



Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

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: Трактат «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*) философа-аристотелика Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198) написан в опровержение книги теолога-мутакаллима аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалъсифа*), в которой с позиции ашаритов критикуется мусульманская перипатетическая школа – *фальсафа*, преимущественно в лице аль-Фараби (ум. 950) и особенно Ибн-Сины (Авиценны, ум. 1037). Данный цикл публикаций представляет перевод соответствующих глав трактата, посвященных трём атрибутируемым фальсафе положениям, выделенным аль-Газали в качестве «еретических» (*куфр*) – об извечности мира, о Божьем знании единичных вещей лишь общим образом и о невозможности телесного воскрешения.

В настоящую часть вошёл ответ философа на первый из двух газалийских возражений против главного фальсафского обоснования извечности Божьего творения – аргумента «от полной причины». Парируя данное возражение, Ибн-Рушд разбирает и доводы оппонентов в пользу темпорального креационизма.

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

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605-636 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ibn-Rushd (Averroes).

The Incoherence of the Incoherence. Part One

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

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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 book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahafut at-Tahafut*) by a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) is written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahafut al-Falasifa*), in which he criticizes Muslim philosophical school *Falsafa*, mainly represented by al-Farabi (d. 950) and especially by Ibn Sina (Avicenna, d. 1037). This series of publications presents a translation of the chapters dedicated to three theses attributed to *Falsafa* and qualified by al-Ghazali as “heretical” (*kufir*), which are about the eternity of the world, about the mere universal character of God’s knowledge of individual things and about the impossibility of body resurrection.

This part includes Ibn Rushd’s answer to the first of two objections raised by al-Ghazali to the main proof for the pre-eternity of God’s creation – “from complete cause”. Parrying this objection, Ibn Rushd also examines the arguments of his opponents in favour of temporal creationism.

Keywords: asharites; Averroes; complete cause, argument from; eternalism; *Falsafa*; al-Ghazali; Ibn-Rushd; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

For citation: Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605-636 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636

Предисловие к переводу

1. Своего рода введением к настоящему переводу призвана служить наша статья, опубликованная в предыдущем номере журнала, – «Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии» [1]. Среди прочего в ней проанализированы возможные мотивы этой критики и её влияние на дальнейшую судьбу *фальсафы* в мусульманской культуре. Освещается также связь трактата Ибн-Рушда с более ранними его теолого-полемическими сочинени-



ями, прежде всего «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Если в отношении вопросов о Божьем знании и телесном воскрешении Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в неадекватном изложении учения философов, то в случае с тезисом об извечности творения автор «Несостоятельности Несостоятельности» не только подтверждает атрибуцию данного тезиса философам, но и сам заявляет о своей приверженности этому тезису, хотя порой и отзывается критически о том или ином его обосновании у предшественников. Представление о фальсафской картине мира, на фоне которой развёртывается дискуссия по указанному вопросу, было дано во вводной статье [1, рубрики 6–7]. В книге аль-Газали приводятся четыре таких аргумента; и фактически все они принадлежат Ибн-Сине. Первый из них апеллирует к природе самого Бога / Творца, остальные три – к природе мира / творений. Обычно они обозначаются как аргументы: (1) «от полной / совершенной причины (*аль-‘илля ат-тāмма*)»; (2) «от извечности времени» (*қыдам аз-замāн*); (3) «от извечности возможности (*аль-‘имкāн*)»; (4) «от извечности материи (*аль-хайуля*)».

2. Главным из означенных аргументов является первый. Согласно ему, совершенный во всех аспектах делатель (*фā‘иль*) либо извечно проявляет себя в качестве делателя, либо вообще ничего не делает. Если он становится делателем только начиная с некоторого момента времени, то до этого сам он не был бы полной, совершенной причиной. В нём непременно появилось бы нечто новое – мотив к действию, стремление к совершенствованию, какое-то знание, воля или способность (включая то или иное надлежащее средство); и именно благодаря такому новому обстоятельству он стал бы делателем после того, как извечно не был таковым.

Но ведь Бог – извечно совершенен и абсолютно неизменен, Его воля одинаково относится ко всем возможностям (в частности – бытие мира или его не-бытие), а все моменты времени равны для Него. Посему если Он откладывает творение мира до некоего конкретного момента, если Его воля привязывается к этому моменту, то сие возможно только при наличии фактора, склонившего [чаши весов] в пользу одной из двух альтернатив (бытия или не-бытия). Отсюда наименование этой авиценновской разновидности дока-



зательства как аргумент «от склонителя / перевесодателя (*мурджжих*)¹», или «от склонения / перевешивания (*тарджйх*)».

В газалийской формулировке он звучит так: «невозможно исхождение (*судур*) темпорального / временного (*хадис*) от абсолютно извечного (*кадйм*)». Речь здесь идёт о невозможности исхождения темпорального без появления в самом извечном чего-то темпорального или без какого-то посредника (о таком посреднике – круговом движении неба – см.: [1, рубрика 7]).

3. Критикуя данный аргумент, аль-Газали приводит против него два возражения. Во-первых, мир возник согласно извечной Божьей воле, которая предопределила его появление именно в тот момент, в каковой он собственно и появился. Во-вторых, вопреки заявлению философов о невозможности исхождения темпорального от вечного, сами они допускают такую возможность, поскольку возникающие в мире частные события имеют причины, которые, по признанию философов, не могут образовать бесконечную регрессию (темпоральное – от темпорального), а должны заканчиваться на чём-то извечном (Бытийно-необходимом, Боге).

В настоящей публикации представлен ответ Ибн-Рушда на первое возражение.

4. Перевод выполнен по изданию М.А. аль-Джабири [2]. Имеются два русских перевода: частичный (выполненный А.И. Рубиным и А.В. Сагадеевым; изд. в сб. «Избрание произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока; под ред. С.Н. Григоряна; М.: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1961; с. 399–554; переизд.: Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности»; в: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*; Т. 3; М.: Изд. дом Марджани; 2010; с. 141–272) и полный (Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*; перевод под ред. С.И. Еремеева; Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999).

Рубрикация текста подразделов о том или ином из двадцати вопросов, а также соответствующие заголовки – от переводчиков. При нумерации рубрик рубрике с газалийским текстом и последующей рубрике с ответным текстом Ибн-Рушда присваивается один и тот же номер, но с соответствующей меткой: (r) – аль-Газали; (p) – Ибн-Рушд.

¹ В переводах на английский часто употребляется термин *determinant*.



В угловых скобках даётся номер страницы арабского текста; в фигурных – недостающее из газалийского текста, воспроизведённого Ибн-Рушдом в сокращённом виде (нередко при указании им только начала и конца соответствующего фрагмента).

5. Напомним сказанное во вводной статье о том, что помимо общепринятых сокращений нами употребляются следующие два: (ед.) – для единственного числа, (г.) – для глагола. При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: **ع** (алиф максура) – *а/я*; **ة** (та марбута) – *а/я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха; в остальных случаях эта буква передаётся как просто *т*); **ا** (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове *'иллях/الله*) – *а/я*. Комбинация **وا** (в конце глагола мн. числа) передаётся как *у*. Формула благословения Бога «*субхāна-Ху*» (преславлен / превознесён Он!) обозначается меткой ^(с), формула «*та'āля*» (всевышен Он!) – меткой ^(т).

«Несостоятельность Несостоятельности»

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного²;

благодарение должное да будет Богу; благословение да будет всем Его посланникам и пророкам!³

Цель настоящего рассуждения – выяснить, насколько правдоподобны и убедительны положения, приведённые аль-Газали⁴ в «Несостоятельности», и [показать] недостаточную достоверность и доказательность большинства их.

Раздел⁵ первый: теологические⁶ [вопросы]

[1]. Вопрос⁷ первый: [об извечности мира]

<109> Излагая доказательства (ед. *далйль*) философов в пользу извечности (*кыдам*) мира, аль-Газали говорит: «Из их доказательств на сей счёт

² Араб.: .(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

³ Араб.: (بعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه)

⁴ Здесь и далее в оригинале аль-Газали фигурирует под куньей-прозвищем *Абу-Хамид* (أبو حامد)

⁵ *Кысм*.

⁶ Или: метафизические; араб. *аль-'илляхиййāt*.

⁷ *Мас'аля*.



мы ограничимся теми, что действительно западают в душу»⁸. [Далее] у него сказано: «Таких доказательств суть три»⁹.

[1.1. Первое доказательство философов – от склонителя]¹⁰

[1.1.1^г. Газалийская формулировка доказательства]

«Первое доказательство гласит: невозможно исхождение (*судур*) временного (*хадис*) от абсолютно извечного (*кадим*)¹¹. Ибо если предположить [бытие] Извечного, а, например, мир (*аль-‘алям*) [ещё] не изошёл от Него, то он не изошел из-за отсутствия склонителя (*мураджжих*)¹² [в пользу его] бытия (*вуджуд*); и бытие мира было бы лишь чистой возможностью (*‘имкан сарф*). <110> Если же мир возник (*хадаса*) потом, то либо появился (*таджаддада*) некий склонитель, либо не появился. Если не появился, то мир остался бы в том же состоянии чистой возможности. А если означенный склонитель появился, то относительно него можно было бы задать тот же вопрос: “Почему он склонил именно в данный момент (*аль-‘ан*), а не раньше?” И такой [поиск очередного склонителя] либо продолжался бы до бесконечности¹³, либо дошёл бы до некоторого склонителя, каковой извечно был (*лям йазаль*) склонителем»¹⁴.

⁸ См.: [3, с. 22; 3^а, с. 89; 3^б, с. 45]. Арабский текст книги аль-Газали обычно будет цитироваться по второму источнику [3^а].

⁹ Ниже излагаются четыре доказательства. Цифра «три» фигурирует и в газалийском сочинении [3, с. 22; 3^а, с. 89; 3^б, с. 45]. В некоторых рукописях и книги аль-Газали, и книги Ибн-Рушда обозначены «четыре» аргумента (см.: [3; 2]), что скорее является поздней правкой. Если дело с версией о трёх аргументах не сводится к простой описке, то, видимо, близкие друг к другу третьи и четвёртое доказательства рассматриваются аль-Газали как одно.

¹⁰ См. рубрику 2 в Предисловии к переводу.

¹¹ Араб.: (يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً); см. рубрику 2 в Предисловии к переводу. В некоторых рукописях обеих «Несостоятельности» вместо наречия *мутлак*^{ан} / «абсолютно» фигурирует прилагательное *мутлак*, чему соответствует данный нами перевод. При первом чтении наречие грамматически может соотноситься со словом «невозможно» («абсолютно/никак невозможно...»).

Как было отмечено (во вводящей статье, примечание 16), глагол первой породы *хадаса* (имя действия – *худус*) мы переводим как «возникать, являться», соответствующее действит. причастие *хадис* – «возникшее, явившееся, временное, темпоральное»; 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».

¹² Фактор, склоняющий чашу весов в пользу одной из двух альтернатив (в данном случае – бытия или не-бытия). В случае с возникновением мира таковым, как будет указано ниже, скорее выступает Божья воля.

¹³ Что нелепо, ибо невозможна бесконечная регрессия.

¹⁴ Вместо последней фразы «И такой...был склонителем» у самого аль-Газали фигурирует фраза «И вопрос встаёт уже о возникновении этого склонителя» [3^а, с. 90; 3^б, с. 46]; далее следует разъяснение, воспроизведённое в круглых скобках.



{Одним словом: раз состояния (ед. *халь*) Извечного схожи между собой, то или от Него ничего вообще не исходит (г. *вуджида*), или же таковое исходит перманентно (*'аля ад-давām*) – невозможно, чтобы состояние [при] воздержании [от действия] отличалось от состояния [в момент] приступления [к нему].

В самом деле, спрашивается: “Почему мир не возник ещё раньше [момента] его возникновения?” [В ответ] нельзя ссылаться ни на Его неспособность (*'аджз*) [прежде] являть [мир к бытию] (*'ихдāс*), ни на невозможность [для мира] являться [к бытию] (*исихалят аль-худӯс*), ибо сие приводит к [полаганию] перехода Извечного из неспособности к способности (*кудра*), а мира – от невозможности к возможности (*'имкāн*), так как и то, и другое абсурдно.

Нельзя также сказать, что прежде не было мотива (*гарад*), а потом таковой возник¹⁵. И нельзя ссылаться на отсутствие какого-то инструмента (*'āля*), каковой потом наличествовал.

Правдоподобнее всего выглядит предположение: “Прежде Извечный не хотел (г. *'арāда*) появления мира к бытию” Но отсюда необходимо следует (г. *лязима*) утверждение, что бытие мира реализовалось, потому что Извечный стал волящим (*мурīд*) его бытия, прежде не будучи волящим [того], а значит, возникла воля (*'ирāда*)¹⁶. Но таковой не возникнуть в Его самости (*зāt*), ибо самость Извечного не может служить субстратом (*махалль*) для возникших¹⁷; возникновение же этой воли не в Его самости не делает Его волящим!

Даже если оставить в стороне рассуждения о субстрате возникновения означенной воли, разве не проблематично само её возникновение: “Откуда же она возникла?! Почему именно сейчас, а не раньше?! Возникла ли она сейчас не со стороны Бога?!” Если [предположить] возможным, чтобы возникшее появилось без явителя (*мухдис*), то пусть и мир будет возникшим без наличия у него создателя (*сāни'*) – какая же разница между данным возникшим и другим?! А коли воля возникла со стороны Бога, то почему возникла именно сейчас, а не раньше?! – Из-за отсутствия [у Него] какого-то инструмента, спо-

¹⁵ Как мутакаллимы-ашариты, так и философы-перипатетики отрицают наличие у Бога какого-либо мотива (*гарад*), под которым понимается цель, доставляющая делающему какое-то совершенство (*камāl*), выгоду (*манфа'а*).

¹⁶ Акт воли.

¹⁷ Такой тезис – общий для мутакаллимов и философов.



способности, мотива или природы (*табй'а*)¹⁸, по обретении такового та возникла?! Ведь тогда мы упираемся в ту же проблему¹⁹! Или из-за отсутствия воли [творить]?! – тогда данная воля нуждалась бы в другой воле, та – в третьей, и дело регрессировало бы до бесконечности!

Итак, неопровержимым рассуждением (*би-ль-каўль аль-мутлақ*) установлена невозможность исхождения темпорального от извечного без того, чтобы произошло некоторое изменение (*тагаййур*) в извечном – в [аспекте] способности, инструмента, времени (*вақт*), мотива или природы (*таб'*); полагание изменения [в извечном] также невозможно, ибо в отношении этого возникшего изменения встаёт тот же вопрос о любом другом [возникшем]. Всё это невозможно; и раз мир – сущий, а темпоральность его невозможна, то его извечность (*қыдам*) непременно установлена²⁰.

[1.1.1^р. Комментарий Ибн-Рушда: такое доказательство не выше диалектического]

Я говорю: это рассуждение – в высшей степени диалектическое, не приводит к тому [достоверному следствию], к каковому приводит [аподиктическое] доказательство (*бурхāн*)²¹. Ибо его посылки суть общие (*'āмма*)²² [суждения], т.е. их предикаты не служат самостоятельными (*зāтиййа*) атрибутами (ед. *сыфа*) для соответствующих субъектов²³, а общие [суждения включают в себя термины, которые] близки к омонимическим (*муштарак*); посылки же [апо-

¹⁸ Естественного (не волевого) фактора.

¹⁹ Почему именно сейчас, а не раньше.

²⁰ См.: [3^а, с. 90–92; 3^б, с. 45–47]. Близкая формулировка доказательства имеется в авиценновском «Исцелении» [4, с. 383–388]; см. также: [5, с. 474–476].

²¹ Об этих и других типах аргументации см.: [6, рубрика 4].

²² Скорее всего, здесь *'āмма* имеет смысл *машхӯра* / «распространённые» – суждения, которые признаны всеми (или большинством) в данном обществе, но принимаются именно в силу их распространённости (например, почитание родителей, порицание несправедливости), а посему необязательно достоверные, истинные; не путать таковые с аксиоматическими положениями (о них см. примечание 75). Возможно также, что *'āмма* / «общие» подразумевает суждения, общие для нескольких дисциплин/наук.

²³ В таком контексте «самостное» имеет два смысла. (1) конституирующее (*мукаввим*): например, в суждении «Сократ есть человек» предикат / сказуемое (*маҳмӯль*) «человек» – самостоятельный для субъекта / подлежащего (*маўдӯ'*) «Сократ», ибо «человек» служит родом для него, конституируя его сущность (*мāхиййа*); предикат же «белый» – акцидентальный (*'арадб*). (2) предикат, который прилагается к субъекту как таковому, т.е. без полагания его с дополнительной характеристикой: например, мужскость-женскость и волеванное движение присущи животному как таковому; движение-покой и локализованность (занятие места в пространстве) присущи ему не самому по себе, а поскольку оно есть тело (т.е. благодаря включению в более широкое понятие), а разумность – поскольку оно есть человек (т.е. благодаря сужению понятия, конкретизации его).



диктических] доказательств [составлены] из вещей самостных, субстанциальных-релевантных (*джаўхариййа мунāсиба*)²⁴.

<111> Ведь наименование «возможное» (*мумкин*) омонимически (*би-иштирāк*) сказывается и о «возможном, [которое] более [вероятное] (*'аксарй*)», и о «возможном, [которое] менее [вероятное] (*'ақаллй*)», и о «[возможном], которое равно [вероятное] (*'аля ат-тасāвй*)». Нужда же в склонителе не проявляется одинаково во всех них. Ибо относительно «возможного, [которое] менее [вероятное]» можно полагать, что склонителя оно имеет в самом себе, а не вовне, в отличие от «возможного, [которое] равно [вероятное]».

Иещё: «возможность» (*'имкāн*) находится или в действителе (*фā'иль*)²⁵ – таковая есть возможность действовать; или в претерпевающем (*мунфа'иль*) – таковая есть возможность подвергаться действию. Нужда же в склонителе не проявляется одинаково в обоих случаях. Ведь всеми скорее принимается (*машхўр*), что находящаяся в претерпевающем возможность нуждается в склонителе извне, ибо это наблюдается в искусственных (*сынā'иййа*)²⁶ вещах и многих естественных (*табй'иййа*) вещах. Но в отношении естественных вещей может возникнуть определенное сомнение, поскольку в большинстве таковых принцип (*мабда'*) их изменения (*тагаййур*) [присущ] им же самим; посему о многих из них полагают, что движущее у них и есть движимое: ведь не само собой разумеется, что у всякого движущегося имеется [внешний] двигатель и что здесь нет таких вещей, которые сами себя движут; все это требует разъяснения, посему им и занимались древние [философы].

Что касается возможности, которая имеется в действителе, то о многих таковых можно думать, что для перехода [из потенции] в акт они не ну-

²⁴ В некоторых рукописях отсутствуют слово «субстанциальные» или «самостные». По-видимому, слово «субстанциальные» – поздняя вставка, призванная разъяснить слово «самостные» (в таком контексте употребление эпитета «субстанциальное»-*джаухарй* не типично для философов-перипатетиков).

Здесь термин «релевантное» скорее функционирует как синоним «самостному». Вообще этот термин подразумевает, что посылки, исходя из которых ведётся доказательство в данной науке / дисциплине, должны «соответствовать» объекту данной науки; посему, говорит Аристотель, «нельзя геометрические [положения] доказать при помощи арифметики» [7, с. 270]. В качестве примера нерелевантного Ибн-Сина приводит случай, когда медик доказывает, что круглая рана излечивается труднее всего, поскольку [из геометрии известно, что при данном периметре] из всех фигур круг имеет самую большую площадь [8, с. 106].

²⁵ Или (здесь и далее): делателе; соответственно, *фи'ль* передаётся нами как «действие» или «делание».

²⁶ Произведённых [людьми].



ждаются в склонителе извне, так как в отношении многих случаев переход действующего из не-действия может не считаться изменением, которое нуждается в изменяющем [внешнем факторе]. Таков, например, переход геометра от не-занятия геометрией к занятию ею или переход учителя от не-обучения к обучению.

Далее, те изменения, о коих говорят как о нуждающихся в изменяющих [факторах], таковы, что некоторые из них происходят в субстанции, другие – в качестве, третьи – в количестве, четвёртые – в отношении «где»²⁷.

Кроме того, «извечное» (*қадім*) многие прилагают и к извечному-самому-по-себе (*би-зāти-х*), и к извечному-благодаря-другому (*би-ғайри-х*)²⁸.

<112> Среди изменений есть такие, каковые порой допускаются по отношению к извечному: например, временная воля – к Извечному, согласно каррамитам²⁹; возникновение и уничтожение – к первоматерии (*мāдда 'ўля*), согласно некоторым древним [философам], хотя таковая [считается] извечной³⁰; интеллигибелии (*ма'қўлят*)³¹ – к потенциальному разуму (*аль-'ақль аллязй би-ль-қўвва*), каковой, по мнению большинства [философов], извечен³². Но есть и такие изменения, которые никак не допускаются [по отношению к извечному], особенно у некоторых древних, хотя и не у всех.

Действователи также таковы, что одни действуют по [своей свободной] воле³³, другие – по [своей] природе³⁴. И манер исхождения действия, которое

²⁷ Таковы четыре разновидности изменения (движения) согласно аристотелевской натурфилософии; примером изменения в субстанции (*джаўхар*) служит превращение воды в воздух; в качестве (*кайф*) – из белого в черное; в количестве (*камм*) – из короткого в длинное; изменение в отношении «где» (*айн*) есть пространственное перемещение, т.е. движение в обычном смысле слова. См.: [9, с. 160–163].

²⁸ Примерами служат, соответственно, Бог и его атрибуты у мутакаллимов, Бог и мир – у аристотеликов.

²⁹ Каррамиты – последователи богослова Мухаммада ибн Каррама (ум. ок. 869); для их учения характерно антропоморфное представление о Боге и особенно тезис о пребывании (*хулўль*) темпорального в Божьей самости: в частности, творение данной вещи обусловлено появлением соответствующего воления в этой самости.

³⁰ Первоматерия лежит в основе четырёх элементов / стихий (земля, вода, воздух и огонь), из которых образуются тела в подлунном мире; в ней сменяют друг друга формы этих тел, когда одно превращается в другое (например, при нагревании вода снимает с себя форму водности и облекается в форму воздушности); о её извечности учит, в частности, Аристотель.

³¹ Ментальные понятия.

³² У философов-перипатетиков этот разум, именуемый также «материальным, гилическим» (*хайўляни*) разумом, выражает способность / потенцию людей к умопостижению и служит субстратом для знаний – ментальных форм, интеллигибелей. Об извечности означенного разума учили Теофраст (ум. 288–285 гг. до н.э.), Фемистий (ум. после 388 г.) и сам Ибн-Рушд.

³³ Например, человек пишет.

³⁴ Как в случае с огнём, когда он сжигает. Действие по природе – неосознанно.



может исходить от того и другого³⁵, не один и тот же – я имею в виду нужду в склонителе. И ещё: является ли это деление на два [означенных разряда] действователей исчерпывающим? Или же доказательство [может] привести к такому действователю, который не похож ни на действующего по природе, ни на того [действующего] по воле, каковое имеется в видимом [мире] (*аш-шāхид*)³⁶.

Вот какие многочисленные принципиальные вопросы [встают здесь], и каждый из них требует отдельного исследования и его, и сказанного древними о нём. Замена же множества вопросов одним – известный приём из числа семи софизмов³⁷. Ошибка в [аспекте] какого-либо из этих [семи] принципов послужит причиной большой ошибки при исследовании сущих.

[1.1.2^г. Первое газалийское возражение: извечная воля может предопределить конкретный момент возникновения мира]

<113> Аль-Газали говорит: «[На означенный аргумент] имеется двоякое возражение.

Во-первых, спрашивается: как вы (философы) можете опровергать того, кто скажет, что мир возник благодаря извечной воле, которая определила, чтобы мир возник именно в тот момент, когда он возник, [т.е.] чтобы небытие [мира] длилось до той самой поры, когда оно прекратилось, а [его] бытие начиналось тогда, когда оно собственно и началось: прежде этого бытие [мира] не было волимо (*мурād*), посему тот и не возник, но в момент его возникновения он волим извечной волей, посему и возник. Что же мешает так полагать?! Что в этом нелепого?!»³⁸

[1.1.2^р. Ответ Ибн-Рушда на газалийское возражение:

а) делаемое может отставать от воления делателя, но не от его делания]

Я говорю: это – софистическое рассуждение. Будучи не в состоянии допустить возможность отставания появления³⁹ делаемого (*маф'уль*)⁴⁰ от де-

³⁵ Волительного и естественного.

³⁶ Под «видимым» (*аш-шāхид*) подразумевается здешний, наблюдаемый мир (прежде всего – человек), в противоположность «невидимому» (*аль-гā'иб*), обычно – Богу.

³⁷ О них см.: [10, с. 540–544]. Как сказано здесь, ошибка при означенном софизме возникает, когда «не замечают, что задают больше чем один вопрос, и дают один ответ, как будто был один вопрос».

³⁸ [3^а, с. 96; 3^б, с. 48].

³⁹ В основном тексте: *фи'ль* («делание, действие»); в одной рукописи: *вудж'уд*, «осуществление, появление».

⁴⁰ Результат делания / действия.



лания⁴¹ его делателя и от его намерения ('азм) делать, если делатель делает по собственному выбору (*мухтār*), аль-Газали заявляет, что делаемое может отставать от воления ('ирāда) этого делателя⁴². Да, допустимо, чтобы делаемое отставало от воления делателя, но невозможно отставание его от делания его делателя, равно как и отставание делания от намерения делать, коли этот делатель – волящий (*мурīд*). Та же [отмеченная философами] апория (*шакк*) остаётся в силе!⁴³

<114> [Чтобы снять её, аль-Газали] должен выставлять одно из двух положений: (1) или делание не вызывает изменения в делателе – тогда не потребуются внешнего изменяющего [фактора]; (2) или же бывают такие изменения, которые [проистекают] от самости изменяющегося, без нужды в приводящем к нему изменяющем [факторе] – тогда к извечному могут приводить некоторые изменения, но без изменяющего [фактора]. Ибо оппоненты [аль-Газали] настаивают здесь на двух вещах: во-первых, на том, что действие непременно обуславливает изменение в действителе и что всякое изменение имеет изменяющий [фактор]; во-вторых, на том, что извечное никак не может изменяться. Но всё это⁴⁴ трудно обосновать.

Ашариты неизбежно должны признать или [иного,] первого ('авваль) делателя, или [иное,] первое⁴⁵ делание у делателя. Ибо они не могут полагать, что в момент делания состояние⁴⁶ делателя [по отношению] к явленному-делаемому есть то же самое его состояние, когда он не делал. Следовательно, здесь непременно появляется новое (*мутаджаддида*) состояние или не имев-

⁴¹ Собственно акта действия.

⁴² Заметим, что здесь газалийское оперирование, помимо понятия «воля / воление» ('ирāда), также понятиями «намерение» ('азм) и «устремление» (*қасд*), имеет место не в рамках изложения своего мнения, а в рамках воспроизведения довода, выставленного от имени философов. В обычном употреблении указанные три термина не различаются; в техническом же (особенно в фикхе) они порой различаются: 'ирāда выражает желание вообще, т.е. не направленное на совершение конкретного действия, а не другого (в том числе совершение и не-совершение); 'азм – желание совершить конкретное действие, одно из двух альтернатив; *қасд* – желание приступить к действию прямо сейчас.

⁴³ Ибн-Рушд различает три модуса, или ступени реализации действия волящего действителя: воление ('ирāда), намерение ('азм) и действие (*фи'ль*). Если действитель волил, но не вознамерился и не действовал, то возможно отставание результата действия (отставание волённого). А если он вознамерился или действовал, но результата действия нет, то возникает вопрос: почему всеоформенный Бог извечно не вознамерился и не действовал? Могут отвечать, что Он извечно не волил, но такой ответ не снимает вопроса.

⁴⁴ Скорее всего, подразумеваются указанные выше положения (1) и (2).

⁴⁵ Т.е. предшествующего.

⁴⁶ *Хāля*; ниже фигурирует также *хāль*.



шаяся прежде соотносённость (*нисба*); и таковое непременно происходит либо в действителе, либо в претерпевающем, либо в них обоих. А коли так и коли полагать необходимым, чтобы для всякого нового состояния был делатель, то у означенного нового состояния:

(1) или имеется иной делатель – тогда Делатель⁴⁷ не был бы [подлинно] первым [делателем], [поскольку] в Своем действии Он не был самодостаточен (*муктафй би-нафси-х*), и [требовался] некий другой делатель;

(2) или же делатель, вызвавший то новое состояние, которое служит условием (*шарт*) для Его действия, есть тот самый Делатель – тогда первым исходящим от Него действием окажется не то действие, каковое полагалось первым Его действием⁴⁸, ибо Его делание состояния, служащего условием для [делания] делаемого⁴⁹, будет предшествовать Его деланию делаемого.

<115> Данный вывод, как видишь, неприменим, если только не допускать, что в делателях [могут быть] явившиеся (*хāдиса*) состояния, каковые не нуждаются в явителе (*мухдис*). Но это невероятно, хотя и не для тех, кто допускает самопроизвольное появление некоторых вещей, как о сём учили древнейшие [философы], отрицавшие Делателя⁵⁰, – учение, чья несостоятельность ясна сама по себе.

[б) «Воля» прилагается к Богу и человеку лишь омонимически]

[Газалийское] возражение страдает следующим пороком. В выражениях «извечная воля» (*'ирāда 'азалиййа*) и временная воля (*'ирāда хāдиса*)⁵¹ [слово «воля»] сказывается омонимически (*би-иштирāk аль-'исм*) и даже контрарно (*мутафāдда*)⁵². Ибо видимая⁵³ (*фи-ш-шахид*) воля есть сила (*кувва*), в которой имеется потенция (*'имкāн*) делать вещь, равно как и ей противолежащую (*мутақāбилъ*), но вряд ли в ней имеется потенция в равной мере принимать (*хубуль*) два волимых (*мурād*)⁵⁴. Ведь воля – это тяга (*шаўк*) делателя к такому

⁴⁷ Произведший мир.

⁴⁸ Создание мира.

⁴⁹ Мира.

⁵⁰ В «Большом Комментарий к “Метафизике”» Ибн-Рушд отождествляет это мнение с учением о скрытом предсуществовании (*кумун*), противопоставляя его учению о творении из чистого небытия и объявляя себя и Аристотеля приверженцами средней между этими двумя крайними точки зрения. См.: [11, с. 486–488].

⁵¹ Божья и человеческая, соответственно.

⁵² В двух противоположных смыслах.

⁵³ Человеческая.

⁵⁴ Арабский текст, соответствующий последней фразе («но вряд ли...»), проблематичен и, видимо, дефектен; другой версии чтения соответствует перевод: «а с этим также потенция в равной мере принимать два волимых».



действию, по совершении которого тяга прекращается и хотимое достигается. Сия тяга и сие действие одинаково относятся к обоим противоположащим.

Когда же говорят: «Есть некий волящий, и одно из двух противоположащих [волимо] им извечно (*'азалий*)»⁵⁵, то [указанное] определение (*хадд*) воли перестает работать, поскольку её природа (*табй'а*) перешла из [области] возможности (*'имкән*) в [область] необходимости (*вуджуб*)⁵⁶. И если говорится об извечной (*'азалиййа*) воле, то такая воля не прекращается по наличию волимого⁵⁷. А коли эта воля не имеет начала, то для осуществления волимого не определится этот, а не другой момент времени.

[Именно такова «воля» в отношении Бога], разве только мы не скажем: [аподиктическое] доказательство приводит к наличию делателя, <116> [действующего] силой, которая не есть ни воля, ни природа, но Закон (*аш-шар'*) называет её «волей» – на манер того, как доказательство привело к [наличию] вещей, занимающих среднее положение между вещами, которые на первый взгляд кажутся противоположащими друг другу, не будучи таковыми, как в случае утверждения о «сущем и не внутри мира, и не вне него»⁵⁸.

[1.1.3г. Газалийский ответ от имени философов на первое его возражение: невозможно отставание причиненного от полной причины]

Аль-Газали приводит от имени философов следующий ответ: «Совершенно ясно, что такого не может быть. Ибо всякое возникшее (*хадис*) необходимо [вызвано] (*муджаб*) и причинено (*мусаббаб*) [чем-то]. И подобно тому как [появление] возникшего невозможно без причиняющего (*мусаббиб*) и вызывающего (*муджиб*), так и невозможно, чтобы существовало вызывающее, при коем имелись бы все условия, средства и основы⁵⁹ необходимого [взывания] (*'иджйб*), и ничего [из таковых] больше не ожидается, но вызванное запаздывало (г. *та'аххара*) бы. Наоборот, при наличии вызывающего со

⁵⁵ В данном случае: извечное воление сотворить мир к соответствующему моменту.

⁵⁶ Если извечно создание мира к данному моменту волимо Богом, то его создание в этот момент будет необходимым, а не чем-то возможным, которому противостоит другое возможное (не-создание).

⁵⁷ Извечная воля перманентна: и после явления волимого к бытию она (как Божья забота) продолжает воливать его.

⁵⁸ Так описывают Бога не только перипатетики, но и мутакалиммы (притом как мутазилиды, так и ашариты-матуридиды).

⁵⁹ Соответственно: *шар'ит*, *'асбйб* и *'аркйн*.



всеми его условиями, осуществление вызванного будет необходимым; и его запаздывание также невозможно, как без вызывающего невозможно появление вызванного-возникшего.

До появления мира существовали и волящий, и воля, и её соотнесённость (*нисба*) с волимым. И [к моменту создания мира] не обновился (*таджаддада*) волящий; не обновилась и воля; и у воли не появилось какой-либо соотнесенности, каковой прежде не было; ибо всё такое [обновление] есть изменение (*тагаййур*)⁶⁰. Каким же образом обновилось волимое и что помешало этому обновлению случиться раньше?! Ведь состояние (*халь*) обновления⁶¹ не отличается от состояния не-обновления по какой-либо вещи (*шай'*, *'амр*), состоянию или соотнесённости: все таковые были, но не было бытие волимого; и все они остались прежними, а волимое явилось к бытию. Это и есть предельно невероятное!»⁶²

[1.1.3^р. Комментарий Ибн-Рушда]

<117> Я говорю: сие совершенно ясно всем, за исключением разве тех, кто отрицает одну из [двух] посылок, о которых говорилось выше⁶³.

Но от означенного доказательства (*байъан*) аль-Газали переходит к примеру [из области] установленного [права] (*мисъаль вад'и*), которым он [фактически] запутывает (г. *шавваша*) данный от имени философов ответ. Вот его рассуждение.

[1.1.4^г. Юридический пример, приводимый аль-Газали в пользу выдвигаемого им от имени философов ответа]

Аль-Газали говорит: «Такого рода невозможность имеет место в отношении не только причинения⁶⁴, которое [из области] необходимого-самостного (*дарурй зәтй*)⁶⁵, но и [из области] конвенционального-позитивного (*'урфй, вад'и*)⁶⁶.

⁶⁰ А изменение невозможно в отношении Извечного / Бога.

⁶¹ Сотворения мира.

⁶² [3^а, с. 96; 3^б, с. 48–49].

⁶³ (1) Действие непременно обуславливает изменение в действителе и что всякое изменение имеет изменяющий [фактор]; (2) извечное никак не может изменяться.

⁶⁴ В оригинале два слова: *аль-муджиб* и *аль-муджаб*, «необходимо [вызывающее / причиняющее] и необходимо [вызываемое / причинённое]».

⁶⁵ Онтологического, естественного.

⁶⁶ Здесь: установленного [религиозным] законом или обычным правом.



Так, если бы мужчина произнёс [юридическую формулу] развода с женой, а разлучение не произошло бы сразу, то непостижимо, чтобы разлучение наступило позже. Ибо он сделал произнесение [формулы] причиной ('иля) для решения (хукм), исходя из принятого и [юридически] установленно-го. Посему немисливо отставание причинённого, разве только мужчина не связал развод с наступлением, [например], завтрашнего дня или с [её] вхождением в какой-то дом. В этом случае [развод] не произойдёт сразу, а по наступлении завтрашнего дня или по [её] вхождении в означенный дом; так как муж сделал [произнесение формулы] причиной [развода], привязанной к будущему событию; и поскольку таковое – т.е. наступление завтрашнего дня или вхождение в дом – не присутствует в настоящий момент, то реализация причинённого (муджаб) поставлена в зависимости от присутствия того, чего ещё нет. Причинённое будет реализовываться только при появлении нечто нового – вхождения в дом или наступления завтрашнего дня: если бы некоторый волящий захотел отдалить причинённый [развод] от произнесения [формулы], не обуславливая его реализацией чего-то ещё не-реализующегося, такое было бы немислимым; и это при том, что именно означенный волящий и выступает учредителем [закона], по своему выбору установил его детали. Разсию [отсрочку] мы не можем по собственному желанию (шахва) установить или представить, то как можно представить таковую в отношении самостных (затиййа) рациональных ('аклиййа) необходимых (даруриййа) причинений ('иджабāt)?!⁶⁷

<118> Обычные [деяния] ('ādāt)⁶⁸ таковы, что при наличии намерения (қасд) вещь, реализующаяся по нашему устремлению, может отставать только из-за какого-то препятствия (мāни'). Если есть устремление и способность (қудра) [реализовать], а препятствия устранены, то немисливо отставание объекта устремления (мақсуд 'иляй-х). Можно себе представить отставание только в случае с намерением ('азм)⁶⁹; ибо намерения недостаточно для реализации действия – намерение писать не продуцирует само писание, пока не

⁶⁷ «Рациональное» – выведенное разумом на основе реалий мира; такова, например, необходимость горения дров при встрече с огнём.

⁶⁸ У аль-Газали «обычные» деяния рядопологаются «культовым» ('ибādāt), но включают в себя также деяния, которые в иных классификациях выделяются в отдельную рубрику – «межличностные» (му'āмалāt), в частности – брачные отношения.

⁶⁹ Термины қасд и 'азм употреблены на характерный для фикха манер. См. примечание 42.



появится (г. *таджаддада*) устремление, каковое есть побуждение (*инби'ās*) в человеке, появляющееся в момент действия.

Если извечная воля аналогична (*фй хукм*) устремлению действовать, то отставание объекта вообразимо только из-за препятствия. Невообразимо и [темпоральное] предшествование устремления, ибо немислимо, [например], устремление сегодня встать завтра, [такое возможно лишь] в отношении намерения.

А если извечная воля аналогична нашему намерению, то такового недостаточно для реализации объекта, но требуется появление устремлённого побуждения при реализации [объекта], что и приводит к утверждению об изменении Извечного.

И ещё: в силе остаётся та же самая апория – почему данное побуждение, или устремление, или воление, или как тебе угодно назвать сие, возникло именно теперь, а не раньше? В итоге будем иметь либо явившееся без причины, либо бесконечную регрессию [причин].

Одним словом, имеется причина (*муджиб*), со всеми [требуемыми для] её [действия] условиями, не осталось ничего ожидаемого [из них], однако причинённое (*муджаб*) отстаёт, не реализуется в продолжение такого периода, начало которого недосыгаемо для воображения (*вахм*): отними от него тысячи лет, ничуть его не умалишь. И вот внезапно, без обновления чего-либо [в причине] и без наступления какого-либо [нового] обстоятельства, оно оборачивается сущим. Таковое невозможно!»⁷⁰

[1.1.4^p. Комментарий Ибн-Рушда: данный пример – лукавый; юридическое причинение несравнимо с онтологическим]

Я говорю: этим позитивным примером с разводом аль-Газали делает вид, что подкрепляет аргумент философов, <119> в действительности же ослабляя его. Ибо ашариты⁷¹ могут ответить: подобно тому как от [момента] произнесения [юридической формулы] реализация развода отстаёт до момента исполнения соответствующего условия – вхождения в дом или чего-то другого, точно так же от осуществления (*'иджād*) его (мира) Творцом^(с) (*аль-бārй*) реализация мира отстаёт до момента исполнения условия, с каковым она увязана, – до того момента, в который Он вознамерился осуществить его.

⁷⁰ [3^a, с. 96–98; 3^б, с. 49–50].

⁷¹ От имени которых выступает аль-Газали.



Но с позитивными [вещами] (*вад'иййāt*) дело обстоит иначе, чем с рациональными (*'ақлиййāt*). Кто из захиритов⁷² уподоблял сие позитивное рациональному, тот говорил, что такой развод не следует и что при реализации отсроченного условия он не продуцируется от [произнесения формулы] развода разводящимся, ибо это было бы разводом, случившимся без сочетания (г. *иктарана*) с ним действия разводящегося⁷³.

В данной теме нет сходства (*нисба*) между умопостигаемым (*ма'қўль*) от природного⁷⁴ (*матбу'*) и позитивным-конвенциональным.

[1.1.5. Газалийский ответ на возражение философов: тезис о непривязке извечной воли к временному не очевиден и не доказан]

Выступая от имени ашаритов, аль-Газали говорит следующее. «Ответ таков: о невозможности привязки (*та'аллюқ*) извечной воли к временному, любому временному, вы знаете на основе ментальной необходимости (*дарўрат аль-'ақль*) или же благодаря теоретической рефлексии (*назар*)⁷⁵?

Или, пользуясь вашей логической терминологией: о связи означенных двух терминов (ед. *ҳадд*)⁷⁶ вы знаете благодаря среднему (*'аўсат*) термину или без него?⁷⁷

<120> Если вы утверждаете о среднем термине, в чём и состоит теоретический путь, то должны показать его.

А если вы утверждаете о постижении этой [невозможности] на основе [ментальной] необходимости, то почему же ваши противники не разделяют с вами сие знание?! Ведь группу тех, кто верит в возникновение (*худўс*) мира

⁷² Захириты – представители одной из школ фикха, ориентирующиеся на буквальную трактовку текстов Корана и Сунны и отрицающие фикховское заключение по аналогии (*қыйās*).

⁷³ Не окажется прямым следствием произнесения формулы. Как пишет видный захирит Ибн-Хазм (ум. 1064), если муж объявит жене, что она будет разведена, например, по наступлении следующего месяца, то она не сделается разведённой ни сразу [по произнесении этих слов, как это полагают некоторые правоведы], ни по наступлении указанного месяца, [как это полагают другие] (см.: [12, с. 479]).

⁷⁴ Т.е. выражающим природу вещей; см. примечание 67.

⁷⁵ Вещь познаётся или первичным образом, как очевидная сама по себе, не нуждающимся в обосновании, или с помощью теоретического, логического доказательства. В первом случае говорят о «ментальной необходимости». Разум сразу принимает такие тезисы, как «целое больше части» или «две вещи, равные третьей, равны между собой».

⁷⁶ «Извечная воля» и «временное [творение]» (*'ихдāс*).

⁷⁷ В логическом доказательстве из двух посылок (большой – «Всякий человек смертен», меньшей – «Сократ – человек») делается заключение («Сократ смертен»). Предикат заключения называется большим термином («смертен»), субъект заключения – меньшим («Сократ»), термин, который присутствует в обеих посылках и таким образом обеспечивает корректность заключения, – средним («человек»).



посредством извечной воли, ни один край не поместит, ни одно число не охватит⁷⁸; и нет сомнения в том, что таковые не станут противоречить разуму, обладая знанием, [которое вы относите к ментальной необходимости].

Посему в пользу означенной невозможности надо представить такое доказательство, которое соответствует правилам логики. Ведь во всём, что они (философы) приводили на сей счёт, имеется только полагание невероятным (*истиб'ād*) и сравнение с нашим намерением (*'азм*) и волеием (*ирāда*). Но сие порочно: извечная воля не схожа с временными⁷⁹ устремлениями, а что касается полагания чего-либо невероятным, то просто такового, без доказательства, недостаточно»⁸⁰.

[1.1.5^p. Критика Ибн-Рушдом Газалийского ответа: общераспространённое – одно, ментально необходимое – другое]

Я говорю: это рассуждение принадлежит к числу малоубедительных. Ибо суть его состоит в том, что если некто станет утверждать о невозможности отставания действия (*маф'уль*) при наличии делателя со всеми [требуемыми для] его [деятельности] условиями, то таковой претендует на постижение этого либо с помощью силлогизма (*кыйās*), либо поскольку сие знание относится к знаниям первичным (*ма'āриф 'аввалиййа*)⁸¹. Если с помощью силлогизма, то он должен представить его – а здесь нет такого силлогизма. А если сие постижимо на манер [постижения] первичных знаний, то данное знание должно признаваться всеми людьми – как его противниками, так и другими.

Но это неверно. Ибо для постижимого-самого-по-себе (*ма'рӯф би-нафси-х*)⁸² вовсе не обязательно быть признанным со стороны всех людей, поскольку в последнем случае такое знание будет не более чем распространённым (*машиӯр*)⁸³. И наоборот: распространённое не обязательно является постижимым-самым-по-себе.

⁷⁸ В эту группу входят не только мутакаллимы, но и подавляющая масса богословов христианства и иудаизма.

⁷⁹ Людскими.

⁸⁰ [3^o, с. 98; 3⁶, с. 50–51].

⁸¹ К положениям аксиоматического характера, которые сразу принимаемы разумом (см. примечание 75); под силлогизмом подразумевается логическое доказательство.

⁸² Т.е. самоочевидного для разума.

⁸³ См. примечание 22.



[1.1.6г. Газалийский ответ на аргумент философов «от ментальной необходимости»: доказательность утверждения о временном творении такая же, как доказательность утверждения философов о единстве Божьего знания и познанного]

Как бы отвечая от имени ашаритов, аль-Газали далее говорит: «Если [философами] будет сказано: “Благодаря [первичной] обязательности для разума мы знаем, что нельзя себе представить причиняющее (*муджиб*), при котором наличествуют все требуемые для его [деятельности] условия, а самогo причинённого (*муджаб*) нет; и допускающий таковое упрямо оспаривает ментальную необходимость”, <121> то [в ответ] мы говорим следующее.

Какая же разница между вами и вашими оппонентами, если те скажут вам: “И мы также на основе [ментальной] необходимости знаем нелепость слов утверждающего, что есть одна (*вахида*) самость⁸⁴, которая постигает все сущие⁸⁵, притом без того, чтобы это [знание] причинило множественность в самости, без того, чтобы [это] знание служило дополнительным (*заид*) к самости [атрибутом]⁸⁶, и без того, чтобы знание делалось множественным вместе с множественностью познаваемого”? Ведь именно так вы учите о Боге^(т), а для нас и с точки зрения наших знаний это учение крайне нелепо. Но потом вы говорите: “Извечное знание несравнимо с временным”. Почувствовав нелепость этого, некоторые⁸⁷ из вас заявили: “Бог^(т) знает только Самого Себя; таким образом Он есть и умопостижение (*акль*), и умопостигающее (*акыль*), и умопостигаемое (*макль*) – это всё одно и то же”. Теперь, если кто-то возразит: “Невозможность единства (*иттихад*) умопостижения, умопостигающего и умопостигаемого известна на основе ментальной необходимости, ибо на её основе известна невозможность полагания какого-то создателя (*сани*)⁸⁸, который не ведаёт созданного им; и если Извечный знает только Себя (преviously

⁸⁴ Бог.

⁸⁵ В одной рукописи: *куллиййат* («универсалии»). По Ибн-Сине, Бог знает о всех единичных вещах (*джуз'иййат*), но общим образом (*аля наху кулли*). Об этом будет сказано в рамках обсуждения вопроса о Божьем знании (13-й вопрос).

⁸⁶ Ибн-Сина учит о тождестве Божьих атрибутов с Его самостью; для ашаритов, от имени которых выступает аль-Газали, извечные атрибуты Бога и не тождественны Его самости, и не дополнительные к ней.

⁸⁷ О Божьем знании только Себя учит Аристотель.

⁸⁸ Араб. *сани* – первоначально означает «мастер, ремесленник».



Он ваших описаний и описаний всех уклонившихся [от истины!]»⁸⁹, то Он никак не знает Своего творения”, – [что бы вы сказали на это?!]»⁹⁰

[1.1.6^P. Комментарий Ибн-Рушда: порочная аналогия с порочным]

Я говорю: суть этого рассуждения состоит том, что к утверждению о допустимости противоположного приведённому ими [учению философов] о [ментальной] необходимости [тезиса о] невозможности отставания делаемого от делателя [ашариты] пришли не просто так, не без приводящего к сему силлогизма, а выдвигают это на основе доказательства, приведшего их к [положению о] возникновении (*худу́с*) мира, – на тот самый манер, по которому известную [ментальную] необходимость [положения о] множественности знания-познаваемого⁹¹ философы отвергли, [уча об] их единстве в отношении Творца^(c) (*аль-бāрī*), <122> не иначе как на основе определённого доказательства, которое, по их утверждению, привело их к этому [учению] в отношении Извечного⁹². В ещё большей мере сие касается тех философов, которые, отрицая [ментальную] необходимость [положения о] непрерывном ведении создателя о создаваемом, стали утверждать о Боге(с), что Он познает только Самого Себя.

Это [ашаритское] высказывание, если оно высказывается [по аналогии с тем высказыванием философов], принадлежит к разряду порочной аналогии с порочным⁹³. Ибо любое [положение], познанное достоверным (*йақъīнī*) знанием и общее касательно всех сущих, таково, что не найдётся [аподиктическое] доказательство, которое противоречило бы ему; и любое [положение], для которого найдётся противоречащее ему [аподиктическое] доказательство, таково, что оно полагалось истинным, в действительности не будучи таковым.

Посему, если достоверна и сама по себе известна множественность знания-познаваемого как у видимого (*аш-шāхид*), так и у невидимого (*аль-гā’иб*)⁹⁴, то мы категорически говорим, что у философов нет доказательства их единства в отношении Творца^(c) (*аль-бāрī*); но если утверждение о множест-

⁸⁹ «Превыше» – араб. تَعَالَى; аллюзия на аят 17: 43 – (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا).

⁹⁰ [3^a, с. 98–99; 3^b, с. 51].

⁹¹ Т.е. их отличия друг от друга.

⁹² Местами арабский оригинал данного абзаца скорее дефектен.

⁹³ Араб.: (مقابلة الفاسد بالفاسد).

⁹⁴ См. примечание 36.



венности знания-познаваемого только предположительно (*заннӣ*), то у философов может иметься доказательство их единства. Равным образом, если само по себе известно, что делаемое делателем не отстаёт от его делания, а ашариты претендуют на опровержение этого [положения] со ссылкой на имеющееся у них [аподиктическое] доказательство, то мы категорически знаем, что у них нет доказательства на сей счёт.

Эти и подобные им вещи таковы, что при возникновении разногласия по ним спор решается обращением к здоровому врождённому естеству (*аль-фитра аль-фā'иқа*)⁹⁵, не воспитанному на предрассудках и пристрастиях, [или] рассмотрением данной вещи через призму тех признаков и критериев, с помощью которых в книгах по логике достоверное отличают от предположительного – по аналогии с тем, что если два человека спорят относительно какого-то изречения и один из них говорит о нём как о размеренном [стихе] (*маўзӯн*), а другой отрицает это, то решение по нему выносится только обращением к здоровому врождённому естеству (*аль-фитра ас-салӣма*) и к науке о стихотворной метрике (*'ильм аль-'арӯд*).

И подобно тому как постижение постигающего размеренность [изречения] не нарушается из-за отрицания её другим, точно так же достоверность [положения] для человека не нарушается из-за отрицания её другим.

<123> Все указанные рассуждения [аль-Газали] крайне слабы; и ему не следовало бы нагружать свою книгу таковыми, если он вознамерился здесь убедить [учёную] элиту (*хавасс*).

[1.1.7^г. Газалийский контраргумент: был бы мир извечен, мы имели бы бóльшие и меньшие бесконечные количества вращений небесных сфер!]

[а) сокращённый текст контраргумента]

Поскольку приведённые им на сей счёт импликации (ед. *'ильзāм*)⁹⁶ суть внешние и не относящиеся к делу, то аль-Газали далее говорит:

«Но мы не будем выходить за пределы [имманентных] импликаций данного вопроса⁹⁷. И мы спрашиваем их (философов): как вы опровергнете ваших противников, если те скажут: “Извечность мира невозможна, ибо она

⁹⁵ К здоровому смыслу.

⁹⁶ *'Ильзāм* – вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.

⁹⁷ Об извечности мира.



приводит к утверждению (*'исбāt*) за [небесной] сферой (*фальяк*) таких оборотов (ед. *даўра*), число которых не имеет предела и не поддаётся счёту, хотя у [множества таких оборотов] есть [части] – одна шестая, одна четверть, половина?»⁹⁸ И т.д. до его слов: «Посему вы непременно должны принять, что сие число не является ни чётным, ни нечётным»⁹⁸. Полностью текст мы приведём ниже.

[б) предварительный комментарий Ибн-Рушда: данное возражение – софистическое]

Это также является софистическим возражением; ибо суть его заключается в следующем: подобно тому как вы (философы) не способны опровергнуть наше обоснование (*далйль*) возникновения мира, по которому в противном случае [число] оборотов [небесной сферы] не было бы ни чётным, ни нечётным, точно так же мы (ашариты) неспособны опровергнуть ваше утверждение, что если есть делатель, при котором извечно наличествуют все [требуемые для деятельности] условия, то делаемое им не отстает от него.

Данное рассуждение призвано посеять сомнение и утвердить его, что и служит одной из целей софистов. Но ты, читатель этой книги, уже знаком с рассуждениями философов в подтверждение извечности мира – в означенном доводе⁹⁹, а также с рассуждениями <124> ашаритов в опровержение его. Теперь познакомься с доводами ашаритов¹⁰⁰ и с рассуждениями философов в опровержение ашаритских доводов в изложении этого мужа.

[в) полный текст контраргумента]

Аль-Газали говорит: «Мы спрашиваем: как вы опровергнете ваших противников, если они скажут: “Извечность мира невозможна, ибо она приводит к утверждению за [небесной] сферой (*фальяк*) таких оборотов (ед. *даўра*), число которых не имеет предела и не поддаётся счёту, хотя у [множества таких оборотов] есть [части] – одна шестая, одна четверть, половина? Ведь сфера Солнца совершает свой кругоборот за один год, а сфера Сатурна – за тридцать лет, так что обороты Сатурна равны тридцатой части оборотов Солнца. Обороты же Юпитера равны одной двенадцатой части оборотов Солнца, ибо он завершает свой круговорот в двенадцать лет. Но число оборотов Сатурна так же бесконечно, как и число оборотов Солнца, хотя оно находится в со-

⁹⁸ [3^а, с. 99; 3^б, с. 51–52].

⁹⁹ Воспроизведённом в последних двух строках предыдущего абзаца.

¹⁰⁰ В опровержение тезиса философов.



отношении один к тридцати. Бесконечно и число оборотов у сферы неподвижных звезд (делающей один оборот в тридцать тысяч лет), а с ним также движение Солнца с востока на запад, делающего один оборот за день и ночь.

Если кто-нибудь скажет, что нелепость этого известна на основе [ментальной] необходимости, то чем ему возразите?

{А что если кто-нибудь спросит, является число этих оборотов чётным, нечётным, тем и другим одновременно или же ни тем, ни другим? Ответ вы, что оно чётное и нечётное одновременно, или ни чётное, ни нечётное, несостоятельность такого ответа будет очевидна. А если вы скажете, что оно – чётное, то чётное таково, что после прибавления к нему единицы становится нечётным, и тогда спрашивается, каким же образом бесконечности не доставалась единица? Будь же оно нечётным, то прибавлением единицы нечётное становится чётным, и снова возникает вопрос, как ему не хватало той единицы, чтобы сделаться чётным? Посему вы непременно должны принять, что сие число не является ни чётным, ни нечётным»¹⁰¹.

[1.1.7^р. Ответ Ибн-Рушда: надо различать актуальную и потенциальную бесконечность вращений]

Я говорю: суть означенного [возражения] такова. Если вообразить два круговых движения, происходящих в один и тот же период времени, и две ограниченные их части, занимающие один и тот же период времени, <125> то соотношение (*нисба*) между частями будет тем же соотношением между самими этими целокупными (*кулль*) движениями. К примеру, если оборот Сатурна в период, который называется годом, составляет одну тридцатую оборота Солнца за тот же период, и если вообразить все обороты Солнца и все обороты Сатурна за любой одинаковый отрезок времени, то соотношение между ними непременно совпадает с соотношением между теми их частями.

Но если между двумя целокупными движениями нет никакой соотнесённости, ибо каждое из них потенциально (*би-ль-қувва*) [бесконечно], т.е. не имеет ни начала, ни конца, и если между частями есть соотнесённость, поскольку каждая из них актуально (*би-ль-фи'ль*) [конечна], то за соотнесённостью частей между собой не обязательно следует соотнесённость между собой и целокупностей (как то полагают оппоненты в указанном их аргументе). Ведь не может быть соотнесённости между двумя величинами, каждая из ко-

¹⁰¹ [3^а, с. 99; 3^б, с. 50–51].



торых полагается бесконечной. Вот почему древние [философы], считавшие, например, что совокупность (*джумля*) движения Солнца не имеет ни начала, ни конца, и что таковой является и [совокупность] движения Сатурна, полагали, что между этими совокупностями нет никакой соотнесённости, ибо из этого [наличия соотнесённости] следовала бы конечность обеих совокупностей, как такая [конечность] следует в случае [наличия соотнесённости между] двумя частями совокупности¹⁰². Сие очевидно само по себе.

Рассуждение [аль-Газали] создает иллюзию (г. *'аўхама*), что если две части соотносятся друг с другом как большее с меньшим, то и две совокупности соотносятся друг с другом как большее с меньшим. Но так обстоит дело лишь в случае конечных совокупностей. Где нет предела (*нихāйа*), там нет ни большего, ни меньшего.

Кроме того, при полагании соотнесённости таких совокупностей соотнесённостью большего и меньшего создаётся иллюзия ещё другой нелепости – одно бесконечное может оказаться больше другого. Однако такая нелепость возникает лишь применительно к двум актуально бесконечным вещам, ибо между таковыми имеется соотнесённость. Если же брать потенциально бесконечные вещи, то здесь вообще нет никакой соотнесённости.

Таков правильный ответ на означенный вопрос, а не тот, который приводит аль-Газали от имени философов¹⁰³.

[1.1.8^p. Ответы Ибн-Рушда на рассуждение о бесконечном числе прошедших движений:

а) вещи может предшествовать бесконечное число условий, но не причин]

Таким же путем снимаются все возражения (ед. *шакк*) [оппонентов] по данному поводу. Наиболее же трудным (*'а'сар*) из них представляется следующее рассуждение, типичное для них (оппонентов): если движения (ед. *харака*), совершившиеся в <126> прошлое время, бесконечны, то какой бы момент времени мы ни брали, окажется, что не существует ни одно из этих

¹⁰² Между частью одной совокупности и частью другой совокупности.

¹⁰³ Автор «Несостоятельности [учений] философов» приводит следующий возможный ответ философов: четностью и нечетностью можно квалифицировать только конечное; к бесконечному же неприменимы такие квалификации. На это он возражает: состоящая из единиц совокупность, у которой имеется одна шестая и одна десятая части, как мы сие показали, не может не описываться четностью или нечетностью [3^a, с. 100; 3^b, с. 52].



движений, перед которым уже не было завершено (г. *инқадд*) бесконечное число движений¹⁰⁴.

Это [положение] будет верным и признанным со стороны философов, если только полагать предшествующее движение условием (*шарт*) для наличия последующего, так что для наличия одного из этих движений необходимо, чтобы перед ним существовало бесконечное число причин (ед. *сабаб*). Но ни один мудрец (*хаким*)¹⁰⁵ не допустит существования бесконечного числа причин, как сие допускают дахриты¹⁰⁶, ибо из этого следует существование причиненного без причины и движущегося без двигателя.

[б) коли бытие Делателя безначально, то таковым является и Его действие]

Что до [философов], то [аподиктическое] доказательство привело их к заключению о наличии извечного (*'азали*) движущего Принципа (*мабда*), бытие Которого не имеет ни начала, ни конца, и о невозможности отставания (*тарāхй*) Его действия от Его бытия. Поэтому необходимо, чтобы Его деятельность не имела начала, также как не имеет начала Его бытие, – в противном случае Его действие было бы [только] возможным (*мумкин*), а не необходимым (*дарурй*), и Он не мог бы быть Первопринципом (*мабда* 'авваль). Значит, раз бытие Делателя не имеет начала, то и действие Его не имеет начала. А коли так, то ни одно из Его предыдущих (*'уля*) действий не может служить [необходимым] условием для возникновения последующего действия, ибо ни одно из них не есть действующее само по себе, и их следование одно за другим – акцидентально. Таким образом философы допускают наличие акцидентальной (*би-ль-'арад*) бесконечности, но не самостной (*би-з-зāт*). Более того, такого рода бесконечность оказывается непременно следствием наличия некоего извечного Первопринципа.

Это верно не только в отношении движений, которые разделены (*мутатāби'а*) или непрерывны (*муттасыла*)¹⁰⁷, но и касательно вещей, пред-

¹⁰⁴ В этом аргументе исходят из того, что бесконечный ряд вещей / событий не может завершиться [на какой-то вещи или к данному моменту]. Впрочем, такой аргумент в пользу темпоральности мира выдвигает аль-Кинди (ум. ок. 870) [12, с. 34–37] – философ, который считается родоначальником фальсафы в широком смысле слова (как эллинизирующей философии ислама) и творчество которого служит своего рода звеном между [мутазилитским] каламом и фальсафой в собственном смысле (как школой мусульманского аристотелизма, основоположниками которой выступали аль-Фараби и Ибн-Сина).

¹⁰⁵ Т.е. философ.

¹⁰⁶ Этерналисты, отрицающие Первоначало / Творца – см.: [1, рубрика 8].

¹⁰⁷ Т.е. с интервалом или без интервала сменяют одно другое.



шествующая (*мутакаддим*) из коих кажется причиной (*сабаб*) для последующей (*мута'ххир*), как в случае с человеком, который порождает (г. *валяда*) другого, себе подобного. Ибо [фактор], воспроизводящий (*мухдис*) одного человека посредством другого, должен восходить к некоему перводелателю¹⁰⁸, который извечен, не имеет начала ни в отношении своего бытия, ни в отношении воспроизводства (*'ихдāс*) одного человека от другого. Стало быть, возникновение (*ка'ун*) одного человека от другого, и так до бесконечности – это акцидентальное возникновение; тогда как предшествование-следование (*каблййа* и *ба'диййа*), [при котором регрессия невозможна], есть нечто самостное¹⁰⁹.

<127> Ведь делатель, не имеющий начала для своего бытия (*вуджūd*), таков, что на манер того как [ряд] произведённых им без инструмента (*'ālя*) действий не имеет начала, точно так же нет начала и для [соответствующего ряда] инструментов, посредством каковых он совершает безначальный [ряд] своих действий, которые нуждаются в инструменте. Но мутакаллимы, принимая акцидентальное за самостное, брались отрицать наличие [подобного бесконечного ряда], поэтому показалось трудным разрешение их возражения, и они возомнили, будто их довод [ментально] необходим.

Мнение же философов вполне ясно. Ещё их глава, Аристотель, заявил, что если бы [всякое] движение имело [другое, производшее его] движение, то [никакого] движения не было бы; и если бы у [всякого] элемента¹¹⁰ был свой элемент, то [никакого] элемента не было бы¹¹¹. А того рода бесконечная [серия]¹¹², с их (философов) точки зрения, не имеет ни начала, ни кон-

¹⁰⁸ Отец – несамотная, субстанциальная причина сына, но лишь акцидентальная, инструментальная: подлинным производителем выступают движения, души и разумы (на религиозном языке – ангелы) небесных сфер, а таковые в свою очередь восходят к Богу. Как уточняет Ибн-Рушд в другом месте настоящей книги [2, с. 312], по отношению к сыну собственно отец служит необходимым (*дарūrй*) инструментом, а дед, прадед и т.д. – лишь акцидентальным.

¹⁰⁹ В смысле сущностного, субстанциального, как в случае предшествования причины причинённому.

¹¹⁰ Или: стихии (*'устукс*); термин обычно обозначает тот или иной из четырёх первоэлементов (см. примечание 30); здесь же скорее подразумевает просто материю.

¹¹¹ Так Ибн-Рушд понимает, в частности, сказанное Аристотелем во второй главе пятой книги аристотелевской «Физики» о том, что не у каждого движения-возникновения есть движение-возникновение, ибо, среди прочего, иначе мы бы имели регрессию (см.: [9, с. 163–164]). По аверроистской трактовке, Аристотель таким образом показывает невозможность бесконечного ряда движений, самостно (*би-з-зāt*) вызываемых одно другим, но такие ряды могут иметь место при акцидентальном причинении (см.: [14, с. 61–63, 109–111]).

¹¹² Ряд акцидентальных друг по отношению к другу вещей.



ца; посему ни о какой-либо [части]¹¹³ таковой нельзя сказать, ни что она уже завершилась (*инкада*), ни что она вступила (*дахаля*) в бытие, ни что [она реализовалась]¹¹⁴ в прошлом времени, ибо всё завершившееся имеет начало, а безначальное не имеет конца. <128> Это явствует и в свете того, что «начало» и «конец» суть соотносительные [понятия] (*мудāф*)¹¹⁵.

Значит, кто говорит, что обороты [небесной] сферы не будут иметь конца в будущем, тот не должен утверждать о некоем начале для них. Ибо у имеющего начало есть и конец, а у не имеющего конца нет и начала. Так обстоит дело и в отношении «первого» (*'авваль*) и «последнего» (*'āхир*): у имеющего «первое» есть и «последнее», а у не имеющего «первого» нет и «последнего». И то, у чего нет «последнего», ни одна часть¹¹⁶ его не имеет завершения (*инкыдā*) в подлинном смысле; а то, чья часть не имеет подлинного завершения, само не имеет завершения.

Вот почему если мутакаллимы спросят у философов: «Завершились ли движения¹¹⁷, [совершившиеся] до (*кабль*) настоящего движения», то последние ответят отрицательно, поскольку, по принятому у философов постулату (*вад'*), таковые не имеют начала, а следовательно, у них нет завершения. Посему внушаемая мутакаллинами мысль, будто философы допускают завершение этих [предшествующих движений], неверна, так как для них (философов) завершается лишь начавшееся.

* * *

Итак, тебе уже стало ясно, что ни доводы, от имени мутакаллимов приведённые аль-Газали в пользу возникновения (*худўс*) мира, не дотягивают до степени достоверных (*йақьн*), ни доводы, в означенную книгу внесённые и пересказанные им как принадлежащие философам, не достигают степени [аподиктического] доказательства (*бурхāн*). Собственно это мы и вознамерились показать в настоящей книге.

¹¹³ Здесь подразумевается не любая часть, а такая, когда берётся некоторое звено серии вместе со всеми предшествующими его звеньями.

¹¹⁴ В арабском тексте подразумевается тот же глагол дахаля, «вступать в».

¹¹⁵ Соотнесённость (*идāфа*) – это, например, отношение «братство» или «равенство», связь между «отцом» и «сыном» или между «двойным» и «половинным». В рамках такой связи отстранение одного члена влечёт за собой отстранение другого.

¹¹⁶ См. примечание 113.

¹¹⁷ Движения небесной сферы.



Лучшим же ответом, который можно дать тому, кто спрашивает, сколько действий [Божьих] уже реализовалось (*дахаля*)¹¹⁸ в прошлом времени, будет следующий: из Его действий реализовалось столько же, сколько реализовалось из Его бытия, поскольку оба они (действие и бытие) не имеют начала¹¹⁹.

Литература

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

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

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

3^а. аль-Газали. *Tahāfut аль-фалъсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

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

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

5. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания: раздел по метафизике. Перевод, комментарии и предисловие Ибрагима Т., Ефремовой Н.В. Часть вторая. *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461-488. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-488

6. 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

7. Аристотель. Вторая аналитика. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 255–531.

¹¹⁸ Букв.: «вступало».

¹¹⁹ Как не вызывает вопроса простираение Его бытия в прошлое до бесконечности, так обстоит дело и с Его действиями.

Далее Ибн-Рушд останавливается на выдвинутом аль-Газали, как бы от имени философов, ответе на каламское возражение, апеллирующее к различию в скоростях небесных движений; затем он переходит к обсуждению газалийских возражений против такого ответа. Данная часть текста будет представлена в последующей, второй части.



8. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантық: 5) аль-Бурхāн*. Каир: Виза́рат ат-тарбийа ва-т-та'ли́м; 1956. 346 с.

9. Аристотель. Физика. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1976. С. 61–262.

10. Аристотель. О софистических опровержениях. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 533–593.

11. Ибн-Рушд. *Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а): Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов*. Перевод, предисловие и примечания Ефремовой Н.В. *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Вост. лит.; 2016. С. 482–522.

12. Ибн-Хазм. *Аль-Мухалля би-ль-'ācār*. Т. 9. Бейрут: Да́р аль-Кутуб аль-'ильмийа; 2002. 538 с.

13. аль-Кинди. О первой философии. Ибрагим. Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 20–77.

14. Ибн-Рушд. *Kitāb as-Samā' ат-таби'у. – Расā'иль ибн-Рушд*. Хайдабад: Да'ират аль-Ма'ариф аль-'усманийа; 1947. 126 с.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ob otvete Ibn-Rushda na gazaliyskuyu kritiku filosofii [On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400 (In Russian)

2. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

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

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

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

4. Ibn Sina. Iscelenie (fragments) [The Healing (excerpts)]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musulmanskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [Muslim



philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)

5. Ibn Sina (Avicenna). Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike) [Remarks and Admonitions: on metaphysics]. Ibrahim T., Efremova N.V. (translation from Arabic into Russian, comments and introduction). Part 2. *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486 (In Russian)

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

7. Aristotle. Vtoraya Analitika [Posterior Analytics]. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 2. [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl press; 1978, pp. 255–531. (In Russian)

8. Ibn Sina. *Ash-Shifa': Al-Mantiq: 5) Al-Burhan*. Cairo: Wizarat at-tarbiya wa-t-ta'lim; 1956. 346 p. (In Arabic)

9. Aristotle. Fizika [Physics]. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh* [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 61–262. (In Russian)

10. Aristotle. O sofisticheskikh oproverzheniyakh [On Sophistical Refutations]. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh* [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl press; 1978, pp. 533–593 (In Russian)

11. Ibn Rushd. *Bol'shoy kommentariy k «Metafizike» Aristotelya: Razdel ob obosnovanii bytiya Boga i Ego atributov* [Long Commentary on Aristotle's Metaphysics: Section on the proof of God's existence and His attributes]. Efremova N.V. (translation from Arabic into Russian, comments and introduction). *Ars Islamica: v chest' Stanislava Mikhajlovicha Prozorova* [Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov]. Moscow: Nauka – Oriental literature; 2016, pp. 482–522. (In Russian)

12. Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi-l-athar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya; 2002. 538 p. (In Arabic)

13. al-Kindi. O pervoj filosofii [On the First Philosophy]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musulmanskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 20–77. (In Russian)



14. Ibn Rushd. *Kitab as-Sama' at-tab'i*. – *Rasa'il Ibn Rushd*. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-'uthmaniyya; 1947. 126 p. (In Arabic)

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 конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 3 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 19 мая 2020

Принята к публикации: 6 июля 2020

Article info

Received: April 3, 2020

Reviewed: May 19, 2020

Accepted: July 6, 2020