مَحْدُود).

¹²⁸ То есть полаганию бесконечности движений небесного тела.

¹²⁹ *Бурханийя сына'ийя* (بُرْهَانِيَّةٌ صِنَاعِيَّةٌ).

[В] о втором обосновании возникновения мира]

[Две посылки]

Второй же метод [обоснования возникновения мира] – это тот, что разработал Абу-ль-Маали [аль-Джувайни]¹³⁰ в трактате, известном как *ан-Низамий-йа*¹³¹. Метод сей зиждется на двух посылках.

Согласно первой посылке, мир, со всеми [вещами] в нем, может¹³² обладать иными, нежели имеющимися у него [характеристиками]. Возможно, например, чтобы он был больше или меньше, чем он есть сейчас; с другим очертанием¹³³, чем у него; с другим количеством тел, нежели у него наличествуют; или чтобы движение любого движущегося имело иное направление, нежели настоящее, так что камень мог бы двигаться вверх, огонь – вниз, восточное движение¹³⁴ было бы западным, а западное – восточным.

Во второй же посылке говорится, что возможное¹³⁵ – возникшее/явившееся, а значит, у него есть явитель, т.е. делатель¹³⁶, который определил его как более подходящий для одной из двух возможностей, нежели для другой.

[(1) Критика первой посылки]

Что касается первой посылки, то она – риторическая и из числа [положений, верных лишь] на первый взгляд¹³⁷.

В отношении некоторых частей мира ее ложность очевидна сама по себе: чтобы, например, человек обрел иной образ¹³⁸, нежели настоящий. А применимость ее к другим частям вызывает сомнение: чтобы, например, восточное движение стало западным, а западное – восточным. Ведь таковое не очевидно само по себе – возможно, что за этим стоит некоторая причина, чье бытие не очевидно, или же она принадлежит к числу причин, скрытых от человека.

Похоже, что при рассмотрении этих вещей с человеком вначале случается то же, что и с тем, кто рассматривает части произведений [ремесел], не принадлежа к людям данного ремесла¹³⁹. Последнему порой кажется, что все имеюще-

¹³⁰ Видный ашарит (ум. 1085).

¹³¹ Точнее: *аль-‘Акыда ан-низамиййа*; трактат об основоположениях веры, который аль-Джувайни посвятил своему покровителю – визирю Низам-аль-мульку. Об означенном доказательстве см.: [4, с. 16–18].

¹³² *Джа’из* (جَائِز).

¹³³ *Шакль* (شَكْل), мн.ч. *ашкаль* (أَشْكَال).

¹³⁴ Солнца и других небесных светил.

¹³⁵ *Джа’из* (جَائِز); впоследствии в качестве синонима употреблялось обозначение *мумкин* (مُمْكِن).

¹³⁶ *Мухдис* (مُحْدِث) и *фа’иль* (فَاعِل) соответственно.

¹³⁷ *Фи бади’ ар-ра’й* (فِي بَادِي الرَّأْي).

¹³⁸ *Хилька* (خِلْقَة).

¹³⁹ «Произведения» – *масну’ат* (مَصْنُوعَات); «ремесло/искусство» – *сына’а* (صِنَاعَة), мн.ч. *сана’и’* (صَنَائِع); «ремесленник» – *сани’* (صَانِع).

еся в этих произведениях или многое из такового может быть инаковым, нежели оно есть, притом от данного произведения будет исходить то самое действие, ради чего (т.е. его цель) это произведение сделано. Для такого человека в означенном произведении нет никакой мудрости/целесообразности¹⁴⁰.

Ремесленнику же и тому, кто соучаствует ему в чем-то из знания в этой области, дело может предстать противоположным образом: в произведении для него не будет ничего, что не было бы нужным и необходимым или таким, благодаря чему оно лучше и совершеннее, и именно это и есть смысл «ремесла/искусства». Скорее, творения в означенном отношении схожи с произведениями [искусства], всеславлен Творец всеведающий¹⁴¹!

Итак, указанная посылка, поскольку она риторическая, может сгодиться в деле убеждения¹⁴² общей [массы]¹⁴³, но поскольку является ложной и отменяет мудрость Создателя/Производителя¹⁴⁴, непригодна для них.

Она отменяет мудрость, ибо мудрость есть не что иное, как познание причин вещи¹⁴⁵. А если у вещи нет необходимых причин, которые обуславливают ее бытие с такими свойствами, благодаря которым вещь существует как [представитель] данного рода, то нет никакого особого знания, которым Творец премудрый¹⁴⁶ отличался бы от других; подобно тому как без наличия необходимых причин для бытия произведенных предметов не было бы самого ремесла/искусства вообще, не было бы мудрости/мастерства¹⁴⁷, чем отличали бы мастера¹⁴⁸ от не-мастера. Какая же мудрость в [строении] человека, если все его действия и деяния могут быть исполнены любым его органом или даже без такового: зрение могло бы осуществиться ухом на манер глаза, обоняние – глазом на манер носа!

Все это есть отмена мудрости, упразднение того смысла, благодаря которому [Бог] назвал Себя мудрым: Он и имена Его превыше такового¹⁴⁹!

[Отступление: критика позиции Ибн-Сины]

Впрочем, в определенном отношении Ибн-Сина подчиняется этой посылке. Ибо он считает, что всякое сущее, кроме Делателя, если рассматривать его само по себе, будет возможным¹⁵⁰, и такое возможное бывает двух разрядов:

¹⁴⁰ *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁴¹ Араб.: فَسُبْحَانَ الْخَالِقِ الْعَلِيمِ

¹⁴² *Икна* (إِقْنَاع).

¹⁴³ *Аль-джамий* (الْجَمِيع).

¹⁴⁴ *Хикмат ас-сани* (حِكْمَةُ الصَّانِع).

¹⁴⁵ Особенно целевой ее причины.

¹⁴⁶ *Аль-хаким аль-халик* (الْحَكِيمُ الْخَالِق).

¹⁴⁷ *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁴⁸ *Сани* (صَانِع).

¹⁴⁹ Араб.: تَعَالَى وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ عَنْ ذَلِكَ

¹⁵⁰ *Мумкин* (مُمْكِن), *джа'из* (جَائِز).

первый – возможное и со стороны его Делателя; второй – необходимое¹⁵¹ со стороны его Делателя, но возможное само по себе; необходимое же во всех аспектах – это Перводелатель¹⁵².

Но утверждение сие крайне негодно. Ведь вещь, которая сама по себе, в своей субстанции, возможна, не может быть необходимой со стороны ее делателя, – иначе природа возможного превратилась бы в природу необходимого.

А если скажут, что Ибн-Сина подразумевает «возможное само по себе»¹⁵³ (т.е. как только делатель такового возможного вообразится устраненным, устранится и оно), то мы отвечаем: такое устранение невозможно. Здесь не место для спора с этим мужем, но сильное желание подискутировать с ним по придуманным¹⁵⁴ им вещам подтолкнуло нас к упоминанию о нем.

Но вернемся к нашему [обсуждению ашаритского аргумента].

[(2) о второй посылке]

Что касается второй посылки, гласящей, что возможное – возникшее, то она не самоочевидна. Кроме того, в отношении нее ученые мужи разошлись во мнениях. Так, Платон допускал, чтобы возможная вещь была извечной, а Аристотель – нет.

Это очень трудный вопрос, истина в [разрешении] коего открыта лишь людям доказательного искусства¹⁵⁵ – ученым, которых Бог отметил знанием Своим, в Коране, рядопологая их свидетельства Своему свидетельству и свидетельству ангелов¹⁵⁶.

[Вспомогательные посылки, выдвигаемые аль-Джувайни]

Сам Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] возжелал разъяснить указанную посылку с помощью некоторых посылок:

первая – возможное непременно нуждается в спецификаторе¹⁵⁷, который делает его более заслуживающим одного из двух возможных для него описаний; вторая – этот спецификатор может быть только волящим¹⁵⁸; третья – осуществленное по некоторой воле есть возникшее.

Далее он принялся показывать, что возможное осуществляется по некоторой воле, т.е. исходит от волящего действителя, поскольку любое действие бывает или по природе, или по воле. Но от природы не исходит [только] одно

¹⁵¹ *Ваджиб* (وَاجِب).

¹⁵² *Аль-фа'иль аль-аввал* (الْفَاعِلُ الْأَوَّل).

¹⁵³ Араб.: مُمَكِّنٌ بِإِعْتِبَارِ ذَاتِهِ

¹⁵⁴ В отличие от аутентичного аристотелизма.

¹⁵⁵ Аподиктики; араб.: *сына'ат аль-бурхан*.

¹⁵⁶ «Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием...»* (3:18).

* شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ

¹⁵⁷ *Мухассис* (مُحَصِّص).

¹⁵⁸ *Мурид* (مُرِيد).

из двух возможных, которые равнозначны¹⁵⁹ друг другу, т.е. она не делает одно, а не другое, но делает и то, и это. Например, скамония¹⁶⁰ не притягивает желчь, которая находится в правой части организма, но не в левой. Именно воля специфицирует данную вещь, а не ей равнозначную.

Потом к этому он добавил, что в отношении мира его бытие в том месте пространства, т.е. пустоты, в котором (месте) он был сотворен, равнозначно его бытию в другом месте этой пустоты. Отсюда и заключил, что мир был сотворен по воле.

[Об указанных посылках]

Посылка, гласящая, что именно воля специфицирует одно из равнозначных, является истинной, но та, по которой мир [находится] в пустоте, окружающей его, – ложная или не очевидная сама по себе. Кроме того, от полагания означенной пустоты следует одна вещь, с их¹⁶¹ точки зрения ужасная: эта пустота [должна быть] извечной, ибо будь она возникшей, таковая нуждалась бы в [другой] пустоте, [и так до бесконечности!].

Что касается посылки, гласящей, что от воли исходит только волимое, которое есть возникшее, то она не очевидна. Ведь воля, которая актуальна¹⁶², такова, что она [имеется] вместе с осуществлением самого волимого, так как воля принадлежит к числу соотнесенных¹⁶³, и было показано¹⁶⁴, что если одно из двух соотнесенных существует актуально, то и другое также актуально существует, как в случае с отцом и сыном, и если одно из них существует потенциально, то таковым является и второе. Посему если актуальная воля окажется возникшей, то и волимое непременно будет актуально возникшим, а если она извечна, то извечным будет и актуально волимое. Та воля, которая предшествует волимому, – это воля, которая потенциальна, т.е. чье волимое не перешло в актуальное состояние, раз с этой волей не сочеталось действие, которое необходимо обуславливает возникновение волимого. Отсюда явствует, что если ее волимое выходит [из потенции в акт], то она уже находится в некотором модусе бытия, в котором не находилась прежде означенного выхода ее волимого в акт, раз она – через посредство действия – служит причиной возникновения волимого. Следовательно, если мутакаллимы станут полагать волю возникшей, то непременно возникшим будет и волимое.

Как явствует из прямого [смысла]¹⁶⁵ Закона, [в своем обращении] к широкой публике он не пошел на такое углубленное [рассуждение]. Поэтому

¹⁵⁹ Ед.ч. *мумасил* (مُمَاسِل).

¹⁶⁰ Лечебная смола.

¹⁶¹ Ашаритов.

¹⁶² *Би-ль-фи* 'ль (بالفِعْل), т.е. действующая, а не просто потенция.

¹⁶³ *Аль-мудаф* (المُضَاف).

¹⁶⁴ В частности, Аристотелем в книге 5 «Метафизики» [5, с. 166–168].

¹⁶⁵ *Захир* (ظَاهِر).

в открытую не выражался ни об извечной воле, ни о возникшей, но провозглашал то, откуда скорее явствует, что воля [осуществляет сущие] возникшие¹⁶⁶, а именно в словах Всевышнего:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

«Мы говорим вещи, | Если мы восхотели [сотворить] ее: “Будь (кун)!” – | И вот она уже есть» [16:40].

Так дело обстоит потому, что широкая публика не понимает, [как] по извечной воле [исходят] возникшие сущие. В действительности волю Закон открыто не описывает ни извечностью, ни возникновением, ибо по отношению к большинству людей это относится к [откровениям из разряда] *муташибихат*¹⁶⁷.

Кроме того, у мутакаллимов нет никакого категорического доказательства¹⁶⁸ невозможности пребывания возникшей воли в извечном сущем, ибо основоположение, на которое они опираются при отрицании пребывания [возникшей] воли в извечном носителе, – это та самая посылка, шаткость которой мы показали выше, а именно: неотлучаемое от возникшего – возникшее. Более полное разъяснение этого понятия мы дадим в рамках рассуждения о воле.

[г] заключение об ашаритских методах]

Из всего сказанного тебе уже ясно, что общеизвестные пути ашаритов к познанию Бога (всеславен Он!) не суть ни теоретически достоверные, ни религиозно достоверные¹⁶⁹.

И это очевидно всякому, кто обращается к различного рода кораническим обоснованиям данного положения, т.е. касающимся познания бытия Создателя¹⁷⁰. В самом деле, при внимательном рассмотрении методов Закона обнаруживается, что в большинстве своем они сочетают в себе два свойства: во-первых, достоверность; во-вторых, простоту, т.е. не-составленность – содержат небольшое количество посылок, так что их заключения предстают близкими к первичным посылкам¹⁷¹.

¹⁶⁶ В арабском тексте указанная вставка* сделана согласно некоторым рукописям; без нее фраза передается так: «воля – возникшая».

* الإِرَادَةُ [مَوْجِدَةٌ مَوْجُودَاتٍ] حَادِثَةٌ

¹⁶⁷ Араб.: متشابهات; это многозначные аяты, с иным/скрытым смыслом, в отличие от *мухкамат* (مُحْكَمَات), с четким/открытым смыслом; Ибн-Рушд подразумевает аят 3:7, понимая его в смысле запрета обсуждения перед широкой публикой аятов первого разряда. См.: 3, #5.

¹⁶⁸ *Бурхан кат'и* (بُرْهَان قَاطِعِي).

¹⁶⁹ *Назариййа йакыниййа* (نَظَرِيَّة يَقِينِيَّة) и *шар'иййа йакыниййа* (شَرْعِيَّة يَقِينِيَّة) соответственно.

¹⁷⁰ *Ас-Санни'* (الصَّانِع).

¹⁷¹ *Аль-мукаддамат аль-уваль* (المُقَدِّمَات الْأُولَى); очевидные, аксиоматические положения.

[1.1.3. Суфии]

У суфиев методы познания не являются теоретическими, т.е. построенными из посылок и силлогизмов. Они утверждают, что знание¹⁷² о Боге и прочих сущих есть нечто, которое просится в душу, когда та отрекается от чувственных прихотей и страстей, сосредотачивая мысль на искомом. В пользу этого они ссылаются на множество прямых [слов]¹⁷³ Закона, таких как:

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ»

«Будьте благоговеющими пред Богом, | И Он научит вас» [2:282];

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»

«Радеющих за [дело] Наше | Наставим Мы на пути Наши» [29:69];

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»

«Если воздадите Богу подобающее благоговение, | Наградит Он вас спасением» [8:29].

Опираются они также на многочисленные другие [слова Закона], которые кажутся подкрепляющими такое мнение.

Мы говорим, что такой путь, даже если допустить его существование, не является общим для всех людей как таковых. Будь он адресован всем им, тогда напрасным и излишним был бы путь умозрения¹⁷⁴, между тем как все Досточтимое Писание есть не что иное, как призыв к умозрению и размышлению¹⁷⁵, как указание путей умозрения. Да, мы не отрицаем, что умерщвление страстей является условием для правильного умозрения, подобно тому как здоровье служит условием для такового, но само это умерщвление не доставляет знания, хотя и выступает условием для него, подобно тому как здоровье является условием для обучения, однако не доставляет его самого. И именно в таком аспекте Закон призывает к этому пути и побуждает к нему, т.е. к [благочестивому] деянию, а не в том смысле, что он самодовлеющий, как сие думали означенные люди. Если он полезен для умопостижения, то [лишь] в указанном нами отношении. И это ясно для тех, кто [судит] непредвзято, рассматривая дело таким, каково оно есть в действительности.

[1.1.4. Мутазилиты]

Что касается мутазилитов, то до нашего острова¹⁷⁶ из их книг не дошло ничего, от чего можно было бы знать о путях, по которым они следуют к данной цели. Похоже, однако, что их пути такого же рода, что и ашаритские¹⁷⁷.

¹⁷² *Ма'рифат* (مَعْرِفَة).

¹⁷³ *Завахир* (ظَوَاهِر), т.е. взятые в их прямом/буквальном звучании.

¹⁷⁴ *Ан-назар* (النَّظَر).

¹⁷⁵ *Аль-и'тибар* (الإِعْتِبَار).

¹⁷⁶ Пиренейского полуострова, Анадолусии.

¹⁷⁷ Судя по возводимым к ним воззрениям в сочинениях их оппонентов и критиков.

[2. Коранические методы]

Если скажут: «Раз выяснилось, что ни один из всех этих путей не есть тот религиозный метод, посредством которого Закон призывал всех людей, при всех различиях в их естественных [предрасположенностях]¹⁷⁸, к признанию бытия Творца¹⁷⁹ (всеславен Он!), то что собой представляет религиозный метод, на который указало Досточтимое Писание и которому следовали сахабиты¹⁸⁰ (р)», то мы [в ответ] говорим следующее.

[2.1. Два доказательства: «от промысла» и «от творения»]

При внимательном прочтении Досточтимого Писания обнаруживается, что тот метод, на который оно указывает и посредством которого призывает всех людей, есть исключительно двух типов:

первый – это путь попечительства над человеком и создания всех сущих ради него, и такой путь мы назовем «доказательством от промысла»¹⁸¹;

второй – это путь познания творения субстанций сущих вещей, как, например, творение жизни в неорганических предметах, а также [творение] чувственных восприятий и разума [в одушевленных существах], и такой путь мы назовем «доказательством от творения»¹⁸².

[2.1.1. О доказательстве «от промысла»]

Первое доказательство зиждется на двух основоположениях:

(1) все сущие в нашем мире соответствуют бытию человека;

(2) такое соответствие непременно исходит со стороны действующего, который стремится к этому и желает его, ибо такое соответствие не может быть чем-то случайным.

В наличии этого соответствия бытию человека можно убедиться через рассмотрение соответствия дня и ночи, солнца и луны бытию человека. Ему соответствуют также четыре времени [года] и место, в котором человек пребывает, т.е. Земля. Очевидно и соответствие ему многого из животных, растений и неодушевленных предметов, а также многих частных, таких как дождь, реки и моря. Словом, [ему соответствуют] и земля, и вода, и огонь, и воздух.

Промысел явствует также в органах тела человека и животного, т.е. они соответствуют его жизни и бытию. И вообще, познание всего такого, т.е. полезных свойств сущих, входит в этот тип [доказательства бытия Бога]. Стало быть, желающему познать Бога полным знанием следует внимательно изучать полезные свойства сущих.

¹⁷⁸ *Фитар* (فَطَرَ), ед.ч. *фитра* (فِطْرَة).

¹⁷⁹ *Аль-Бари* (الْبَارِي).

¹⁸⁰ От араб. *ас-сахаба* (الصَّحَابَة); сподвижники Пророка.

¹⁸¹ *Далиль аль-‘инайя* (دَلِيلُ الْعِنَايَة).

¹⁸² *Далиль аль-ихтира* (دَلِيلُ الْإِخْتِرَاع).

[2.1.2. О доказательстве «от творения»]

Что касается доказательства от творения, то сюда входит бытие всех животных, бытие растений и бытие небес. Данный метод зиждется на двух основоположениях, врожденно присущих всем людям. Первое состоит в том, что все эти сущие сотворены. И это самоочевидно в отношении животных и растений, как о сем сказал Всевышний:

«إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ»

«Те [идолы], к коим вы взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже если соберутся все вместе!» [22:73].

Ибо мы наблюдаем неодушевленные предметы, в которых потом появляется жизнь, и отсюда мы однозначно понимаем, что есть тот, кто осуществляет жизнь и дарует ее, – Бог (благословен Он и всевышен!). Касательно же небес, то на основе их непрерывного движения мы знаем, что им велено опекать земные существа, что они поставлены на службу нам, а подчиненное¹⁸³ непременно сотворено чем-то иным.

Второе основоположение таково: у всякого сотворенного есть творец. Из этих двух основоположений следует, что у сущего есть делатель, сотворивший¹⁸⁴ его. В данном типе доказательства имеется столько разновидностей, сколько есть сотворенных вещей. Следовательно, желающий познать Бога подобающим Ему знанием должен познать субстанции вещей, дабы постичь подлинное творение во всех сущих. Ведь тот, кто не познал сущность¹⁸⁵ вещи, тот не постиг сущность творения, на что и указывают слова Всевышнего:

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»

«Неужели не призадумались они | О царствии небес и земли, | Обо всем сущем, что сотворил Бог?!» [7:185].

И кто постигнет мудрость/целесообразность¹⁸⁶ в бытии сущего, т.е. постигнет причину, ради которой оно создано и цель, которая им преследуется, тот вполне постигнет доказательства от промысла.

Таковы два религиозных доказательства [бытия Бога].

[2.2. Три разряда айатов]

А факт того, что в Досточтимом Писании айаты, побуждающие к доказательству бытия Создателя¹⁸⁷ (всеславен Он!), сводятся исключительно к указанным двум типам, – такой факт очевиден для всякого, кто изучает соответствующие айаты Досточтимого Писания. Ибо при внимательном рассмотрении таких айатов обнаруживается, что они суть трех разрядов:

¹⁸³ *Мусаххар* (مُسَخَّر), *ма'мур* (مَأْمُور).

¹⁸⁴ *Фа'иль* (فَاعِل), *мухтари'* (مُخْتَارِع).

¹⁸⁵ *Хакыка* (حَقِيقَة), мн.ч. *хака'ик* (حَقَائِق).

¹⁸⁶ *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁸⁷ *Ас-Сани'* (الصَّانِع).

- (1) айаты, содержащие указания только на доказательство от промысла;
- (2) айаты, содержащие указания только на доказательство от творения;
- (3) айаты, сочетающие в себе то и другое.

[2.2.1. Айаты, свидетельствующие только о промысле]

К айатам, содержащим только доказательства от промысла, относятся, например, слова Всевышнего:

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فُوقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا»

«Разве не расстелили Мы землю ложем, | А горы не сделали кольями, | [Не] сотворили Мы вас парами, | [Не] сделали сон для вас отдохновением, | Ночь – одеянием, день – пропитанием, | И семь твердынь¹⁸⁸ над вами воздвигли, | Светильник зажженный там поместили, | Из туч воду изливающуюся ниспослали, | Дабы вывести ею из земли зерно прорастающее, | И сады густые» [78:6–16]¹⁸⁹;

«تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا»

«Благословен Тот, Кто воздвиг на небе созвездия, | Утвердил на нем солнце и луну светящие» [25:61];

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَأَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَيْنًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلَبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»

«Пусть поразмыслит он (человек) над [дарованным] ему пропитанием: | Мы потоком воду с небес излили, | Потом землю глубоко расщепили, | На ней зерно взрастили – | Тростник и виноград, | Оливы и пальмы, | Сады густые, | Плоды и пастбища, | Вам и скоту вашему во благо» [80:24–32].

И таких айатов в Коране множество.

[2.2.2. Айаты, свидетельствующие только о творении]

Айаты же, содержащие только доказательства от творения, – это такие слова Всевышнего:

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ»

«Пусть поразмыслит человек о сотворении своем – | Из [семенной] жидкости создан он» [86:5–6];

¹⁸⁸ То есть семь небес.

¹⁸⁹ Здесь, как и в некоторых других местах трактата, Ибн-Рушд, цитируя относительно пространный фрагмент из Корана, ограничивается указанием на начало фрагмента и на его конец. При переводе же такие фрагменты даются целиком.

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ»

«Да поразмыслят люди, как созданы верблюды, | Как небо вознесено, | Как горы установлены, | Как земля распростерта!» [88:17–20];

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ»

«О люди! | Вот вам пример, внимайте же ему – | Те [идолы], к коим взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже собравшись все вместе!» [22:73].

И таковы слова Всевышнего, передающие речение Авраама:

«إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»

«Я обращаю лицо свое к Тому, | Кто сотворил небеса и землю» [6:79].

Айатам подобного содержания несть числа.

[2.2.3. Айаты, содержащие оба рода свидетельств]

Что касается айатов, сочетающих в себе оба доказательства, то их также премного, даже большинство. К примеру, такие слова Всевышнего:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لَهُ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

«О люди, поклоняйтесь Господу Вашему, | Кто создал вас и ваших предшественников | Так вы станете в числе благочестивых; | Кто землю сделал для вас ложем, а небо – кровом, | Кто ниспослал с неба воду, | Вывел ею для вас плоды – | Вам в пропитание. | Зная [о сем], | Не приписывайте же Богу подобных (андад)!» [2:21–22].

Ибо слова о сотворении нынешних и прежних людей содержат указание на доказательство от творения, а слова об установлении земли ложем – на доказательство от промысла. Таковы и Его слова:

«وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ»

«Знамение им – земля мертвая, | Кою оживляем мы и возвращаем из нее злаки | Для пропитания их» [36:33];

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»

«Те, кто размышляет о сотворении небес и земли, | [И восклицает]: | Господи, | Создал Ты все это не напрасно, | О преславный, охрани нас от мук Ада!» [3:191].

И вообще, большинство айатов о «творении» содержат оба типа доказательства.

[О естественной вере]

Этот путь – и есть тот прямой путь¹⁹⁰, которым Бог призывал людей к познанию Его бытия, напоминая о нем утвержденным в самих их естествах¹⁹¹ понимании сего смысла. Именно на это первоестество¹⁹², заложенное в природе людей, указывают слова Всевышнего:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

«И вот из сынов Адама, Из их чресел, | Господь извлек [всех будущих] их потомков, | Дабы каждый засвидетельствовал свое исповедание. | – Не Я ли Господь ваш? – [спросил их Бог]. | – Да, воистину, – отвечали они, – | Мы [сие] свидетельствуем. | [Так было сделано], | Чтобы вы не говорили в день Воскресения: | – Мы не ведали об этом» [7:172]¹⁹³.

Поэтому всякий, кто стремится к повиновению Богу верой в Него и подчинением указаниям Его посланников, должен следовать по сему пути, дабы оказаться в числе ученых мужей, которые свидетельствуют о Божьем владычестве, заствидетельствованном Им Самим и ангелами Его, как об этом сказано Им (благословен Он и всевышен!):

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

«Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием; | Нет божества кроме Него, вершителя справедливости, | Всемошного (*‘азиз*) и премудрого (*хаким*)» [3:18].

[Еще одно свидетельство]

К числу свидетельств сущих, с обеих означенных сторон, относится славословие¹⁹⁴, о котором упоминается в Его словах (благословен Он и всевышен!):

«وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا لَا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»

«Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, | Но вы не понимаете их славословия» [17:44].

[2.3. О различии в понимании этих доказательств между учеными и массой]

Из [рассмотрения] указанных доказательств явствует, что [подлинное] свидетельство о бытии Создателя¹⁹⁵ сводится исключительно к означенным

¹⁹⁰ *Ас-сырат аль-мустаким* (الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ).

¹⁹¹ *Фитар* (فطر), ед.ч. *фитра* (فطرة).

¹⁹² *Аль-фитра аль-уля* (الفطرة الأولى).

¹⁹³ Этот завет (*мисак*) весь человеческий род (людские души?) произнес в предвечности, до развертывания мировой истории.

¹⁹⁴ *Тасбих* (تسبيح).

¹⁹⁵ *Ас-Сани* (الصانع).

двум родам – доказательству от промысла и доказательству от творения. Ясно также, что именно эти два пути суть те, что адресованы и избранным, т.е. ученым мужам¹⁹⁶, и широкой публике.

Различие же между двумя [типами] познания состоит лишь в деталях: в познании промысла и творения широкая публика ограничивается тем, что постигаемо первичным познанием, основанным на чувственном постижении; ученые же к чувственно познанному из этих вещей – промыслу и творению – присоединяют и познанное доказательством: некоторые ученые даже говорили, что из рассмотрения органов человека и животного наука выявила около тысячи полезных аспектов.

А раз так, то этот путь представляет собой и религиозный, и естественный¹⁹⁷ путь. С ним-то и явились посланники [Божьи], с ним-то и были ниспосланы Писания [Божьи]. Ученые же превосходят публику в отношении этих двух доказательств не только в плане большего числа [постигаемых вещей], но и в плане более глубокого познания одной и той же вещи.

При рассмотрении сущих широкая публика выступает словно при рассмотрении изделий, искусство изготовления которых неведомо ей. Она познает в них лишь тот факт, что они произведены и что у них непременно есть мастер.

Ученые же схожи с тем, кто рассматривает изделия, имея определенные знания об искусстве их изготовления и их целесообразности. И нет сомнения в том, что таковой больше черпает из изделий знание о мастере как о мастере, нежели тот, кто об изделиях знает лишь факт того, что они произведены.

А безбожники¹⁹⁸, отрицающие Творца (благословен Он!), напоминают того, кто воспринимает изделия, но не признает, что они суть изделия, относя наблюдаемое в них искусство к чистой случайности или к самозарождению.

Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):211–220. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-211-220](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-211-220).
2. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Каиф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя; 1998. 217 с. (На араб. яз.).
3. аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. 1944 с. (На араб. яз.).
4. аль-Джувайни. *Аль-‘Акыда ан-низамиййа...* Каир: аль-Мактаба аль-азхариййа ли-т-турас; 1992. 134 с. (На араб. яз.).
5. Аристотель. *Метафизика*. В: *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976;1:63–367.

¹⁹⁶ Аль-хавасс (الْخَوَاصُّ) и аль-‘уляма’ (الْعُلَمَاءُ) соответственно.

¹⁹⁷ Шар’иййа (شَرْعِيَّة) и таби’иййа (طَبِيعِيَّة); которые даны в Божьих религиях и основаны на изучении природы/мира.

¹⁹⁸ Ад-дахриййа (الدَّهْرِيَّة).

References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562). (In Russ.)
2. Ibn Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabiyya; 1998. (In Arabic)
3. al-Bukhārī. *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic)
4. al-Juwaynī. *Al-'Aqida an-nizāmiyya...* Cairo: Al-Maktaba al-azhariyya li-t-turāth; 1992. (In Arabic)
5. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Mysl; 1976;1:63–367. (In Russ.)

Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, 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».

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

About the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

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