



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

УДК 140.8:2+297.1

Original paper

Оригинальная статья

Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт философии 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: Статья служит введением к переводу книги «Несостоятельность Несостоятельности» (Тахафут ат-Тахафут) философа-перипатетика Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198), написанной в ответ на сочинение теолога-ашарита аль-Газали (1058–1111) «Несостоятельность учений философов» (Тахафут аль-фалсафа). Освещаются мотивы газалийской атаки на мусульманский перипатетизм (фалсафа) и её влияние на судьбу этой школы в мусульманском мире. Дается общее представление о фалсафской картине мира, на фоне которой развёртывается дискуссия по первому из трёх главных пунктов газалийской критики – тезису об извечности мира. Отмечается связь книги Ибн-Рушда с его более ранними теолого-полемическими трактатами – «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; аль-Газали; Ибн-Рушд; извечность мира; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; темпорализм; фалсафа; этернализм

Для цитирования: 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



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{2b}

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

²*Institute of Philosophy 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: The article serves as an introduction to the translation of the book «The Incoherence of the Incoherence» (Tahafut at-Tahafut) by the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (1058–1111) «The Incoherence of the Philosophers» (Tahafut al-Falasifa). The paper highlights the motives of al-Ghazali's attack on Muslim peripatetism (Falsafa) and its influence on the fate of this school in the Muslim world. The research describes the basic understanding of the Falsafa picture of the world that comes as a framework for the discussions unfolding the first of the three main points of al-Ghazali's criticism, which is the thesis of the world eternity. The connection between Ibn Rushd's book and his earlier theological and polemical treatises as «On the Correlation between Philosophy and Religion» and «On the Methods of Proof for the Principles of Creed» is shown.

Keywords: asharites; Averroes; eternalism; Falsafa; al-Ghazali; Ibn Rushd; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

For citation: Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

I

Вместе с трактатами «О соотношении философии и религии» (1178 г.) и «О методах обоснования принципов вероучения» (1179 г.) настоящее сочинение Ибн-Рушда¹, написанное ок. 1080 г., составляет своего рода трилогию, призванную легитимизировать философский дискурс и защищать фальсафу от нападок мутакаллимов (приверженцев калама, рациональной теологии). В первую очередь речь идёт о представителях ашаритской школы, от имени которых преимущественно и выступает автор полемической книги «Несосто-

¹ О его творчестве см.: [1, рубрика 2]. Перевод первого трактата вместе с «Приложением/дополнением к вопросу об извечной воле» был дан в составленной нами антологии «Мусульманская философия» (см.: [2]; [3]), перевод второго – в журнале «Minbar. Islamic Studies» (№ 3 и 4 за 2018 г.; 1, 2 и 4 за 2019 г.).

тельность учений философов» Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111) – один из крупнейших и авторитетнейших мыслителей ислама.

Означенная книга, написанная аль-Газали ещё до его перехода на позиции мистиков-суфиев (ок. 1095 г.), примечательна тем, что она явилась первой работой с позиций мутакаллимов, в которой содержится обстоятельная критика фальсафы, притом изложенная на её же логико-философском языке². Вопрос о мотивах этой критики и особенно о её последствиях для дальнейшей судьбы философии в мусульманском мире требует отдельного рассмотрения, и на сей счёт мы ограничимся здесь лишь несколькими краткими замечаниями.

Прежде всего следует отметить несостоятельность широко распространённого стереотипа об аль-Газали как о могильщике философии. На самом деле именно его деятельность открыла путь для прочного утверждения логики в собственно религиозной культуре ислама, притом не только в каламе, но и в юриспруденции (*'уṣūl аль-фиqh*). Более того, по свидетельству Ибн-Хальдуна (ум. 1406) [6, с. 590], именно после аль-Газали калам и фальсафа настолько сблизились, что трудно уже отличить одну дисциплину от другой³, как это наблюдается в трудах аль-Байдави (ум. 1286) и последующих учёных [аль-Иджи (ум. 1355), ат-Тафтазани (ум. 1390) и аль-Джурджани (ум. 1413)].

Что касается мотивов, то полемический труд аль-Газали был составлен в багдадский период творчества мыслителя (1091–1095)⁴ – период, когда, по признанию самого аль-Газали, им двигало стремление обрести славу [7, с. 123, 135]. Более того, он неоднократно предупреждал, что сокровенные его взгляды изложены не в опубликованных работах, а в трактатах, предназначенных для весьма узкого круга единомышленников. Поэтому, заключает С. Дунья, нельзя считать означенный труд выражением личной позиции [8, с. 26].

² Некорректным является анонсирование ответного сочинения Ибн-Рушда как опровержения работы «мистика и теоретика суфизма» (см.: [4, с. 2, 3]). В близких терминах («направленное против мистической философии Газали») оно описывается и в аннотации к переизданию частичного перевода этого сочинения, выполненного А.В. Сагадеевым (1931–1997; см.: [5, с. 142]).

³ Араб.: التبتت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد القئين من الآخر

⁴ О своём сложном пути духовного поиска аль-Газали рассказывает в квази-автобиографии «Избавляющий от заблуждения» (*аль-Мунқыз мин ад-далāl*) [7]; см. также предисловие египетского исследователя С. Дуньи к арабскому изданию *Тахāфут аль-фалясифа* [8, с. 5–26].



II

В оправдание аль-Газали Ибн-Рушд высказывает предположение, что автор *Тахāфута* хотел таким образом угодить современникам (مداهنة أهل زمانه), ибо сам пострадал из-за некоторых своих книг (امتحن في كتبه) [9, с. 134]. Обвинения в «ереси» (*куфр*) сыпались на него с разных сторон. Именно в целях самозащиты от нападок ашаритов (!), считавших ересью «отступление хотя бы на пядь от учения аль-Ашари», он написал трактат *Файсал ат-тафриқа байна аль-'исля̄м ва-з-зандақа* (см.: [10, с. 203]). В Кордове, во исполнение фетвы факихов-маликитов, публично (в 1109 г.) предали костру его книги, поскольку «они содержали чистую философию» (مشتتملة على الفلسفة المحضة). Согласно одному свидетельству, весть об этом дошла до самого автора (см.: [11, с. 219]).

О том, что автор *Тахāфута*, изучив философию/фальсафу, так и остался в её плену, сетовал позже его ученик, ашарит-маликит Ибн-аль-Араби (Абу-Бакр ~, ум. 1148): «Наш шейх Абу-Хамид поглотил философов, а пожелав изрыгнуть их, он этого сделать уже и не смог!». «شيوخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يخرجهم، فما استطاع» [12, с. 327]. Теологи-традиционалисты разглядели философские (фальсафские) мотивы в главном сочинении мыслителя «Воскрешение религиозных наук» (*'Ихйā' 'ульōм ад-дйн*). По маликиту ат-Туртуши (ум. 1126), оно пропитано учениями философов (شبكة بمذاهب الفلاسفة) [12, с. 334]. Ему вторит ханбалит Абдаллатыф Ааль аш-Шайх (ум. 1876), для которого это сочинение выглядит не иначе как облечённая в религиозный наряд философия (كسنا الفلسفة لحاء الشريعة) [13, с. 369].

Особо ярко⁵ профальсафская ориентация проявляется в газалийском трактате «Ниша светов» (*Мишкāt аль-'анвār*). Как свидетельствует Ибн-Таймиййа (ум. 1328), об авторе трактата язвили: «В болезнь его [ввергло] «Исцеление»»⁶ (أمراضة الشفاء) [14, с. 238]. Впрочем, в «Несостоятельности Несостоятельности» Ибн-Рушд также упоминает об означенном трактате как о ярком свидетельстве того, что в области метафизических/теологических наук (*аль-'ульōм аль-'иляхиййа*) автор трактата заимствовал свои сведения из учений философов [9, с. 195].

Старший же современник Ибн-Рушда, философ Ибн-Туфайль (ум. 1185/86), отмечает, что в обращенных к широкой публике газалийских сочинениях порой запрещаются вещи, каковые в другой раз разрешаются. В ка-

⁵ Не говоря уже о трактатах, аутентичность которых спорна: Ма'аридж аль-қудс, разные версии аль-Маднūна и т.п.

⁶ «Исцеление» – энциклопедический труд Ибн-Сины по философии.

честве примера приводится отрицание телесного воскрешения и отнесение потустороннего воздаяния к одним лишь душам: в «Несостоятельности» это учение квалифицируется как ересь; однако в «Весах деяний» (*Мизāн аль-‘амаль*) говорится, что это учение и есть учение суфийских шейхов; а в «Избавляющем от заблуждения» автор уже заявляет о своём переходе на позиции суфиев [15, с. 42].

III

Для правильной оценки газалийской критики фальсафы фундаментальное значение имеет следующее обстоятельство. Конечно, обвинение в ереси по трём тезисам выглядит достаточно грозным. Но редко обращают внимание на тот факт, что в своем предисловии к «Несостоятельности» аль-Газали упоминает о гораздо более серьезных обвинениях в адрес философов. Как сказано в нём, о философах думают, будто они отвергают основы религии, включая два главных принципа (ед. *кутб*), с каковыми являлись пророки, – веру в Бога и потустороннюю жизнь. В действительности же, пишет аль-Газали, корифеи (*зу‘амā’, ру‘асā’*) философии оклеветаны в том, что касается отрицания вероучений (*шарā’и*), ибо верят в Бога и в сказанное Его посланниками (مؤمنون بالله ومصداقون برسله); но разделяя эти первоосновы (*‘усул*), они в некоторых частностях запутались (احتبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول) [16, с. 6–7; 16а, с. 75; 8, с. 31]⁷.

Таким образом аль-Газали, говоря о заблуждениях философов по некоторым второстепенным вопросам религии, фактически защищает их от обвинений в отрицании главных догм. И если мусульманские представители фальсафы, особенно Ибн-Сина, реформировали перипатетическую философию и исламизировали её, преобразуя метафизику в теологию (см.: [17; 18]), то газалийская критика мусульманских перипатетиков словно наметила дальнейший путь такой исламизации фальсафы, при которой она могла бы стать своего рода каламом, обращенным к интеллектуалам.

В плане отношения аль-Газали к философии интерес представляет и такой факт. До написания книги *Тахāфут аль-фалйсифа* аль-Газали выступил с сочинением *Мақāсыд аль-фалйсифа* («Концепции философов»), где даётся объективное изложение взглядов мусульманских философов, чтобы затем их

⁷ Здесь и далее при ссылке на газалийскую книгу указываются страницы одного из двух указанных арабских изданий (обычно второго), а также русского перевода (порой, заметим, не всегда адекватного).



опровергать в *Тахāфуте*. Вместе с тем в *Мақāсыде* автор пространно воспроизводит, в частности, логические и многие естественнонаучные учения философов, которые он, по собственному заявлению, не собирается разбирать, считая их не только нейтральными по отношению к религии, но даже вполне приемлемыми. Да и само изложение ведётся в стиле учебного пособия (с соответствующими «упражнениями» и т.п.). Обращает на себя внимание и то, что *Тахāфут* носит самодостаточный характер – при изложении материала здесь нет ссылок на *Мақāсыд*. Посему есть основание полагать, что аль-Газали, вступая в полемику с теми или иными воззрениями философов, вознамеривался популяризовать философию. И в этом смысле можно трактовать слова Ибн-Рушда, согласно которым сам аль-Газали «имеет лишь благие намерения, стремясь преумножить таким путем число ученых» [2, с. 570].

Примечательна и судьба *Мақāсыда* в Европе. Уже в середине XII в. этот трактат был переведён на латинский язык, но с опущением предисловия о намерениях автора в последующем опровергать изложенные здесь учения. Данное сочинение нашло широкое распространение в качестве пособия по аристотелевской философии, а самого аль-Газали причисляли к арабским перипатетикам. В 1506 г. в Венеции вышло его печатное издание – *Logica et philosophia Algazalis Arabis*. Около этого времени выдержки из логической и метафизической частей трактата, в переводе с древнееврейского на русский, появились и на Руси под названием «Логика Авиасафа» (см.: [19, с. 100]).

IV

В предисловии к *Тахāфуту* аль-Газали перечисляет двадцать вопросов, которые затрагивают основоположения религии и которые он собирается обсуждать, показывая несостоятельность, противоречивость (*танāқуд*) учения философов относительно них [16а, 86–87; 8, с. 40–41]. Из таковых первые шестнадцать вопросов принадлежат к области метафизических, теологических наук (*аль-‘ульм аль-‘иляхиййа*), последние четыре – естественнонаучных, физических (*ат-табй‘иййāt*).

«Еретическими» (*куфр*) объявляются 1-й (об извечности мира), 13-й (о Божьем незнании единичных вещей) и 20-й (об отрицании телесного воскресения).

Среди остальных вопросов есть такие, как «отрицание» Божьих атрибутов (т.е. отождествление их с Его самостью/сущностью; №6) или учение о



естественной причинности (№17). По этим вопросам философы стоят близко к мутазилитам, и соответствующие учения последних – суть [порицаемые] новшества (ед. *бид'а*), которые иные квалифицируют в качестве ереси, но сам автор *Тахāфута* заявляет о несклонности к подобной квалификации.

Другие вопросы в основном касаются «демонстрации неспособности» (*та'джиз*) философов обосновать то или иное положение, как, например, бытие Творца (№3), Его единство (№4), Его бестелесность⁸ (№9) и т.п. [16а, с. 307–310; 8, с. 275].

Отвечая на газалийскую критику, автор «Несостоятельности Несостоятельности» разбирает все указанные двадцать вопросов, пользуясь – соответственно стилистике критикуемой книги – собственно философской аргументацией, в отличие от двух предыдущих трактатов («О соотношении...» и «О методах...»), обращенных к более широкой аудитории, из-за чего в них доминирует теологический стиль изложения и в основном разбираются только три «еретических» тезиса.

В «теологических» трактатах Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в том, что в вопросе о Божьем знании партикулярный тот неадекватно воспроизводит учение философов [2, с. 561–562; 3]; такой упрек адресуется ему и в «Несостоятельности Несостоятельности» [9, с. 558].

Касательно двух других «еретических» тезисов философ в отмеченных трактатах прежде всего указывает на некорректность газалийского объявления фальсафских тезисов противоречащими основоположениям религии, ибо, во-первых, к таким основоположениям относятся только три – вера в Бога, в пророков и в последующую жизнь⁹; во-вторых, на самом деле речь идёт о расхождении с теологами-ашаритами в толковании (*та'виль*) священных текстов¹⁰ [2, с. 564–565; 20, с. 1031–1045].

В этой связи Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в том, что перед широкой публикой он стал разглашать теолого-философские толкования сложнейших

⁸ Заметим, что рассмотрение вопросов из последней категории не вполне оправданно, если, согласно заявленной в предисловии цели, речь идёт о критике положений, не совместимых с религиозными догматами.

⁹ Т.е. те три принципа, которые сам аль-Газали в вышеупомянутом трактате «Файсал ат-тафрика...» выделяет основополагающими в религии.

¹⁰ Более того, в вопросе об извечности творения именно ашариты, а не философы, отходят от буквального (*зāхир*) звучания священных текстов (в Коране нигде не говорится о творении из ничего, но только из какой-то предшествующей материи); такой тезис поддерживается и ашаритом Фахраддином ар-Рази (ум. 1209), и ханбалитом Ибн-Таймийей (ум. 1328); подробнее см.: [21].



вопросов – разглашение, которое способно лишь ввергнуть в замешательство эту публику, что прежде всего и заслуживает квалификации как ересь [2, с. 570; 20, с. 1045]. Мольбой к Богу о прощении за принародное обсуждение таких вопросов Ибн-Рушд завершает свой *Tahāfut* [9, с. 559].

V

В предисловии к *Tahāfutu* аль-Газали говорит, что несостоятельность (*танāкуд*) учений философов-[перипатетиков] (*фалясифа*) автор намерен раскрывать на материале доктрины их главы – Аристотеля. Но в силу значительных разногласий в передаче и толковании этой доктрины он ограничивается той её трактовкой, которая дана двумя ведущими перипатетиками ислама – аль-Фараби и Ибн-Синой [16а, с. 76–78; 8, с. 32–33].

Ибн-Рушд же не разделяет газалийского взгляда на аль-Фараби и Ибн-Сину как на репрезентативных для перипатетизма фигур. Ратуя за то, что можно было бы назвать «чистым» аристотелизмом, он отстаивает учения означенных двух философов лишь в той мере, в какой данные учения (в его понимании) являются подлинно аристотелевскими. Более того, по верному замечанию С. ван ден Берга, в отношении названных предшественников автор «Несостоятельности Несостоятельности» порой выступает как движимый *esprit de contradiction* («духом противоречия») [22, vol. 2, p. 2].

Ибн-Рушд не приемлет не только платоновских-неоплатоновских «примесей» в системах аль-Фараби и Ибн-Сины, но и иного рода их «инноваций». К таким примесям прежде всего относится концепция эманации (*файд, судūr*) – исхождения мира от Первоначала/Бога. С помощью этой концепции аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн-Сина приводят аристотелевскую схему космоса в соответствие с монотеистической идеей творения. На означенную схему и её модификацию, естественно, часто ссылаются авторы обоих *Tahāfutov*, поэтому мы здесь вкратце опишем эту схему.

Для аристотелевской космологии характерно, во-первых, геоцентрическое воззрение; во-вторых, радикальное противопоставление реальных подлунного и надлунного миров. В центре Вселенной покоится (не вращается!) шаровидная Земля, вокруг которой концентрически, на манер слоев луковицы или матрёшек, вращаются восемь хрустальных сфер (араб. ед. *фаляк, кура*), или небес (ед. *самā*). К каждой из первых (начиная от Земли) семи сфер прикреплено по одному светилу, или «планете» (*каўкаб*): Луна (*аль-қамар*), Мер-



курий (*'утāрид*), Венера (*аз-зухра*), Солнце (*аш-шамс*), Марс (*аль-миррйх*), Юпитер (*аль-муштарй*) и Сатурн (*зухаль*). Замыкает их сфера неподвижных звёзд (*аль-кавāкиб ас-сāбита*) – остальных светил (чуть больше тысячи), которые были известны тогдашним астрономам и которые так названы, поскольку не меняют своего положения – одна относительно другой.

Крайняя сфера совершает суточное вращение, вследствие которого чередуются день и ночь. В такое движение вокруг центра мира (центра Земли) она вовлекает и остальные семь сфер. Но каждая из этих семи сфер имеет ещё и специфическое для неё круговое движение вокруг собственного центра (эксцентрическое) и со свойственной ей скоростью. Посему помимо неподвижного Перводвигателя (Бога), от которого происходит движение крайнего неба (универсальное движение), у каждой из семи сфер есть и свой неподвижный двигатель.

Подлунная сфера – это «мир возникновения и уничтожения» (*'āлям аль-каўн ва-ль-фасād*). Тела здесь составлены из четырех элементов¹¹: земли (*турāб, 'ард*), воды (*мā'*), воздуха (*хавā'*) и огня (*нāр*); вследствие чего они не перманентны, но являются к бытию, а затем исчезают. В надлунной же области тела образованы из элемента, у которого нет противоположности, – из эфира (*'асйр*), вследствие чего они нетленны, вечны, изменению подвержены лишь в плане механического движения и расположения в пространстве.

Позже Птолемеем (ум. ок. 170) была введена ещё одна, девятая сфера – беззвездная, атласная (*аль-фāляк аль-'атлас*). Вслед за ним о таковой учит и аль-Фараби, но Ибн-Сина и особенно Ибн-Рушд скептически относятся к её существованию [17, с. 106].

VI

Разрабатывая философскую схему космогенеза, аль-Фараби исходил из концепции эманации, которая была выдвинута Платином (ум. 270) и согласно которой от Бога (Единого) исходит сначала универсальный Ум, потом от Ума – мировая Душа, от неё – природа, материальный мир. Для аль-Фараби Бог (Первое; *аль-'авваль*) есть чистый разум, а креативный процесс представляет собой акт интеллекции, умопостижения (*'ақль*). От умопостижения Перворазумом Самого Себя исходит второй разум/интеллект (*'ақль*). В свою оче-

¹¹ Или стихий; араб. ед. 'унсур или 'устукусс – от греч. stoichos.



редь, этот разум умопостигает и Бога, и самого себя, в результате чего исходит, соответственно, третий разум и небесная сфера (первая, атласная). Так обстоит дело и с означенным третьим разумом; и в итоге появляются девять небесных сфер и десять (после Первого) разумов: по одному разуму-двигателю для девяти небосводов, а на десятом разуме прекращается процесс исхождения отделённых (*муфāриқа*) разумов, т.е. не нуждающихся в материи-носителе.

Под воздействием движения небес возникают материя (*мāдда*, *хайўля*) и формы (ед. *сўра*) четырёх первоэлементов, от сочетания которых, под воздействием тех же небесных движений, возникают более сложные тела – минералы, растения и животные (включая людей). Людские же разумы и ментальные формы (интеллигибелии; *ма'қўлят*) исходят от означенного десятого разума, именуемого Деятельным разумом (или Активным интеллектом; *аль-ақль аль-фа'āль*) [23, с. 129–134, 154–156].

Ибн-Сина модифицирует эту схему. Для онтологии философа характерно введённое им различие сущности (*мāхиййа*, *ҳақьқа*; лат. *essentia*) вещи и её бытия/существования (*вуджўд*, *инниййа*; лат. *existentia*): к примеру, мы можем постичь сущность треугольника (а именно: фигура, образованная тремя линиями), хотя мы можем и не знать, существует ли он [вне ума, во внешней реальности].

С этим различием связана авиценновская концепция о возможном-необходимом, на основе которой им выдвигается оригинальный аргумент в пользу существования Бога. Бытийно-необходимой (*вāджиб аль-вуджўд*) является вещь, чья сущность непременно предполагает её существование – предположение о её небытии ведёт к абсурду; бытийно-возможной – такая вещь, чья сущность не предполагает её существования, она может существовать, но может и не существовать. В свою очередь, необходимая вещь бывает или необходимой самой по себе (*би-зāти-х*), или необходимой благодаря чему-то другому (*би-гайри-х*): например, горение является необходимым не само по себе, а при встрече огня с предметом, подверженным горению. По Ибн-Сине, ряд возможных, существование каждого из которых вызвано другим, не может следовать до бесконечности¹², но должен остановиться на чём-то необходимым самом по себе, каковое и есть Бог.

¹² Такое следование до бесконечности, или регрессия, обычно обозначается термином *тасальсюль*. Как будет видно из аверроистского обсуждения вопроса об извечности мира, мутакалимы отрицают всякую регрессию, философы же – только некоторые типы регрессии (каузальные, т.е. причинно-следственные, и близкие к ним).

Исходя из учения о возможном Ибн-Сина модифицирует фарабийскую космогонию, заменяя диадичную схему эманации на триадичную. Каждый из исходящих от Бога разумов таков, что в нём имеются три модуса: умопостижение Необходимого-Самого-по-Себе, умопостижение себя как необходимого-благодаря-другому (Богу или предшествующему разуму) и умопостижение себя как возможного-самого-по-себе. При первом модусе умопостижения эмануруется очередной разум; при втором – душа (*нафс*) небесной сферы, служащая также формой (*сӯра*) для неё; при третьем – телесность (*джирмийя*) этой сферы, её материя (*мәдда*). Таким образом за каждой сферой закрепляются два двигателя: трансцендентный (разум) и имманентный (душа).

Более фундаментальной модификации подвергается представление об онтологической и гносеологической роли Деятельного разума. В фарабийской картине мира деятельность этого разума преимущественно состоит в содействии переходу человеческого разума из состояния возможности (потенции; *кувва*) в состояние действительности (акта; *фи'ль*). У Ибн-Сины же он фактически становится демиургом подлунной области. Ибо именно от него (хотя и при участии небесных тел) исходит материя первых элементов, и это он дарует всем здешним сущим их формы (физическим телам – партикулярные, материальные формы; разумам – универсальные понятия, интеллигибилии), посему и заслуживает наименования «даритель форм» (*вәхиб ас-сүвар*) [24, с. 392–409].

Аверроистское неприятие концепции Ибн-Сины о возможном даёт о себе знать уже на первых страницах «Несостоятельности Несостоятельности». Первейшим образом такое неприятие обусловлено тем, что в глазах Ибн-Рушда, поборника естественной причинности и строгого детерминизма в мире, означенная концепция предстает как своего рода уступка каламскому (ашаритскому) учению, по которому любая вещь в мире может иметь иные атрибуты, нежели наличные (отсюда делается вывод о Боге как спецификаторе, *мухассыс*).

VII

Приступая к обсуждению первого вопроса – об извечности мира (*кыдам аль-‘әлям*), аль-Газали даёт более дифференцированное изложение учения философов. Как сказано здесь, философы расходятся между собой относительно этой вечности. Основная масса ранних (ед. *мутақаддим*)¹³ и поздних

¹³ Это верно лишь в том случае, если под «ранними» понимаются аристотелики (перипатетики) и неоплатоники; большинство же предшествовавших Аристотелю греческих философов говорили о



(ед. *мута'аххир*) из них придерживаются мнения об извечности мира: о том, что он издавна существовал¹⁴ вместе с (*ма'а*) Богом, будучи причинённым (*ма'ляль ля-Ху*)¹⁵ Им, сопровождающим (*мусāвиқ*) Его и не отстающим (*гайр мута'ххир*) от Него по времени, наподобие сопровождения причинённого – причины, света – солнца; и что предшествование (*такаддум*) Творца миру, схожее с предшествованием причины причинённому, т.е. предшествование по самости (*би-з-зāt*) и рангу (*би-р-рутба*)¹⁶, но не по времени (*би-з-замāн*).

О Платоне передают, что он учил о мире как о порождённом (*мукавван*) и явленном (*мухдас*)¹⁷, но некоторые из [философов] трактовали его слова метафорически, отрицая признание им [временного] возникновения (*худус*) мира¹⁸.

Гален¹⁹ же высказывался в смысле воздержания от ответа на вопрос, является ли мир извечным или явленным, ибо ответ затруднителен для человеческого разума. Но это [мнение], комментирует аль-Газали, скорее является исключением, поскольку все они учат, что мир извечен и что вообще непостижимо исхождение временного от извечного без какого-либо посредника (*لا يُتصَوَّرُ أَن يَصْدُرَ حَادِثٌ عَن قَدَمٍ بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَصْلًا*) [16а, с. 88–89; 8, с. 44–45].

Таким посредником между извечным и временным, добавим, должно быть нечто, которое извечно в одном аспекте, но временно в другом. Для фи-

временном возникновении мира; Платон, уча о возникновении мира (т.е. о каком-то моменте начала его существования), полагал само время возникшим вместе с миром.

¹⁴ Араб.: *يُرَى لِمُؤَجَّزًا*; к глагольному выражению *лям йазаль* возводят прилагательное *'азали*, («издавнее»), чаще всего употребляющееся как синоним прилагательного *қадим*.

¹⁵ В смысле «причина, причиняющее» философы обычно употребляют *сабаб* (или *мусаббиб*) и особенно *'илля*, в смысле «причинённое, следствие» - *мусаббаб* и *ма'ляль*, соответственно. Поскольку *сабаб* и *'илля* могут пониматься в более широком смысле («мотив, обстоятельство, условие, ...»), то им порой (для уточнения) рядопологают термин *муджиб*, «необходимо [вызывающий]» («причинённое» – *муджаб*).

¹⁶ По-видимому, здесь речь идёт об одном и том же типе предшествования – по самости (или по причинности, *би-ль-'илля*); здесь предшествующее и последующее сосуществуют вместе или оба отсутствуют, но бытие второго вызвано первым, тогда как бытие первого не вызвано вторым.

¹⁷ Термин *мухдас* и его однокоренные представляют известную трудность для перевода. Речь идёт о сущем (вещи, события и т.д.), чьё бытие началось когда-то, притом необязательно, чтобы до означенного начала было некоторое время, посему подобает говорить о «временном, темпоральном» начале, а не о начале «во времени», ибо его начало (как в случае с миром, с точки зрения Платона и мутакаллимов) может совпадать с началом отсчёта времени. Глагол первой породы *хадаса* (имя действия – *худус*) передаётся нами как «возникать, являться», соответствующее действит. причастие *хадис* – «возникшее, явившееся, временное»; переходная же форма глагола (четвёртая порода) *'ахдаса* (имя действия – *'ихдас*) передаётся как «являть [к бытию], [даровать] возникновение», действит. причастие *мухдис* – «явитель, [даритель] возникновения», страд. причастие *мухдас* – «явленное».

¹⁸ См. примечание 13.

¹⁹ Известный греческий медик, одновременно и философ (ум. ок. 210).



лософов-перипатетиков этим посредником между Богом и временными реалиями подлунной сферы, «мира возникновения и уничтожения», выступает круговое движение (*аль-харака ад-дауриййа*) неба: таковое не имеет начала, но любая его часть – временное, возникает и исчезает.

Далее аль-Газали приводит четыре доказательства, выдвигаемые философами в обоснование извечности мира, и подробно разбирает их [16а, с. 90–123; 8, с. 45–45]. Все эти доказательства фигурируют в авиценновском «Исцелении» [24, с. 382–392]. Первое из них, самое главное, апеллирует к понятию о Боге как абсолютно совершенной самости, в которой всё наличествует и ничего нового не возникает, а посему его действие/творение извечно и перманентно: коли причина²⁰ самодостаточна, то причинённое не отстаёт во времени от неё. Такое рассуждение обычно называется аргументом «от полной причины (*аль-‘илля ат-тāmма*)». В его авиценновской формулировке указывается на невозможность предпочтения определенного момента для явления мира к бытию, для склонения [чаши весов] в пользу одной из двух альтернатив – бытия или не-бытия, посему данная разновидность доказательства чаще всего именуется аргументом «от склонителя (перевесодателя; *мурадджих*)», или «от склонения (перевешивания; *тарджих*)».

Ибн-Сина и другие философы-этерналисты называли темпоралистов²¹ «лишателями» (*му‘аттыла*)²², поскольку те изображают Бога, преблагого и всещедрого, скупым, считая, что в продолжение бесконечного промежутка времени (до сотворения мира), Он не проявлял Свою благость и щедрость (*джуд, хайр*) (подробнее см.: [21, с. 35–37; 25, с. 28–48]).

²⁰ Точнее – действующая причина; у философов различаются четыре разновидности причины: действующая (производящая; *фā’иля, фā’илиййа*), целевая (конечная; *гā’иййа*), материальная (*мāддиййа*) и формальная (*сўриййа*): например, для дома таковыми служат, соответственно, строитель, кров, глина и конфигурация.

²¹ Соответственно: учащие об извечности мира и о временном его возникновении; от лат. *aeternitas* («вечность») и *tempus* («время»).

²² Такое отрицательное прозвище (имя действия – *та‘тыл*) традиционно прилагалось к тем, кто отрицает наличие у Бога подобающего (с точки зрения нарекающего) Ему атрибута.



VIII

Со своей стороны, как передаёт аль-Багдади (ум. 1164), темпоралисты (*худусиййўн/حدثيون*) нарекали этерналистов (*қыдабиййўн/قدميون*)²³ «дахритами» (*дхриты*)²⁴, придавая этому прозвищу крайне отрицательный смысл, в результате чего для широкой публики оно стало просто подразумевать отвержение Творца-Первоначала (*جحد الخالق المبدأ الأول ورفعته*) [25, с. 43]. Такой мотив присутствует и в газалийском *Taxāfute*, где при обсуждении третьего и четвёртого вопросов (о Боге как создателе мира и о наличии у мира некоторого создателя) вместе с дахритами (как этерналистами, отрицающими Создателя) упоминаются философы, которые своим утверждением об извечности мира фактически отрицают его сотворённость, ибо извечное, как считает аль-Газали, не нуждается в создателе (*сāни*).

Ибн-Рушд, как и Ибн-Сина до него, считают некорректной увязку между собой двух вопросов – (1) о возникновении мира или его извечности и (2) о его нуждаемости или не-нуждаемости в некотором создателе. Будь мир извечным или возникшим, все равно, по мнению философов, непременно у него должен быть извечный делатель/производитель (*фā'иль*) [9, с. 307–308]. Более того, фальсафское доказательство существования Бога, исходящее из перманентной нужды в Нём всякой вещи для поддержки своего бытия, более красноречиво выражает идею о всемогущем Творце, нежели каламское доказательство, по которому вещь нуждается в Боге для возникновения, для появления на арене бытия – ведь по возникновении дома он перестаёт нуждаться в строителе! И именно этот фальсафский взгляд соответствует кораническому откровению: «Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгинули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их» (35: 41; *إِنَّ اللَّهَ يُحْسِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا*) [9, с. 282].

Своего рода шаг навстречу мутакаллимам Ибн-Сина сделал в области терминологии, расширяя смысл понятия *худўс* («возникновение»), под которым в каламе, как было сказано, обычно подразумевалось предшествование небытия (*'адам*) вещи её бытию (*вуджўд*). По Ибн-Сине, о таком предшествовании можно говорить в отношении любой возможной (*мумкин*, т.е. бы-

²³ Данное в обоих арабских словах чтение (т.е. огласовки первых трёх букв) – от авторов настоящей статьи; возможны другие альтернативы.

²⁴ Заметим, что слова «дахриты» (от араб. *дахр*, «[бесконечное] время») и «этерналисты» (от лат. *aeternitas*, «вечность») этимологически тождественны.



тийно не необходимой) вещи, будь та временной или извечной, раз сама по себе она не обязательно является сущей. Так философ различает *худӯс замāнӣ* («временное возникновение»), прилагающееся к телам в подлунном мире, и *худӯс зāтӣ* («самостное возникновение»), прилагающееся к небесным реалиям – космическим телам, душам и разумам (см.: [26, с. 463–465]).

IX

Помимо указанного выше тезиса о корреляции временного-извечного с сотворённым-несотворённым, в каламской теологии значимость концепции о *худӯсе* как о временном возникновении связана с тем обстоятельством, что на основе этой концепции воздвигается главное у мутакаллимов (притом не только ашаритов-матуридитов, но и мутазилитов) доказательство бытия Бога.

Означенное доказательство исходит из тезиса о явленности (темпоральности, возникновении; *худӯс*) мира и из положения о том, что явившееся (*ҳадис*) непременно нуждается в явителе ([дарителе] возникновения; *муҳдис*). Этот явитель – извечный; в противном случае ставится тот же вопрос о его явителе, и ряд таких явителей не может идти до бесконечности, но должен закончиться на извечном явителе²⁵.

Что касается темпоральности мира, то она выводится из темпоральности любого тела (*джисм*)²⁶ в нём. А доказательство темпоральности тела базируется на следующих трёх положениях:

(1) тело не бывает отлучным от некоторой акциденции (*'арад; لا يخلو/يتمكّك* (عن العرض)²⁷;

(2) акциденция – темпоральна;

(3) не-отлучное от темпорального само есть темпоральное.

В более поздних формулировках последнюю посылку подкрепили таким положением:

²⁵ У мутакаллимов (отчасти вслед за ними и у философов) эпитеты *қадīm*/«извечное» и *ҳадис*/«временное» часто употребляются как синонимы «божественному» и «человеческому». В этом смысле говорится, например, об извечной воле и воле временной, извечном знании и знании временном, и т.д.

²⁶ Точнее: тела или субстанции (*джаўхар*); с точки зрения большинства мутакаллимов, тела состоят из атомов – «неделимых частиц/субстанций».

²⁷ В частности, от движения (*ҳаракат*) или покоя (*сукӯн*), соединённости (*иджтима*) с другим или разъединённости (*ифтирāқ*) с ним.



(4) невозможность бесконечного [ряда] темпоральных (اِثْتِنَاعُ/اِسْتِحَالَةُ حَوَادِثٍ) (لا أَوَّلَ لَهَا)²⁸; или: невозможность регрессии (اِثْتِنَاعُ التَّسْلُوسِ) таковых.

Ещё в трактате «О методах...» Ибн-Рушд относительно подробно останавливается на критике этого доказательства, особенно двух его последних посылок [27, с. 569–583]. Естественно, философ обращается к нему и в настоящей книге «Несостоятельность Несостоятельности» в рамках обсуждения вопроса об извечности мира.

Касательно спора между мутакаллимами и мусульманскими философиями-перипатетиками по вопросу об извечности-темпоральности мира следует сказать, что философы, хотя в своих доказательствах извечности и не исходили из извечности и неизменности (в своих субстанциях и качествах) надлунного мира, но тем не менее перед их глазами словно стояла эта картина космоса, составляющая одну из догм аристотелевской физики, впоследствии отвергнутую наукой. В этом отношении темпоралистские взгляды мутакаллимов на природу небесных реалий оказались более соответствующими научной истине, нежели фальсафские. С другой стороны, каламские доводы в пользу темпоральности Божьего творения выглядят менее основательными сравнительно с фальсафскими доказательствами, исходящими из природы Первоначала, каузальной причинности и самого времени.

Х

Публикуемые в последующих номерах переводы фрагментов из авероистского *Taxaḥḫūt* охватывают части книги, посвященные тем трём вопросам, по которым учение философов квалифицируется аль-Газали как «еретическое», – об извечности мира, Божьем знании и телесном воскрешении.

В русскоязычной литературе слово *taxaḥḫūt* в названии газалийской книги чаще всего (в том числе и в работах авторов) передавалось как «опровержение», реже – «непоследовательность», «крушение» и др. Предлагаемый в настоящей публикации его перевод словом «несостоятельность» («Несостоятельность [учений] философов») нам представляется более соответствующим первоначальному значению слова и особенно тому значению, в котором его употребляет сам аль-Газали.

Помимо общепринятых сокращений употребляются следующие два: (ед.) – для единственного числа, (г.) – для глагола. Первое используется при

²⁸ Когда, например, за каждым движением стояло бы другое движение.



передаче (в транскрипции) арабского слова, фигурирующего во множественном числе, но, по известным арабистам соображениям узнаваемости, предпочтительнее указать именно форму единственного числа, а не множественного. Второе – в случае с передачей глагола, когда целесообразно указать не самую наличную его форму, а форму прошедшего времени единственного числа мужского рода, в арабском языке играющую роль инфинитива; сокращение употребляется и в случае, когда глагол переведён существительным.

При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: ا (алиф максура) – а/я; آ (вместе с предшеств. фатхой) – а/я; اَ (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове *'иллях/الله!*) – а/я. Комбинация اَ (в конце глагола мн. числа) передаётся как \bar{a} .

Формула благословения Бога «*субхāна-Ху*» (преславлен / превознесён Он!) обозначается меткой (с), формула «*та'ālā*» (всевышен Он!) – меткой (т).

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562.
2. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
3. Ибн-Рушд. О Божьем знании. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 582–586.
4. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Перевод под ред. С.И. Еремеева. Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб.: Алетейя; 1999. 688 с.
5. Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 141–272.
6. [Ибн-Хальдун]. *Муқаддимат Ибн-Хальдун*. Бейрут: Дар аль-фикр; 2001. 851 с.
7. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 101–140.



8. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Перев. с араб. И. Попова. М.: Ансар; 2007. 277 с.
9. Ибн-Рушд. *Тахафут ат-Тахафут*. М.А. аль-Джабири (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-'арабиййа; 1998. 600 с.
10. аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. Пер. с арабс. А.В. Кудрявцева. *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М.: Медина; 2016. С. 201–240.
11. ас-Субки. *Табақāt аш-шāфи'иййа аль-кубрā*. Т. 6. Каир: Маṭба'ат... аль-Ḥалябй; 1964. 560 с.
12. аз-Захаби. *Сийар 'а'лям ан-нубаля'*. Т. 19. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāля; 1982. 681 с.
13. аль-Алюси. *Гāйат аль-'амāни фй ар-радд 'аля ан-Набхāни*. Т. 2. Эр-Рияд: Матаби' Наджд; 1391х. 416 с.
14. [Ибн-Таймиййа]. *Маджмӯ' фатāвā...*Т. 13. Медина: Муджамма' аль-малик Фахд; 2004. 448 с.
15. Ибн-Туфайль. Повесть о Хайе, сыне Йакзана. *Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 37–98.
16. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. М. Bouyges (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.
- 16^a. аль-Газали. *Тахафут аль-фалясифа*. С. Дунйа (ред.). Каир: Дар аль-Ма'ариф; 1972. 371 с.
17. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
18. Ефремова Н.В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020;24(1):39–54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54
19. Герасимова И.А., Мильков В.В. Рациональность в культуре Древней Руси. *Идеи и идеалы*. 2018;2(4):94–115.
20. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 5. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049
21. Ибрагим Т.К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.



22. Averroes. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Transl. S. Van den Bergh. Cambridge: Cambridge University Press; 1987. Vol. I. pp. 36, 374; Vol. I. pp. 219.

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

24. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

25. аль-Багдади, Абу-ль-Баракат. *Аль-Китāб аль-Му'табар фй аль-хикма*. Хайдарабад: Да'ират аль-Ма'ариф аль-'усманийя; 1358/[1939]. 254 с.

26. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой. *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

27. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. Перевод с арабского и комментарии Т. Ибрагима, Н.В. Ефремовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. O kritike Ibn-Rushdom asharitskogo kalama [On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562. (In Russian)

2. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation of Philosophy and Religion]. Т.К. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Т.К. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)

3. Ibn Rushd. O Bozhem znanii [About Divine Knowledge]. Т.К. Ibragim, N.V. Efremova (red.) *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Т.К. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 582–586. (In Russian)



4. Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM; St. Petersburg: Aleteyya; 1999. 685 p. (In Russian)
5. Ibn Rushd. *Neposledovatel'nost' «Neposledovatel'nosti»* [The Incoherence of the Incoherence]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 141–272. (In Russian)
6. Ibn Khaldun. *Muqaddima*. Beirut: Dar al-Fikr; 2001. 851 p. (in Arabic)
7. al-Ghazali. *Izbavlyayushchij ot zabluzhdeniya* [Delivering from Error]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 101–140. (In Russian)
8. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Transl. from arabic I. Popova. Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)
9. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)
10. al-Ghazali. *Kriterij razlicheniya islama i eresi* [The Decisive Criteria for Distinguishing Islam from Heresy]. Transl. from Arabic A.V. Kudrjavceva. *Islamskaya mysl: tradiciya i sovremennost* [Islamic thought: tradition and modernity]. Is. 1. Moscow: Medina; 2016, pp. 201–240. (In Russian)
11. as-Subki. *Tabaqat ash-shafi'iyya al-kubra*. Vol. 6. Cairo: Matba'at... al-Halabi; 1964. 560 p. (In Arabic)
12. az-Zahabi. *Siyar a'lam an-nubala'*. Vol. 19. Beirut: Mu'assasat ar-Risala; 1982. 681 p. (In Arabic)
13. al-Alusi. *Ghayat al-amani fi ar-radd 'ala an-Nabahani*. Vol. 2. Riyadh: Matabi' Najd; 1391h. 416 p. (In Arabic)
14. Ibn Taymiyya. *Majmu' fatawa....* Vol. 13. Medina: Mujamma' al-malik Fahd; 2004. 448 p. (In Arabic)
15. Ibn Tufayl. *Povest' o Khajje, syne Jakzana* [A tale of Hayy ibn Yaqhdhan]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 37–98. (In Russian)
16. Algazel. *Tahaŋŋot al-Falaŋŋifat*. M. Bouyges (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)



16a. al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma'arif; 1972. 371 p. (In Arabic)

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

18. Efremova N.V. Islamizaciya aristotelizma v metafizike Ibn-Siny [The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy]. 2020;24(1):39–54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54 (In Russian)

19. Gerasimova I.A., Milkov V.V. Racional'nost' v kul'ture Drevnej Rusi [Rationality in Ancient Russian culture]. *Idei i idealy* [Ideas and Ideals]. 2018;4(2):94–115. (In Russian)

20. Ibn-Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniia printsipov veroucheniia. Chast 5. [On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part 5]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049 (In Russian)

21. Ibrahim T.K. O koncepcii izvechnogo tvoreniya [On the Conception of Eternal Creation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46. (In Russian)

22. Averroes. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. S. Van den Bergh (transl.). Cambridge: Cambridge University Press; 1987. Vol. I. pp. 36, 374; Vol. I. pp. 219.

23. Al-Farabi. Sovershennyj grad [The Perfect State]. T.K. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [T.K. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 106–206. (In Russian)

24. Ibn-Sina. Iscelenie (fragmenty) [The Healing (excerpts)]. T.K. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [T.K. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)

25. al-Baghdadi, Abu-l-Barakat. *Al-Kitab al-Mu'tabar*. Vol. 3. Hyderabad: Da'irat al-Ma 'arif al-'uthmaniyya; 1358/[1939]. 254 p. (In Arabic)



26. Ibn Sina (Avicenna). Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike) [Remarks and Admonitions: on metaphysics. Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova]. Part Two. *Orientalistica*. 2018;1(3–4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486 (In Russian)

27. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniia printsipov veroucheniia. Chast pervaiia. [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One]. Transl. from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI:10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591 (In Russian)

Информация об авторе

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

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 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*, Moscow, the Russian Federation.

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



**Раскрытие информации о
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 марта 2020 г.

Одобрена рецензентами: 15 мая 2020 г.

Принята к публикации: 10 июня 2020 г.

Article info

Received: March 20, 2020

Reviewed: May 15, 2020

Accepted: June 10, 2020