Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

УДК 140.8:28

Translations

Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

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

В настоящем фрагменте Ибн-Рушд разбирает последний из двух возражений аль-Газали против главного у философов доказательства извечности мира – аргумента «от полной причины» (в газалийском трактате обозначенного как «невозможность исхождения временного от абсолютно извечного»), а также первую часть его критики доказательства, апеллирующего к извечности времени (в двух формулировках).

Ключевые слова: Аверроэс; аргумент от извечности времени; 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 третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):117-151 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

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 Three

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

In this part Ibn Rushd examines the second of two objections raised by al-Ghazali against the main proof for the eternity of the world – “from complete cause” (in Ghazali’s wording, “impossibility of the temporal proceeding from absolute eternity”), as well as his criticism of another proof based on the eternity of time (in two formulations).

Keywords: argument from complete cause; argument from time eternity; ashariites; Averroes; eternalism; Falsafa; al-Ghazali; Ibn-Rushd; the Incoherence of the Incoherence by al-Ghazali; the Incoherence of the Philosophers by Ibn-Rushd; Kalam; temporalism

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes).* The Incoherence of the Incoherence. Part Three. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):117-151 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

[1.1.16^г. Второе возражение аль-Газали против фальсафского аргумента «от полной причины»: сами философы признают исхождение темпорального от извечного]¹

<152>² «Второе возражение³ против собственно их аргумента таково: вы считаете невозможным возникновение (*хуḍḥ*) чего-то возникшего/темпорального (*хāḍиḥ*) от чего-то извечного, но все же вам придется признать это. Ибо в мире есть возникшие вещи, а они имеют причины. Если бы темпоральное исхо-

¹ Начало см.: [1]. При нумерации рубрик метка ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^п – на комментарий/ответ Ибн-Рушда, ^ф – на рассуждение философов в газалийском изложении.

² Нумерация страниц следует по арабскому оригиналу [2].

³ О первом из двух газалийских возражений см.: [1, с. 610].

дило от темпорального, и так продолжалось бы до бесконечности, то это было бы нелепо, и никто из разумных людей не придерживается такого мнения. Было бы такое допустимо, вы могли бы обойтись без создателя и не доказывать наличие чего-то бытийно-необходимого, от которого зависят возможные (ед. *мумкин*) вещи. Но раз ряд темпоральных непременно имеет предел, то этот предел не должен быть извечным. Значит, философы должны признать возможность исхождения темпорального от извечного»⁴.

[1.1.16^Р. Ответ Ибн-Рушда: (а) философы приходят к извечному неизменному существу не на основании исхождения от него темпоральных как темпоральных, а поскольку они извечны по роду]

Если бы философы, говорю я, таким способом выводили бытие извечного сущего (*аль-мауджуд аль-кадйм*) на основании темпорального сущего, т.е. если бы они утверждали происхождение темпорального как <153> такового от извечного, то им не избежать подобного возражения. Но тебе следует знать, что философы допускают происхождение темпоральных вещей одной от другой таким образом, что этот ряд акцидентально уходит в бесконечность, но только при условии, что возникновение повторяется в ограниченной, конечной материи – например, когда уничтожение одной служит непременно условием для возникновения другой.

Философы допускают, например, бесконечный ряд рождения людей одного от другого, если предыдущий человек обязательно погибает, служа той материей, из которой появляется третий. В частности, можно себе вообразить двух людей, первый из которых создаёт второго из материи погибшего человека, т.е. второй становится человеком по уничтожении того; далее первый человек погибает, и второй создаёт из его материи третьего; затем погибает второй, а третий создает из его материи четвертого; так можно себе представить, что в двух материях происходит бесконечная деятельность, и в этом нет ничего нелепого, коли продолжает существовать некий действователь. А если бытие у такого действователя не имеет ни начала, ни конца, то и его действие не имеет ни начала, ни конца. Таким же образом можно представить себе прошлое: если был человек, то, значит, до него был и человек, который его создал, и погибший человек; перед этим вторым человеком также был и человек, который его создал, и погибший человек. И вообще все, что появляется таким образом, опи-

⁴ [3^а, с. 107; 3^б, с. 62].

раясь на извечного действующего, имеет природу круга, и у него не может быть целостности (*кулль*)⁵.

Рождался бы человек от человека [таким образом, что для серии порождений потребовалось] бесконечное [число] материй или если бы было возможным бесконечно прибавлять их, то это было бы нелепо. Ведь тогда допускалась бы возможность наличия бесконечной материи, а с ней и возможность бесконечной целостности (*кулль*): при существовании конечной целостности, способной бесконечно увеличиваться <154> без уничтожения чего-либо из его [членов], возможным окажется и наличие бесконечной целокупности. Именно это и показал Мудрец [Аристотель] в «Лекциях [по физике]»⁶.

Итак, к извечному существу, совершенно неизменному, древние [философы] приходят не со стороны происхождения от него темпоральных вещей как темпоральных, а со стороны их извечности как рода (*джинс*)⁷. По их мнению, такой уход в бесконечность скорее должен явиться следствием наличия извечного действующего, ибо возникшее/темпоральное требует, чтобы самостным образом оно исходило от возникшей же причины.

(б) Первый путь философов к извечному неизменному существу

К извечно существующему, единому по числу и не подвергающемуся никакому изменению⁸, древние [философы] приходили двумя путями.

Во-первых, они находили извечным этот периодический процесс становления⁹, ибо привыкли к тому, что возникновение какой-то настоящей вещи служит уничтожением предыдущей, а уничтожение ее – возникновением последующей. Такое извечное изменение должно исходить от извечного двигателя, который извечно движется, не изменяясь в своей субстанции, а только меняется в отношении места своих частей, т.е. приближается к одним сущим и удаляется от других, и это является причиной уничтожения уничтожаемого и возникновения возникающего. Сим двигателем выступает небесное тело¹⁰, которое изменяется лишь в отношении места, но не в каком-либо другом аспекте

⁵ Его части не могут составлять ограниченную совокупность, нечто целое, имеющее начало и конец.

⁶ Араб. *ас-Самā**, сокр. от *ас-Самā ат-табий'и* или *Сам' аль-кайāн* – иное название «Физики» (араб. *ат-Табий'а*) Аристотеля. Об указанном его рассуждении см.: [4, гл. 3.5].

⁷ Как в приведённом примере с рождением людей: извечным является человеческий род, тогда как любой человек – возникший, темпоральный; и уничтожение одних служит условием для возникновения других.

⁸ К Неподвижному двигателю, Богу.

⁹ Цикл превращений в природе.

¹⁰ Тело внешней небесной сферы.

изменения. <155> Поскольку его действия темпоральны, оно служит причиной темпорального; поскольку же эти действия непрерывны, т.е. не имеют ни начала, ни конца, то оно само происходит от причины, которая не имеет ни начала, ни конца¹¹.

(в) Второй их путь

Во-вторых, к извечно сущему, совершенно бестелесному и лишённому всякой материи, они приходят от наблюдения, как все роды движения восходят к перемещению, а перемещение – к самодвижущемуся [двигателю]¹², чье движение обусловлено первичным двигателем, который совершенно не движется ни самостно, ни акцидентально; в противном же случае имелось бы одновременно бесконечное число движущихся двигателей, что невозможно. И такой перводвигатель должен быть извечным, иначе он не был бы первым. А если это так, то всякое движение в мире восходит к этому двигателю самостным образом (*би-з-зāt*), а не акцидентальным (*би-ль-'арад*).

Этот двигатель находится вместе со всяким движимым, коли оно движется. Двигатель же, который существует до движимого – например, человек, порождающий человека, – служит двигателем лишь акцидентально, а не самостно. Но двигатель, который является условием (*шарт*) существования человека от начала его становления до его конца или, скорее, от начала его существования до прекращения его существования, и есть этот самый перводвигатель. Подобным же образом его бытие является условием бытия всех сущих, условием сохранения небес, земли и всего, что есть между ними¹³. Но здесь все это обосновывается не посредством [аподиктического] доказательства (*бурхāн*)¹⁴, а с помощью рассуждений вроде вышеприведённого, и для справедливого человека таковые суть более убедительны, нежели рассуждения наших противников.

Если сие для тебя ясно, то тебе нет надобности в том рассуждении, которое аль-Газали приводит от имени философов в ответ на возражение противников по данному вопросу, ибо такое рассуждение ущербно¹⁵. Ведь <156> если

¹¹ От неподвижного двигателя, от Бога.

¹² К внешней небесной сфере.

¹³ Аллюзия на аяты 35:41 («Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгнули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их»)* и 2:255 («Сохранение их [т.е. небес и земли] не затрудняет Его, | Всевышен Он и превелик»)**.

* «إِنَّ اللَّهَ يُحْيِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ»

** «وَلَا يُؤْذُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

¹⁴ Об этом и других типах аргументации см.: [5, рубрика IV].

¹⁵ Ниже Ибн-Рушд приводит и комментирует это рассуждение вместе с возражением аль-Газали

не понимать тот аспект, в каком философы устанавливают наличие извечно сущего, то и не понять, как они разрешают вопрос об исхождении темпорального от извечного. А [такое исхождение], как мы сказали, имеет место или через посредство того, что извечно со стороны своей субстанции, возникающее-уничтожающееся со стороны своих единичных движений, но не в аспекте своего целостного кругового движения¹⁶, или же через посредство того, чьи действия извечны по роду, т.е. не имеют ни начала, ни конца¹⁷.

[1.1.17^ф. Газалийский ответ от имени философов: от извечного невозможно исхождение не любого темпорального, а лишь первого темпорального]

Отвечая от имени философов, аль-Газали говорит: «Мы не исключаем исхождение темпорального, каким бы оно ни было, от извечного; мы лишь исключаем исхождение от извечного того темпорального/возникшего, которое было бы первым из возникших. Ибо касательно склонения [чаши весов] (*тарджих*) в пользу [его] бытия¹⁸ состояние (*халь*) [такового в момент] возникновения не отличается от [его состояния в] предшествующий тому [момент] – в смысле появления какого-то [особого отрезка] времени, орудия, условия, природы, мотива (*гарад*) или причины, что создало бы новое состояние. Если речь идёт не о первом возникшем, то от [извечного] оно может исходить благодаря возникновению чего-то другого: ввиду предрасположенности соответствующего субстрата или по наступлении подходящего времени и тому подобного»¹⁹.

Приводя от имени философов означенный ответ, аль-Газали далее говорит от их имени: «Касательно самого возникновения данной предрасположенности, наступления данной поры и вообще всякого нового [условия] встаёт тот же вопрос²⁰. И [серия возникших] либо уйдёт в бесконечность, [что абсурдно], либо закончится на чем-то извечном, из которого [исходило] некоторое первое возникшее, [что и требовалось доказать]»²¹.

на него. Согласно данному рассуждению, философы допускают исхождение возникшего от извечного, только если это не первое возникшее.

¹⁶ Т.е. через посредство внешней/крайней небесной сферы. О картине мира согласно учению философов см.: [5, рубрика V].

¹⁷ Посредством приближения-отдаления крайней сферы по отношению к другим сферам.

¹⁸ Сравнительно с не-бытием.

¹⁹ [3^а, с. 107–108; 3^б, с. 62–63].

²⁰ О принципе, вызывавшем означенное новое.

²¹ [3^а, с. 108; 3^б, с. 63].

[1.1.17^p. Комментарии Ибн-Рушда: (а) повтор вопроса; (б) данный от имени философов ответ неадекватен]

<157> Я говорю: это вопрос есть тот же, что он и раньше задавал философам; таково и заключение, к которому хочет их принудить (*ильзъм*), а именно о [возможности] исхождения темпорального от извечного. Приводя от их имени ответ, который не соответствует вопросу (допущение [исхождения] темпорального от извечного), аль-Газали вторично ставит тот самый вопрос.

[Правильным] же ответом на этот вопрос служит сказанное выше о том, что от первого извечного (*аль-қадъм аль-'авваль*) темпоральное²² исходит не постольку, поскольку оно темпорально, а постольку, поскольку оно извечно (*'азали*): извечно как род, темпорально по своим частям. Ибо, с их точки зрения, любой извечный делатель, от которого исходит собственно (*би-з-зъм*) темпоральное²³, не есть первое извечное²⁴, хотя его действие, считают они, и опирается на первое извечное. Т.е. реализация действия извечного, не являющегося первым, опирается на первое извечное, как темпоральное²⁵ опирается на первое извечное – в аспекте целостности, а не частей.

[1.1. 18^ф. Газалийское изложение учения философов о возникновении темпорального от извечного]

Выдвигая далее ответ от имени философов, аль-Газали частично излагает их учение. Согласно ему²⁶, [исхождение] темпорального от извечного можно представить себе лишь [как реализующееся] посредством некоторого кругового движения²⁷, с извечным²⁸ схожего в аспекте того, что оно не имеет ни начала, ни конца, а с темпоральным²⁹ схожего поскольку любая вообразимая его (движения) часть – возникающая-уничтожающаяся. Так что благодаря темпоральности своих частей это движение служит принципом для темпоральных, но в силу извечности его целостности – действием для извечного.

²² Мир.

²³ Чисто темпоральное (а не темпоральное в одном аспекте, извечное в другом).

²⁴ Не есть неподвижный двигатель (Бог), а только второе извечное как движный двигатель (крайняя небесная сфера), чье движение восходит к первоизвечному.

²⁵ Мир.

²⁶ См.: [3^а, с. 108–109; 3^б, с. 63–64].

²⁷ Движение небесной сферы.

²⁸ В изложении аль-Газали – с душами небесных сфер.

²⁹ С реалиями подлунного мира.

[1.1. 18^г. Газалийское возражение против изложенного учения философов: круговое движение не может служить посредником между извечным и темпоральным]

Возражая против способа, каковым, по философам, темпоральное исходит от первого извечного, аль-Газали спрашивает у них <158>: «А само это круговое движение, какое оно – темпорально или извечно? Если извечно, то каким образом сие служит принципом для темпоральных?! А если темпорально, то оно нуждается в другом темпоральном, и дело уходит в бесконечность!

И ещё: по-вашему, в одном аспекте это движение схоже с извечным, а в другом – схоже с темпоральным: с извечным – поскольку оно (движение) постоянное (*сāбитa*), с темпоральным – поскольку оно обновляющееся (*мутаджаддидa*); посему оно постоянное-обновляющееся, постоянно в своем обновлении и обновляющееся в своем постоянстве. Спрашивается: для темпоральных принципом служит оно как постоянное или как обновляющееся? Если в аспекте постоянства, то каким образом темпоральное может исходить от постоянного как постоянного?! А если в аспекте обновления, то оно (движение) нуждается в обновителе, и дело уходит в бесконечность!»³⁰

[1.1. 18^р. Ответ Ибн-Рушда: в качестве постоянного, а не обновляющегося, круговое движение обуславливает темпоральное]

Такова суть рассуждения аль-Газали, и оно – софистическое. Ибо от [кругового движения] темпоральное исходит не постольку, поскольку оно постоянно, а поскольку оно обновляющееся. А оно не нуждается в темпоральной обновляющей причине, так как его обновление не является темпоральным, а представляет собой извечный (т.е. не имеющий ни начала, ни конца) акт. Отсюда следует, что его делатель должен быть извечным делателем, ибо извечное действие – от извечного делателя, а темпоральное – от темпорального.

Кроме того, в отношении движения извечность (*кыдам*) означает, что у него нет ни начала, ни конца. И именно в этом смысле следует понимать его постоянство, ибо оно не постоянно, а изменчиво (*мутагаййира*).

Осознав это³¹, аль-Газали далее говорит: «Для выхода из тупика, в который их загоняет это [наше] рассуждение (*'ильзām*), философы обращаются к

³⁰ См.: [3^а, с. 109; 3^б, с. 64].

³¹ Осознав софистичность?

своего рода уловке, на которой мы остановимся [не здесь, а] при [обсуждении] тех или иных из [нижеследующих] вопросов»³².

[1.2. Второе³³ доказательство философов по этому вопросу³⁴ – [от извечности времени]

[1.2.1ф. Первая газалийская формулировка доказательства: время есть мера движения, поэтому движение извечно, а с ним и движущееся]

Аль-Газали говорит: «Философы утверждают, что учащий о мире как о последующем (*мута'аххир*) по отношению к Богу ^(т)³⁵ и о Боге как о предшествующем (*мутақаддим*) по отношению к миру или (1) подразумевает, что Бог предшествует миру по самости (*би-з-зāт*), а не по времени (*би-з-замāн*), наподобие предшествования единицы двойке, которое есть предшествование по природе (*би-т-таб'*)³⁶, хотя единица и двойка могут <159> сосуществовать одновременно, и наподобие предшествования причины ('илля) следствию/причинённому (*ма'лүль*), как в случае с предшествованием движения человека движению его тени, движение руки – движению перстня, движения руки в воде – движению самой воды; ибо все эти [пары] движений происходят одновременно, но одни суть причины, другие – следствия. Ведь говорится, что тень движется благодаря движению человека, вода движется благодаря движению руки в воде, но не говорится, что человек движется благодаря движению тени или рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения и происходят одновременно. Если подразумевать такое предшествование Создателя (*аль-Бāри'*) миру, то отсюда следует, что или они оба темпоральны/возникшие, или же оба они извечны; ибо невозможно, чтобы одно было темпоральное, а другое – извечное³⁷.

(2) А коли под этим понимать предшествование мира Богу и времени не по самости, а по времени, то до бытия мира и времени было бы время, когда мир был в состоянии небытия. Поскольку же небытие предшествовало бытию

³² См.: [За, с. 109; Зб, с. 64–65]. Здесь аль-Газали говорит также, что он намерен показать, как круговое движение не может служить принципом для темпоральных, поскольку все таковые изначально (*ибтидā'*^{an}) сотворены (*мухтара'а*) Богом; а также он собирается опровергнуть учение философов о небе как о живом существе (*хайавāн*), волительно (*би-ль-ихтийār*) движущемся посредством психического (*нафсиййа*) движения, наподобие нашего движения.

³³ О первом доказательстве см.: [1, рубрика 1.1, с. 610].

³⁴ Об извечности мира.

³⁵ Напомним, что меткой ^(т) обозначается формула благословения Бога «*та'āля*» (всевышен Он!); меткой ^(с) – формула «*субхāна-Ху*» (преславлен/превознесён Он!).

³⁶ Т.е. по сущности.

³⁷ В таком случае мир будет извечным, поскольку Бог, конечно, извечен.

и Бог предшествовал [миру] в течение длительного отрезка времени (*мудда мадйда*), который имел конец, но не имел начала, то до времени [бытия мира] было бесконечное время, а это – противоречие; следовательно, утверждение о возникновении времени нелепо. Но если время, которое есть мера (*кадр*) движения, должно быть извечным, то и движение должно быть извечным. Из извечности же движения непременно следует извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время»³⁸.

[1.2.1^р. Комментарий Ибн-Рушда: Бог и мир не рядопологаются в отношении времени]

Я говорю: рассуждение, изложенное аль-Газали от имени философов, не является [аподиктическим] доказательством (*бурхāн*). Согласно ему, если предшествовал бы Создатель ^(с) ³⁹ миру, Он бы предшествовал ему или по причинности (*би-с-сабабиййа*), а не по времени (как в случае с предшествованием человека своей тени); или по времени (как в случае с предшествованием строителя стене). Если же первенство подобно предшествованию человека своей тени, то раз Создатель извечен, то и сам мир извечен. А коли Создатель предшествует миру по времени, то Он должен предшествовать ему в течение такого времени, которое не имеет начала, отчего следовало бы, что время извечно: ведь если до времени существует время, то невозможно представить время возникшим. При извечности же времени извечным будет и движение, ибо время мыслимо только вместе с движением; а при извечности движения извечным будет и движущееся им; отсюда необходимо, чтобы и двигатель был извечным.

Доказательство это некорректно, ибо Создателю ^(с) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в оном. Поэтому нельзя рядопологать Извечное миру, считая, что либо они одновременны, либо Извечное предшествует миру по времени или по причинности, раз Извечному не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть таковым.

[1.2.2^г. Газалийское возражение против доказательства: время – возникшее, а Бог не предшествует миру по времени]

<160> Аль-Газали говорит: «На это можно возразить так. Время – возникшее (*хāдис*), сотворено (*махлӯк*), а до него вообще не было времени. Наши

³⁸ [За, с. 110; 36, с. 65–66]. О соответствующей версии Ибн-Сины в разделе по метафизике/теологии (*аль-Иляхиййāt*) книги «Исцеления» см.: [6, с. 389–391].

³⁹ См. примечание 35.

слова, что Бог ⁽¹⁾ предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: Он был, а мира не было; затем Он стал, а с ним и мир⁴⁰. Под словами “Он был, а мира не было” подразумевается лишь существование самости (*зāt*) Создателя и несуществование самости мира; а под словами “Он был, а с Ним и мир” – существование двух самостей. “Предшествование” же Бога означает лишь существование Его одного. Мир есть как бы единый индивид (*шахс*)⁴¹. И если бы мы сказали, например: “Бог был, а Иисуса не было, затем Он стал, а с ним и Иисус”, то это означало бы лишь существование одной самости при несуществовании другой, затем существование обеих самостей. Здесь нет никакой нужды предполагать нечто третье – время, хотя воображение (*вахм*) не может отказаться от такого предположения. Но заблуждения воображения не следует брать во внимание»⁴².

[1.2.2^р. Комментарии Ибн-Рушда: (а) правильно, что Бог не предшествует миру по времени]

Я говорю: это хитрое софистическое (*мугāлиты*) рассуждение. Ведь уже было доказано, что имеются два вида сущего: один, природе которого свойственно движение; другой, природе которого не свойственно движение, – он извечен, и время не присуще ему. Что касается того вида, коему присуще движение, то это есть сущее, познаваемое посредством чувства и разума. А что касается вида, коему не присуще движение или изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что у любого движущегося имеется двигатель, у любого действия – действитель, а причины, приводящие в движение друг друга, не образуют уходящий в бесконечность ряд, но завершаются первичной причиной, абсолютно недвижимой. Доказано и то, что сущее, которому не свойственно движение, служит причиной для сущего, которому свойственно движение. Также установлено, что сущее, которому свойственно движение, не может быть отделено от времени, а сущее, которому не свойственно движение, совершенным образом свободно от причастности к нему времени.

<161> А раз сие так, то предшествование одного из этих сущих (т.е. сущего, свободного от времени) другому не есть предшествование по времени, не предшествование причины причинённому, когда причина и причинённое принадлежат к роду движущихся сущих, как, например, предшествование человека своей тени.

⁴⁰ (كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم)

⁴¹ Такой взгляд на мир отличен от взгляда философов, рассматривающих мир как вид, так что вещи в мире темпоральны как индивиды, но извечны в аспекте вида.

⁴² [3^а, с. 110–111; 3^б, с. 66].

Поэтому заблуждается всякий, кто предшествование недвижимого сущего движущемуся сущему уподобляет предшествованию одного движущегося сущего другому – ведь лишь по отношению к последним, при сопоставлении одного из них с другим, будет справедливо сказать, что они либо существуют вместе, либо же одно из них предшествует по времени другому или следует за другим. Среди философов по этому пути шли именно позднейшие философы из числа мусульман⁴³, плохо усвоившие учение древних. Таким образом, предшествование одного из двух сущих другому⁴⁴ означает предшествование сущего, которое вне изменения и времени, сущему, которое подвергается изменению и пребывает во времени, а это есть другой вид предшествования. Применительно к ним неправильно говорить ни о совместном существовании, ни о предшествовании одного другому.

Посему утверждение аль-Газали, что предшествование Создателя миру не является предшествованием по времени, истинно.

[(б) Но и отставание мира от Бога не временное, а причинное; так что вновь встает вопрос касательно отставания причинённого от полной причины]

Но если это не предшествование по времени, то и последование мира за Ним может быть лишь последованием причинённого за причиной. Ибо последование противоположно предшествованию, а две противоположности, как было выяснено в науках⁴⁵, непременно принадлежат одному роду. Значит, если предшествование не временное, то и последование не является временным⁴⁶.

Однако в таком случае возникает тот самый вопрос, что и в предыдущем [доказательстве]: как причинённое могло отставать от причины, при которой наличествуют все условия, необходимые для действия?!

[(в) Предлагаемый с точки зрения философов выход]

Для философов же здесь не возникает трудности, раз они полагают, что в своей целостности движущееся сущее не имеет начала; и они могут указать на способ исхождения темпоральных сущих от извечного сущего.

В обоснование того, что у движущегося сущего, взятого в своей целостности, нет начала, что оно не темпоральное/возникшее (*ḫādis*), они выдвигают следующее: если полагать таковое возникшим, то полагают его сущим ещё до

⁴³ Т.е. Ибн-Сина и его последователи, предпочитавшие это доказательство об извечности мира.

⁴⁴ Речь идет о Боге и мире.

⁴⁵ Так считается в аристотелевской логике; см.: [7, гл. 11].

⁴⁶ Как это полагает аль-Газали.

появления к бытию, ибо возникновение (*худӯс*) есть движение; движение же непременно [наличествует] в чем-то движущемся, притом независимо от того, происходит ли сие движение в течение некоторого времени или моментально.

И ещё: всякое возникшее таково, что до своего возникновения оно представляет собой возможно возникшее (*мумкин аль-худӯс*) – тезис, который мутакаллимы <162> оспаривают, но с ними мы подискутируем ниже⁴⁷. Возможность же непременно является одним из атрибутов (ед. *лйҳик*) движущегося сущего; откуда необходимо следует, что при полагании такового возникшим оно окажется сущим ещё до своего появления к бытию.

Да, всё это – диалектическое рассуждение; но оно более убедительно ('*акна*'), чем рассуждения мутакаллимов.

[**(г) О газалийском примере с Богом и Иисусом**]

Что касается высказывания аль-Газали «Если бы мы сказали, например: “Бог был, а Иисуса не было, затем Он стал, а с ним и Иисус”⁴⁸, то это означало бы лишь существование одной самости при несуществовании другой, затем существование обеих самостей. Здесь нет никакой нужды предполагать нечто третье – время», то это высказывание верно. Но необходимо, чтобы данное отставание, если оно временнó, было не самостно (когда отстающая во времени вещь такова, что её существование необходимо требует предшествования времени, чтобы оно было возникшим), а акцидентально: Для мира же нет такой необходимости, разве только в отношении того, что составляет часть движущегося, с обеих сторон окруженного временем, как в случае с Иисусом и всех прочих возникающих-уничтожающихся индивидов.

Здесь не место, чтобы всё это выяснять посредством [аподиктического] доказательства. Зато здесь показывается, что [газалийское] возражение некорректно.

Некорректным является и довод, приведённый им далее [от имени] философов.

[**1.2.3ф. Газалийский довод от имени философов: высказывание «Бог был, а мира не было» указывает ещё на нечто третье – время**]

От имени философов аль-Газали даёт такой ответ: «В нашем высказывании “Бог ^(г) был, а мира не было”⁴⁹ подразумевается, помимо бытия самости

⁴⁷ При обсуждении четвёртого доказательства извечности мира.

⁴⁸ كان الله ولا عيسى ، ثم كان وعيسى معه

⁴⁹ كان الله ولا عالم

[Божьей] и небытия мира, третье понятие. В самом деле, если предположить небытие мира в будущем, то мы будем иметь бытие [одной] самости и небытие [другой] самости, однако правильно будет сказать не так: “Был Бог, а мира не было”, но [в отношении будущего] сказать: “Бог будет, а мира нет”⁵⁰, а в отношении прошлого – “Бог был, а мира не было”. Значит, между “был (*kāna*)” и “будет (*yakūnu*)” есть разница, так что одно не может замещать другое. Посмотрим, в чём же разница. Нет сомнения в том, что они разнятся не в аспекте бытия самости [Бога] <163> и небытия мира, но в чём-то третьем; ибо если о небытии мира в будущем мы скажем: “Бог ^(т) был, а мира нет”, то нам возразят, что это неправильно, поскольку *был* выражает именно прошедшее. Это показывает, что у слова *был* имеется третий смысл – прошлое; прошлое же само по себе есть время, а прошлое благодаря другому – движение, ибо проходит с прохождением времени. Отсюда необходимо следует, что до мира существовало какое-то время, по истечении которого мир явился к бытию»⁵¹.

[1.2.3^р. Комментарий Ибн-Рушда: при каком условии указанное рассуждение верно]

Я говорю: суть сказанного состоит в разъяснении [философам], что в высказывании типа «Это было, а того не было» и «Потом это стало и то стало»⁵² имеется третье значение, т.е. время – именно на него указывает слово *быть*, поскольку его смысл отличается для прошлого и будущего: если полагать бытие одной вещи при небытии другой [в прошлом], то скажут: «Эта вещь была, а той не было»; а если полагать бытие первой при небытии второй в будущем, то скажут: «Эта вещь будет...» Из изменения смысла непременно следует, что здесь имеется ещё третье значение – если бы в высказывании «Это было, а того не было» слово *было* не указывало на сие значение, то *было* не отличалось бы от *будет*.

Всё это его рассуждение самоочевидно. Но оно не вызывает сомнения именно при сопоставлении, в аспекте предшествования-следования, сущих, которым свойственно быть во времени; иначе в таких предложениях слово *было* и ему подобные могут указывать лишь на связку (*rābiṭa*) сказуемого с подлежащим, как *то* имеет место, например, в высказывании «Бог *был* прощающим и милосердным»⁵³. Таков и случай, когда одно сущее находится во времени, а

⁵⁰ (يكون الله ولا عالم)

⁵¹ [3^а, с. 111; 3^б, с. 66-67].

⁵² (كان كذا ولا كذا ، ثم كان كذا وكذا)

⁵³ (وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) – айаты 4:96; 4:100 и др.

другое – нет, как в высказывании «Бог ^(т) был, а мира не было; потом Бог стал, а [с Ним] и мир». Посему в отношении таких сущих некорректно то сопоставление, которое привёл аль-Газали.

Означенное сопоставление будет корректным, не вызывая никакого сомнения, если сравнить небытие мира с его бытием, ибо его небытие должно иметь место во времени, раз во времени само его бытие: если невозможно небытие мира при бытии самого мира, то небытие должно предшествовать ему – небытие предшествует <164> миру, а мир следует за небытием (поскольку в отношении движения предшествование-последование мыслимо только вместе со временем). В указанное рассуждение вкрадывается некорректность, когда сопоставляются Бог ^(т) и мир. Только с этой стороны ошибочным, не [аподиктическим] доказательством, оказывается означенное рассуждение – то, что аль-Газали приводит от имени философов.

[1.2.4^г. Два газалийских возражения против тезиса философов о третьем смысле: (а) такое третье – чистое воображение; (б) полагание некоторого «до» прежде первого движения аналогично полаганию «над» выше тела мира]

На означенное рассуждение философов аль-Газали от имени мутакаллимов приводит следующее возражение. «Первоначальный смысл указанных двух высказываний – это бытие [одной] самости и небытие [другой] самости. Третья же вещь, которой эти высказывания отличаются между собой, есть сопутствующее соотношение (*нисба лязима*), [имеющее место лишь] с нашей точки зрения⁵⁴. Доказывается это тем, что если полагать небытие мира в будущем и затем его вторичное бытие, то мы говорим: “Бог был, а мира нет”, и это высказывание будет корректно, идёт ли речь о первоначальном небытии или же о небытии вторичном, т.е. последующем за бытием.

Об этой относительности (*нисба*) свидетельствует тот факт, что само будущее может стать прошлым и о нём можно выражаться в форме прошедшего. Всё это обусловлено неспособностью воображения (*вахм*) представить себе наличие явившейся [вещи] (*мубтада*)⁵⁵ без полагания для неё некоторого “до” (*кабль*): <165> о таком “до”, от какового воображение не может избавиться, и думаем как о чём-то реально сущем (*мухаққақ маўджўд*), а именно во временем.

⁵⁴ А не нечто объективное, реальное.

⁵⁵ Вещи, чьё бытие не извечно, а началось когда-то.

Дело здесь схоже с неспособностью воображения представить конечность (*танāхй*) тел, например со стороны головы⁵⁶, не иначе как в виде их завершённости поверхностью, у которой есть некий “верх” (*фаўк*)⁵⁷. Посему и воображают, что за миром есть пространство (*макāн*) – заполненное или пустое⁵⁸; и если сказать, что над поверхностью мира нет “над”, нет никакого “дальше” (*ба’д*), то воображение не отважится признать это. Равным образом, если сказать, что до бытия мира нет никакого реально сущего “до”, то воображение отказывается принять это. Но ведь можно опровергнуть воображение в его полагании над миром какой-то пустоты, которая бесконечно протяжённая, сказав ему, что само понятие о пустоте немыслимо, а протяжение (*бу’д*) следует телу, измерения которого собственно и протягиваются⁵⁹, посему при конечности тела конечным оказывается и следующее ему протяжение, посему заканчивается и [всякая] полнота, а пустота немыслима; таким образом установлено, что за [пределами] мира нет ни пустоты, ни полноты, хотя воображение и не склонно принять это. На сей же манер можно сказать: как пространственное протяжение следует телу, так и временное протяжение следует движению в качестве его длительности (*имтидāд*), наподобие служения того (пространственного протяжения) в качестве длительности для телесных измерений. И как доказательство конечности телесных измерений запрещает полагание за [миром] какого-либо пространственного протяжения, так и доказательство конечности движения в обоих его направлениях запрещает полагание за ним какого-либо временного протяжения, хотя воображение и не перестаёт цепляться за представление о таковом; и нет разницы между временным протяжением, чьё выражение при соотносении (*’идāфа*) делится на “до” и “после”, и пространственным протяжением, чьё выражение при соотносении делится на “выше” и “ниже”: раз допустимо утверждать такой “верх”, над которым уже нет “верха”, то допустимо и утверждать такое “до”, прежде которого нет реального “до”, но только воображаемое – как в случае с верхом. На это обрати внимание, ибо оно следует [из учения самих философов] – все они согласны в том, что за [пределами] мира нет ни пустоты, ни полноты»⁶⁰.

⁵⁶ Т.е. верха.

⁵⁷ Т.е. над ней имеется ещё что-то.

⁵⁸ Согласно философам, за крайней сферой нет ни пустоты (*халй*), ни полноты (*малй*).

⁵⁹ (تتبعاً لأقطاره)

⁶⁰ [3^а, с. 111–112; 3^б, с. 67–68].

[1.2.4^г. Комментарий Ибн-Рушда: (а) несостоятельность первого возражения]

Рассуждение аль-Газали включает в себя два возражения. Согласно первому из них, прошлое и будущее, т.е. “до” и “после”, суть две вещи, которые существуют по отношению к нашему воображению (*вахм*), ибо мы можем вообразить будущее, которое стало прошлым, и прошлое, которое было будущим. Раз так, то прошлое и будущее не принадлежат к числу вещей, существующих сами по себе; они не имеют бытия вне души, но представляют собой вещи, созданные ею. А если реально нет движения⁶¹, то [реально] не существует и само понятие об означенной соотнесённости.

<166> Ответ таков. Верно, что движение и время сопутствуют одно другому, а время есть нечто такое, что ум (*зихн*) производит⁶² в движении. Но это не отменяет ни движение, ни время⁶³. Бытие времени невозможно только в отношении сущих, которые недвижны. Что касается бытия движущих сущих или полагания бытия таковых, то им непременно сопутствует время. Ведь сущее бывает только одним из двух – сущим, которое допускает движение, и сущим, которое не допускает оно; притом одно из этих двух сущих не может обратиться в другое, разве что возможным окажется превращение необходимого в возможное⁶⁴!

Теперь, если движение было бы невозможным, а затем оно явилось к бытию, отсюда следовало бы, что природа сущих, которые не допускают движения, обратилась в природу сущих, которые допускают таковое; но это нелепо. Дело обстоит именно так, ибо движение непременно [находится] в чём-то⁶⁵. Если бы движение было возможным до возникновения мира, то вещи, которые допускают его, непременно [существуют] во времени, так как движение возможно только в том, что допускает и покой, а не в небытии. Ведь в небытии нет никакой возможности (*'имкән*)⁶⁶, разве что небытие обратится в бытие! Посему возникшему/темпоральному (*хадис*) непременно предшествует небытие; и это небытие темпорального должно быть связано с каким-то субстратом (*мауду'*), в котором возможно бытие этого темпорального и с которого [при возникнове-

⁶¹ До полагаемого начала бытия мира.

⁶² Араб.: *йаф'алю-ху* («делает его»); возможно, описка от *йа'қулю-ху*, «умопостигает его».

⁶³ См. примечание 61.

⁶⁴ «Необходимая» (*дарурй*) вещь может быть только таковой, какова она есть; тогда как «возможная» (*мумкин*) способна стать иной.

⁶⁵ В некотором носителе, субстрате.

⁶⁶ См. примечание 64.

нии оногo] снимается означенное небытие, как сие происходит со всеми противоположностями: когда, [например], тёплое становится холодным, субстанция (*джаухар*) тепла⁶⁷ не переходит в холод, но тот [субстрат], который служит приёмником-носителем для тепла, превращается из тепла в холод.

[(б) о втором возражении: софистическая подмена временного пространственным]

Второе из двух возражений, самое сильное, – коварная софистика. Согласно ему, представление (*таваххум*) о предшествовании, предваряющем первое движение, прежде которого не было никакого движущегося, аналогично воображению (*таваххум аль-хайаль*), будто край тела мира, например со стороны верха, непременно завершается или другим телом, или пустотой, поскольку протяжение есть нечто, сопутствующее телу, так же как время есть нечто, сопутствующее движению. Если невозможно наличие тела, которое не имеет конца, то невозможна бесконечная протяжённость, а раз таковая невозможна, то невозможно, чтобы любое тело завершилось другим телом или чем-то, в котором вообразима протяжённость (например, пустота), и так дело продолжалось бы до бесконечности. То же самое относится к движению и времени: время сопутствует движению; и раз невозможно наличие бесконечного прошлого движения и имеется первое движение, у которого есть конец со стороны начала, то невозможно наличие у него какого-то «до», иначе прежде первого движения имело бы место другое движение!

<167> Это возражение, как мы отметили, коварное (*хабйς*) и принадлежит к типу софистических подмен (*'ибдаль*), если ты знаком с книгой «Софистика»⁶⁸. Сия [подмена] состоит в том, что статус (*хукм*) [количества], которое не имеет положения [в пространстве] (*вад'*) и не составляет целокупность (*кулль*)⁶⁹, т.е. статус времени и движения, приравнивается к статусу количества, имеющего положение и целокупность: невозможность бесконечности в количестве, имеющем положение, выставляется в качестве доказательства невозможности бесконечности в отношении количества, не имеющего положения; а действие души по воображению [возможности] увеличения актуально имеющегося [протяжения] полагается одинаковым там и здесь.

⁶⁷ Т.е. само тепло.

⁶⁸ Т.е. с аристотелевским трактатом «О софистических опровержениях» (см.: [8, гл. 5 и 26]). Данный приём известен как «подмена тезиса» (лат. *ignoratio elenchi*).

⁶⁹ Таковая конечна с обеих сторон.

Но сие явная ошибка. Ведь воображать [возможность] возрастания актуально наличной величины (*'изам*)⁷⁰ и необходимость её завершения другой величиной не служит чем-то, присущим субстанции величины или её определению (*хадд*)⁷¹; тогда как воображать предшествование-последование в отношении возникшего (*мухдаса*) движения есть нечто, входящее в саму его субстанцию⁷², поскольку возникшее движение возможно только во времени, т.е. до его начала должно истечь некоторое время. Точно так же невозможно себе представить, чтобы время имело конец, который не служил бы концом другого времени, ибо «теперь» (*'ан*) определяется как нечто, которое есть конец прошлого и начало будущего⁷³. Ведь «теперь» – это настоящее, а настоящее непременно служит серединой между прошлым и будущим. Посему невозможно себе представить настоящее, до которого не было бы прошлого.

В случае же с точкой дело обстоит иначе. Ведь точка есть конец линии и существует вместе с ней (линией), поскольку линия – покоящаяся. Вот почему можно воображать точку, которая служила бы началом для одной линии, не будучи концом для другой. «Теперь» же не может существовать ни вместе с прошедшим времени, ни вместе с будущим: оно непременно [существует] после прошедшего и до будущего. А то, что не может наличествовать само по себе, может существовать до существования будущего только при служении в качестве конца для прошедшего времени.

<168> Ошибка здесь вызвана уподоблением «теперь» точке.

[(в) Возникшему движению непременно предшествует время]

Доказательством того, что любому возникшему движению предшествует время, служит следующее. Любое возникшее таково, что оно непременно является не-сущим (*ма'дūм*)⁷⁴. И оно не может быть не-сущим в момент (*'ан*), в котором оно характеризуется как возникшее. Стало быть, о таковом как о не-сущем верно сказать в отношении момента, отличного от того момента, в отношении которого верно сказать, что оно явилось к бытию. Но между любыми двумя моментами имеется некоторое время, ибо один момент не следует [непосред-

⁷⁰ Пространственной величины – линии, поверхности или объема.

⁷¹ Сущностному понятию о ней.

⁷² В одной рукописи добавлено: и включённое в его определение.

⁷³ Для философов время (*замāн*) состоит из моментов/«теперь», наподобие образования линии из точек.

⁷⁴ В какой-то момент.

ственно] за другим, так же как одна точка не следует [непосредственно] за другой, – это доказано в науках⁷⁵.

Значит, до того момента, в котором возникло движение, необходимо должно быть время, ибо как только мы представляем сущими два момента, между ними непременно возникает время.

[(г) «Выше» не схоже с «прежде»]

Вот почему «верх» нельзя уподоблять «до», как это утверждается в приведённом [аль-Газали] рассуждении. Равным образом, ни момент не походит на точку, ни количество, которое имеет положение, не походит на то, что имеет положение. Кто же допускает наличие момента, который не есть настоящее [время], или настоящее, прежде которого нет прошедшего, тот аннулирует время и момент. Ибо таковой утверждает момент с данной характеристикой, а потом говорит о времени, у которого нет начала; так что это утверждение опровергает само себя. Посему некорректно относить к [чистому] воображению наличие предшествования (*каблиййа*) у всякого возникшего. Кто отрицает предшествование, тот отрицает возникшее; а кто отрицает наличие верха над верхом, тот выступает противоположным образом – он отрицает абсолютный (*мутлак*) верх; но с отрицанием абсолютного верха отрицается и абсолютный низ; а при отрицании этих двух отрицаются тяжёлое и лёгкое!

Когда воображение представляет, что тело с прямыми измерениями (*мустақым аль-'аб'ад*) должно завершиться другим телом, то это не ошибка; совсем наоборот, оно необходимо, ибо в отношении [тела] с прямыми измерениями возможно увеличение. А у допускающего такое увеличение не имеется по своей природе какого-то предела (*хадд*)⁷⁶. Значит, прямые тела должны заканчиваться в объёмлющем сферическом теле, ибо именно таковое совершенно – в нём невозможно ни увеличение, ни уменьшение. Посему когда ум (*зихн*) стремится вообразить, будто сферическое тело должно завершиться чем-то иным, то оно воображает ложное.

<169> Все эти вещи не освоены ни мутакаллимами, ни теми, кто к исследованию приступает не согласно порядку, [принятому] в искусстве [философии]⁷⁷.

⁷⁵ В частности, в аристотелевской «Физике», где доказывается непрерывность/континуальность времени и величин (линии, поверхности и объема/тела; см.: [4, кн. VI]).

⁷⁶ На котором прекращается возможность увеличения.

⁷⁷ (على الترتيب الصناعي)

[(д) Время соотносится с движением не как конец – с величиной]

И ещё: время не сопутствует движению наподобие сопутствия конца (*нихāйа*) величине. Ибо конец сопутствует величине постольку, поскольку в ней он находится на манер нахождения акциденции в своем субстрате: таковая индивидуализируется (глагол. *ташахасса*) его индивидуальностью (*шахс*); на неё можно указать [как на «вот это»] (*ишāра*) благодаря указанию на него; она находится в том месте, в котором он находится. Иначе обстоит дело с сопутствием времени движению, ибо сие сопутствие скорее похоже на сопутствие числа исчисляемому: подобно тому как число не конкретизируется (глагол. *та'аййана*) конкретизацией исчисляемого, не становится множественным вслед за его множественностью, точно так же время соотносится с движениями. Поэтому время едино для всех движений и движущихся; и оно существует везде – если вообразить группу людей, с ранних лет заточённых в подземной пещере, то мы категорически утверждаем, что они воспринимают время, даже если не воспринимают никаких из происходящих в мире чувственных движений⁷⁸. Поэтому Аристотель и считает наличие (*вуджūd*) движений во времени больше всего схожим с наличием исчисляемых в числе, ибо число не множится вместе со множественностью исчисляемых и для него не выделяется определённое место вследствие определённости мест исчисляемых. Отсюда специфику времени Аристотель усматривает в том, что оно измеряет движения – измеряет бытие движущихся сущих как движущихся, наподобие того как время исчисляет их индивиды (*'а'йāн*). Соответственно этому он определяет время как число⁷⁹ движения по отношению к предшествующему и последующему в нём⁸⁰.

Раз это так и если из нашего полагания исчисляемого возникшим не следует, что само число – возникшее, но из наличия исчисляемого⁸¹ непременно вытекает, что до него было число, то сходным образом необходимо, чтобы при наличии возникшего движения ему предшествовало время. Если бы время возникло вместе с возникновением конкретного движения, любого движения, время постигалось бы [только] вместе с данным движением.

⁷⁸ Аристотель не говорит о пещере в таком контексте. Обращаясь к легенде о спящих рядом с героями людях в каких-то горах Сардинии, он говорит, что для таковых не идёт время: проснувшись, те начинают ощущать внешний мир с этого момента, пропуская то, что прошло за время их сна. Значит, нет времени без движения. Но, продолжает философ, «если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время» [4, 4. 11, с. 147–148].

⁷⁹ Т.е. мера.

⁸⁰ Таково аристотелевское определение [4, 4.11, с. 149], но без слов «в нём».

⁸¹ Во фразе (إن كان معدودا) танвин в слове *ма'дūd* полагаем поздней вставкой.

Отсюда тебе явствует, что природа времени дальше всего отстоит от природы величины.

[1.2.5^ф. Возражение против каламского довода, приведённое аль-Газали от имени философов: сравнение «верха» с «прежде» некорректно]

От имени философов аль-Газали далее приводит такое возражение: «[Философы] могут сказать: означенное сравнение – шаткое. Ибо у мира нет ни верха (*фаўк*), ни низа (*тахт*); ведь он сферичен, <170> а сфера не имеет верха или низа⁸². Если же ты назовёшь одно направление верхом, поскольку оно находится над твоей головой, а другое – низом, поскольку находится под твоими ногами, то такие названия ты определи в отношении именно себя: то направление, которое есть низ для тебя, служит верхом для другого, если такового представить стоящим на другой стороне земного шара таким образом, что его пятки находятся прямо напротив твоих пяток. Та самая сторона неба, которую днём ты представляешь в качестве верха, ночью оказывается под землёй; а вследствие [суточного] вращения находящееся под землёй становится над ней.

Что касается начала (*'авваль*) мира, то нельзя себе представить, чтобы тот сделался концом (*'ахир*). Сие схоже со случаем, если представить себе бревно, один конец которого тоньше другого, и условно назвать верхом близкую к тонкому концу сторону, а низом – близкую к толстому концу. В результате этого никакого самостоятельного (*зātib*) различия не возникнет в частях мира; это просто разные названия, обусловленные формой данного бревна: переверни его в противоположном направлении – названия поменяются, сам же мир останется неизменным. Значит, “верх” и “низ” суть чистые соотнесённости с тобой, без какого-либо различия по ним в самих частях мира и его поверхностей.

Но то небытие, которое предшествует миру, и то первое начало существования мира суть самостоятельные [реалии] для него; ибо невозможно себе представить, чтобы [начало] поменялось, став концом, или чтобы небытие, полагаемое последующим⁸³, сделалось предшествующим. Так что два предела бытия мира – начало и конец – суть два самостоятельных предела, которые – в отличие от «верха» и «низа» – строго фиксированы, и нельзя себе представить перемену в них при перемене соотнесённости с ними.

⁸² Непонятно, от имени каких философов выставляется такой довод: для представителей аристотелевской школы (как на это верно указывает в своем комментарии Ибн-Рушд) «верх» и «низ» имеют реальное, обусловленное природой вещей значение.

⁸³ Уничтожение мира после его бытия.

Итак, мы (философы) можем заявить, что у мира нет ни «верха», ни «низа»; вы (мутакаллимы) же не можете заявить, что у бытия мира нет ни «до», ни «после». А раз установлено «до» и «после», то время только и обозначает нечто, выражающееся [терминами] «до» и «после»⁸⁴.

[1.2.5^p. Комментарий Ибн-Рушда: некорректное возражение]

Я говорю: это выставленное от имени философов возражение крайне несостоятельно. Согласно ему, «верх» и «низ» суть [чистые] соотнесённости (ед. *мудāф*) [с нами], посему применительно к ним возникает воображаемая последовательность (*тасальсуль вахмй*), тогда как касательно «до» и «после» последовательность – не воображаемая (ибо здесь нет соотнесённости [с нами]), а умственная (*‘ақлий*)⁸⁵. Т.е. воображаемый у вещи «верх» можно вообразить «низом» для него, и наоборот; но то небытие, которое предшествует возникшему и которое называется «до», нельзя вообразить в качестве небытия, каковое последует за возникшим и которое называется «после».

Однако [выдвижением] этого [довода] апорию не снять. Ибо философы считают, что в мире имеется и естественный (*би-т-таб’*) верх – <171> [направление,] куда движется лёгкое [тело], и естественный низ – [направление,] куда движется тяжёлое (иначе тяжёлое и лёгкое были бы чем-то относительным, условным), и что конец тела, в воображении (*тахаййуль*) служащий естественным верхом, может завершиться или пустотой, или полнотой.

Следовательно, выставленный от имени философов довод уязвим в двух аспектах. Во-первых, поскольку они учат об абсолютном верхе и абсолютном низе, не полагая ни абсолютное начало, ни абсолютный конец. Во-вторых, их оппоненты вправе возразить, что причиной для воображения верха над верхом и так далее, до бесконечности, выступает не его статус как соотнесённого; нет же, это обусловлено тем, что воображение не наблюдало [пространственную] величину (*‘изам*), к которой не примыкала бы другая такая величина, подобно тому как оно не наблюдало возникшее, у которого нет «до».

Вот почему аль-Газали далее, отвечая философам, переходит от терминов «верх» и «низ» к «внутри» (*дāхиль*)⁸⁶ и «вне» (*хāридж*).

⁸⁴ [3^a, с. 112–113; 3^b, с. 68–69].

⁸⁵ Отражающая реальность.

⁸⁶ Согласно одной рукописи текста Ибн-Рушда (и версии самого аль-Газали); в версии, воспроизведённой в основном тексте, – *варā’* («за»), что, очевидно, является опiskой.

[1.2.5[†]. Ответ аль-Газали на означенное возражение философов: пару «верх»–«низ» можно заменить на «внутри»–«вне»]

«На это мы отвечаем: нам безразлично – нет особого смысла в выборе терминов “верх” и “низ”, посему вместо них мы можем брать “внутри”⁸⁷ и “вне”.

{У мира, говорим мы, имеется “внутри” и “вне”. Спрашивается: есть ли вне мира нечто вроде полноты или пустоты? Если [философы] ответят: за миром нет ни пустоты, ни полноты; если под “вне” вы подразумеваете его наружную поверхность, то у него есть “вне”, но если подразумеваете нечто иное, то у него нет “вне”, – если они так ответят, то равным образом на вопрос о том, есть ли у мира “до”, мы ответим: если под “до” вы подразумеваете наличие начала для бытия, то у любого края (*тараф*)⁸⁸, с которого началось бы его [бытие], есть “до” в этом смысле – подобно тому как у мира есть “вне”, трактуемое в смысле его открытой стороны и поверхностного края. Но если под “до” подразумевать нечто иное, то у мира нет “до” – подобно тому как при понимании “верха” мира в смысле чего-то иного, нежели поверхность. Коли же вы скажете, что немислимо [временное] начало бытия, которое не имело бы “до”, то на это [с нашей стороны] ответят: равным образом немислимо, чтобы у тела с конечным [пространственным] бытием не имелось “вне”. И коли вы скажете, что его “вне” – это его поверхность, на которой оно заканчивается, и больше ничего, то мы скажем, что его “до” – это начало его бытия, являющееся его краем, и больше ничего.

Нам остаётся сказать, что у Бога есть бытие, вместе с которым нет [бытия] мира⁸⁹; и это высказывание также⁹⁰ не предполагает утверждения (*'исбāt*) чего-то ещё⁹¹. Об [утверждении] такового как о продукте [чистого] воображения свидетельствует тот факт, что это относится именно к времени и месту. Ведь противник, хотя и верит в извечность мира, все же своим воображением склоняется к полаганию его возникшим; и мы таковы, что несмотря на нашу веру в возникновение мира, тем не менее наше воображение порой склоняется к полаганию его извечности. Это – о теле; если же обратиться ко времени, то противник не может предположить возникновение времени, у которого нет “до”. [Обычно] противоречащее убеждению может предполагаться в воображении, но в случае [со временем] это не может представляться в воображении на манер

⁸⁷ См. предыдущее примечание.

⁸⁸ Момент.

⁸⁹ (لله وجود ولا عالم معه)

⁹⁰ Как и упомянутое выше высказывание: Бог был, а мира не было...

⁹¹ Наподобие времени.

его представления в отношении места: как верующий в конечность тела, так и не верующий в неё неспособны предположить (*тақдир*) тело, за которым нет ни пустоты, ни полноты – воображение и того, и другого отказывается принять такое.

Вместе с тем говорится, что если ясный ум (*сарйх аль-‘ақль*) на основе доказательства не исключает возможность наличия конечного тела, то он не обращает внимания на воображение; точно так же ясный ум не исключает возможность возникшего (*муфтатах*) бытия, до которого ничего нет, а коли воображение неспособно [представить себе] это, то он не обращает внимания на него (воображение). Ведь воображение, которое не привыкло [наблюдать] конечное тело, рядом с коим нет другого тела или воздуха (представленного в качестве пустоты), скорее не в силах [представить себе тело мира, за каковым нет ни пустоты, ни полноты]. На сей же манер оно, привыкшее лишь к возникшему после чего-то другого, не в силах предположить возникшее, до которого нет “до” – чего-то сущего, уже миновавшего. В этом-то и кроется причина ошибки. Так что данным доводом вполне можно возразить [философам]»⁹².

[1.2.5^р. Комментарий Ибн-Рушда]

Означенной заменой [фактически] рушится возражение, выдвинутое аль-Газали против философов [на основе] уподобления конечности во времени конечности по величине. Мы же убедительно раскрыли ошибочность этого уподобления, показав, что оно представляет собой софистическое возражение, посему нет смысла снова обсуждать это.

[1.2.6^ф. Вторая формулировка доказательства: предшествовавшее миру небытие могло быть больше или меньше, а это предполагает безначальное время]⁹³

<171> Аль-Газали говорит: «Второй их (философов) способ принуждения [противников] признать извечность времени [таков]⁹⁴.

Они говорят: у вас [ашаритов] нет сомнения в том, что Бог ^(т) был способен (*ка́дир*) сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу лет или за бес-

⁹² [3^а, с. 113–114; 3^б, с. 69–70].

⁹³ См.: [6, с. 391–392].

⁹⁴ Так озаглавлена соответствующая рубрика в газалийском трактате. «Принуждение [противников] признать» – араб. *ильзám*; напомним, что этим подразумевается вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.

конечное число лет прежде, чем Он сотворил его, и что эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине (*миқдār*) и по числу (*каммиййа*). Следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто длящееся (*мумтадд*) и измеримое (*мукаддар*), одна часть которого может быть продолжительнее (*'амадд*) и протяжённее (*'атвал*) другой части.

{Если вы скажете: “Слово *годы* применимо лишь [к тому времени, что следует] за возникновением неба и вращения его”, то оставим в стороне это слово и скажем по-другому: если мы предположим, что от начала своего существования до настоящего момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Бог ^(с) сотворить до него второй такой же мир, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Если скажете: “Нет”, то Извечное (*аль-қадīm*) словно перешло из состояния неспособности (*'аджз*) в состояние способности (*қудра*) или мир перешёл из состояния возможности (*'имкāн*) в состояние невозможности (*истиҳālā*). А если скажете: “Да” (а вам придется ответить так), то можно спросить: способен ли был Бог сотворить третий мир, который совершил бы до настоящего времени тысячу двести оборотов? Вы должны сказать: “Да”. Тогда мы спросим: мог бы тот мир, который мы по порядку наших предположений назвали третьим (хотя на самом деле он предшествует остальным), быть сотворён в то же самое время, что и тот мир, который мы назвали вторым, так, чтобы третий совершил тысячу двести оборотов, а второй – тысячу сто оборотов, при [предположении] их равенства в отношении расстояния пробега и скорости? Если вы скажете: “Да”, то это нелепо, ибо невозможно, чтобы два равных по скорости движения заканчивались одновременно, а число оборотов при этом было разным! Если же вы ответите, что невозможно, чтобы третий мир, который совершил до нас тысячу двести оборотов, был сотворён вместе со вторым, который совершил до нас тысячу сто оборотов, и что, напротив, он должен был быть сотворён настолько же раньше второго, насколько второй предшествует первому (мы назвали его первым, так как он представляется нашему воображению более близким, когда мы мысленно восходим к нему, отправляясь от нашего времени), то в таком случае мы представляем себе возможное [количество] (*'имкāн*), которое вдвое больше другого возможного⁹⁵. [Тем же рассуждением] непременно [представляется] еще одно возможное, которое вдвое больше тех обоих⁹⁶, [и так далее до бесконечности].

⁹⁵ Третий мир предшествует первому на величину, которая вдвое больше той величины, на которую второй мир предшествует первому.

⁹⁶ Т.е. четвертый мир, чья величина опережения первому миру вдвое больше величины опережения третьего мира первому.

Но ведь такое количественно представимое возможное, одна часть которого длиннее другой на определенную величину, есть не что иное, как время. Эти представимые количества не суть атрибут (*сыфа*) ни для самости Создателя (*аль-бārī*), Кто превыше всякого измерения (*тақдīр*), ни для небытия мира, ибо небытие не есть что-то, что можно было бы измерять различными величинами. А количество – атрибут, посему оно предполагает наличие нечего, которое обладало бы количеством, а таковым [в данном случае] является именно движение: количество и есть время, которое служит мерой (*кадр*) движения}.

По-вашему выходит, что ещё до мира существовало нечего, обладающее варьирующимся количеством, а сие есть время. Следовательно, до мира было время, [притом не имеющее начала]⁹⁷.

[1.2.6^p. Комментарий Ибн-Рушда: (а) резюме авиценновского аргумента]

<172> Суть рассуждения такова: когда мы представляем себе (глаг. *та-ваххама*) движение [и] вместе с ним находим определённую длительность (*имтидād*), которая словно служит мерой для него, а оно словно измеримо таковой, и когда мы находим, что в этой длительности-мере можно предположить более протяжённое (*'атвал*)⁹⁸, чем сие первоначальное, движение за ту же самую длительность, то мы говорим, что одно движение протяжённее другого.

Раз так и если мир, по-вашему (по мутакаллимам), имеет некоторую длительность от своего начала до данного момента – в тысячу, положим, лет, то поскольку Бог ^(т) способен, по-вашему, сотворить до этого мира другой мир, чья длительность, которая измеряет величину его [существования] (*йуқаддиру-х*), будет на определённое количество больше соответствующей длительности первого мира. Равным же образом Он способен сотворить до этого второго мира третий мир; и бытию каждого из этих миров должна предшествовать длительность, которой можно измерить величину его существования. Если эта возможность в отношении [сотворения] миров следует до бесконечности, т.е. если до данного мира мог быть другой мир, а до второго – третий, и так до бесконечности, то имеется некоторая длительность, предшествующая всем означенным мирам.

Такая длительность, измеряющая величину (*муқаддир*) всех этих [миров], не может быть небытием (*'адам*), поскольку небытие не способно изме-

⁹⁷ [3^a, с. 115–116; 3^b, с. 71–72].

⁹⁸ По расстоянию.

рять количество; и она непременно является количеством, ибо то, что измеряет количество, само должно быть количеством. Это измеряющее количество и называется «временем» (*замān*). Ясно, что по бытию оно предшествует всему, что можно вообразить возникшим, подобно тому как по бытию мера должна предшествовать измеряемому.

И если бы эта длительность, которая есть время, была возникшей при возникновении некоторого первого движения, то сему движению должна была бы предшествовать длительность, которая определяет его величину и в которой оно возникает, и эта длительность служила бы словно мерой для сего [движения]. Так и всякому миру, который можно вообразить сущим, должна предшествовать измеряющая [величину его существования] длительность. Следовательно, <173> означенная длительность – не возникшая, иначе у неё была бы измеряющая длительность, раз всякое возникшее имеет измеряющую его величину длительность, т.е. то, что называется «временем».

Такова наиболее подходящая формулировка данного рассуждения, которое представляет способ доказательства [извечности] времени согласно Ибн-Сине.

[(б) замечание о доказательстве]

Вместе с тем понимание этого [доказательства] затруднительно в следующем аспекте. Ибо [здесь полагается, что] у всякого возможного (*мумкин*)⁹⁹ имеется какая-то длительность и что всякой длительности сопутствует какое-то возможное. Это-то и спорно, разве что [оппонент] допускает, чтобы все предшествующие миру возможности имели ту же природу, что и наличествующее в мире возможное, т.е. подобно тому как наличествующему в мире возможному свойственно сопутствие времени, точно так же дело обстоит и в отношении возможного, предшествующего миру. Означенное [сопутствие] ясно в отношении наличествующего в мире возможного, отсюда можно вообразить наличие времени, [сопутствующего и предмировому возможному].

[1.2.7^г. Газалийское возражение: всё это продукт воображения; сравнение времени с пространством]

Аль-Газали говорит: «Наше возражение заключается в том, что всё это является продуктом воображения (*вахм*). Самый же легкий способ опровержения его состоит в сравнении времени (*замān*) с местом (*макān*).

⁹⁹ Из возможных миров.

Итак, мы спрашиваем: было ли в силах (*кудра*) Бога сотворить высшую сферу на один локоть больше, чем Он создал её? Если скажут: “Нет”, то этим Богу приписывается бессилие (*та’джиз*). Если же скажут: “Да”, то [таким должен быть и ответ их на последующие вопросы]: “А на два локтя?”, “На три локтя?” и так далее до бесконечности. <174> И тогда мы говорим: таким образом устанавливается, что за миром есть некая протяженность (*бу’д*), которая имеет величину и количество. Ведь вещь, которая на два или на три локтя больше другой, занимает и место на два или три локтя больше, чем место другой вещи. Значит, за этим миром [может быть] количество, что в свою очередь требует наличия соответствующего обладателя сим количеством. [В данном случае] таковым служит либо тело, либо пустота. Следовательно, за этим миром имеется пустота или полнота. Как можно возразить на это?!

И ещё: способен ли был Бог сотворить сферу мира на один или на два локтя меньше, чем Он создал её? И будет ли варьироваться в величине часть, устраняемая от заполнения пространства и занятия местом? Ведь при уменьшении на два локтя устраняемая часть заполненного пространства будет больше, чем при уменьшении на один локоть. Значит, пустота будет измеряемой (*мукаддар*). Но ведь пустота есть ничто – как же она может быть измеряемой?!

Наш ответ на [ваше рассуждение о] вообразимости возможных времён, предшествующих [любому предполагаемому моменту] возникновения мира, точно соответствует вашему ответу на [сие наше рассуждение] о вообразимости возможных мест, находящихся вне пределов наличного мира – между ними нет никакой разности!¹⁰⁰

[1.2.7^р. Ответ Ибн-Рушда: тело мира не может быть больше или меньше]

Я говорю: это верно, если допускать бесконечное возрастание величины тела мира. Действительно, отсюда следует, что от Создателя ^(с) возникает конечная вещь, которой предшествуют бесконечное число возможных количеств. А коли сие допустимо в отношении пространственной величины, то оно допустимо и в отношении времени. Значит, существует время, конечное с обеих сторон, хотя ему предшествуют бесконечное число возможных времён.

На это мы отвечаем так. Вообразить мир больше или меньше того, каков он есть, – не только неверно, но и невозможно. Однако из этой невозможности не вытекает, что нельзя вообразить возможность [иного] мира до этого

¹⁰⁰ [3^а, с. 116; 3^б, с. 72–73].

мира – разве только [предположить, что] природа возможного возникла, а до появления мира были только две природы: природа необходимого и природа невозможного¹⁰¹. Но ведь разум полагает эти три природы – возможное (*мумкин*), необходимое (*дарūrī*) и невозможное (*мумтани'*) – извечными и непреходящими¹⁰².

Газалийское возражение не затрагивает философов, ибо они считают, что мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть. Если бы было возможно, чтобы [пространственные] величины (*изам*) были больше одна другой, и так до бесконечности, то было бы возможно существование [пространственной] величины, не имеющей предела. Будь же возможной такая величина, то будет существовать актуально бесконечная [пространственная] величина. Но это невозможно, о чем говорил ещё Аристотель¹⁰³, т.е. о том, что бесконечное увеличение [пространственной] величины невозможно.

<175> Кто же допускает такое [увеличение] по той причине, что иначе отсюда следовало бы бессилие (*'аджз*) Творца (*аль-хāлик*), против него справедливо означенное возражение; ибо здесь возможность – ментальная (*'аклī*)¹⁰⁴, наподобие [возможности] «до мира» у философов. Так обстоит дело¹⁰⁵ и в отношении того, кто утверждает о темпоральном возникновении мира и о [нахождении] любого тела в некотором месте: тот должен признать, что данному [телу] должно предшествовать какое-то место – или тело, в котором то [тело] и возникает, или пустота; поскольку место непременно должно предшествовать возникшему. Ведь при отрицании наличия пустоты и полагании конечности тела невозможно предположить мир возникшим. Поэтому те из поздних ашаритов, кто отверг наличие пустоты, отошли от основоположений своих товарищей (ашаритов); сам я не замечал такого [отвержения] за ними (ашаритами), но мне об этом поведали некоторые из тех, кто занимается их учением.

Если бы длительность, измеряющая величину движения и служащая словно мерой (*кайль*) для него, в действительности была [чистым] продуктом обманчивого воображения (наподобие воображения, будто мир может быть больше или меньше существующего), то время оказалось бы не-сущим, ибо

¹⁰¹ Если полагать, что до своего возникновения мир был только одним из двух – необходимым или невозможным; возможным он стал лишь по своему возникновению.

¹⁰² (لم تزل ولا تزال)

¹⁰³ В частности, в «Физике» [4, гл. 3.4–3.5] и «О небе» [9, гл. 1.5].

¹⁰⁴ Здесь – вполне реальная, в отличие от воображаемой возможности.

¹⁰⁵ Мы следуем версии чтения *ка-залика*, фигурирующей в одной рукописи; согласно версии, данной в основном тексте цитируемого издания, – *ли-залика* («поэтому»).

время есть не что иное, как постигаемое умом (*зихн*) от означенной длительности, измеряющей движение. Но раз самоочевидно, что время существует, то и это действие ума должно относиться к числу его правдивых (*сāдықа*) действий, исходящих от собственно разума (*‘ақль*), а не [чистого] воображения (*хайāl*).

[1.2.8^ф. Ответ философов на газалийское возражение: невозможность иных размеров мира не противоречит Божьему всемогуществу]

Аль-Газали говорит: «Философы могут утверждать следующее. Мы считаем, что невозможное (*гайр аль-мумкин*) непосильно (*гайр мақдūr*)¹⁰⁶. Становление мира большим или меньшим, чем он есть, невозможно. Следовательно, оно непосильно»¹⁰⁷.

[1.2.8^р. Комментарий Ибн-Рушда]

Таков ответ на ашаритский укор [философов] в том, что полагание мира не подлежащим увеличению или уменьшению со стороны Создателя равнозначно приписыванию Ему ^(с) неспособности (*та‘джйз*). Согласно же этому ответу, неспособность (*‘аджз*) есть неспособность совершать возможное (*мақдūr*), а не невозможное (*мустахйль*).

[1.2.9^г. Первое возражение аль-Газали против ответа философов: допущение иных размеров не невозможно для разума, ибо оно не подобно совмещению белизны и черноты]

<176> Отвечая философам, аль-Газали говорит: «Это оправдание несостоятельно в трёх отношениях.

Во-первых, оно представляет собой ущемление (*мукабара*) разума. Ибо для разума представлять мир на локоть больше или меньше, чем он есть на самом деле, – это не то же самое, что представлять совмещение черноты и белизны, бытия и небытия. Подлинно нелепым (*мухāль*) является именно совмещение отрицания и утверждения, и к этому сводятся все нелепости¹⁰⁸.

Означенное рассуждение, стало быть, неубедительно и негодно»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ На него не распространяется сила (могущество, способность; *қудра*).

¹⁰⁷ [3^а, с. 116; 3^б, с. 73].

¹⁰⁸ Т.е. в основе суждения о невозможности какой-либо вещи лежит то, что она приводит к совмещению отрицания и утверждения.

¹⁰⁹ [3^а, с. 117; 3^б, с. 73].

[1.2.9^р. Ответ Ибн-Рушда: возможность иных размеров не очевидна]

Я говорю: да, означенное утверждение ущемляет разум, но только разум обыденный (*фй бādй ар-ра'й*). Для истинного (*хақықы*) же разума сие вовсе не есть умаление его способности, ибо утверждение о возможности или невозможности [увеличения и уменьшения мира в плане измерения] требует [аподиктического] доказательства. И аль-Газали прав, когда утверждает, что невозможность этого не подобна невозможности совмещения черноты с белизной. Ибо последняя невозможность понятна сама по себе; что же касается положения о том, что мир не может быть больше или меньше, чем он есть, то оно не понятно само по себе.

Нелепая вещь бывает двух разновидностей: во-первых, вещь, нелепость которой ясна сама по себе; во-вторых, вещь, принятие которой раньше или позже приведет к одной из самоочевидных нелепостей. Так, если мы примем, что мир может быть больше или меньше, [чем он есть], то из этого следует, что вне мира должно быть или заполненное, или пустое пространство. А при допущении наличия заполненного или пустого пространства вне мира вытекают нелепости. Если вне мира имеется пустое пространство, то существует внетелесная протяженность, [что абсурдно]. Если же вне мира – тело, то оно должно двигаться или вверх, или вниз, или по кругу. В таком случае это тело должно было быть частью другого мира. Но в физической науке доказано, <177> что не может одновременно с нашим миром существовать другой мир¹¹⁰.

Самое меньшее, что отсюда следует, – это [признание наличия] пустоты, ибо любой мир должен состоять из четырёх стихий¹¹¹ и из вращающегося вокруг них сферического тела¹¹². Кто хочет постичь это, пусть обратится к подобающим местам, предварительно [выполнив] требования к людям аподиктического доказательства¹¹³.

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636

2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя; 1998. 600 с.

¹¹⁰ Например, в аристотелевском сочинении «О небе» [9, гл. 1.9].

¹¹¹ Земли, воды, воздуха и огня.

¹¹² Небесного тела, состоящего из пятого элемента – эфира.

¹¹³ Т.е. после освоения логики.

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

3^a. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

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

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

5. 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

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

7. Аристотель. Категории. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 51–90.

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

9. Аристотель. О небе. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1981. С. 263–363.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636 (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. Aristotle. *Fizika* [Physics]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 3. [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1976, pp. 61–262. (In Russian)

5. Ibrahim T., Efremova N.V. 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)

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

7. Aristotle. Kategorii [The Categories]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 2. [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl; 1978, pp. 51–90. (In Russian)

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

9. Aristotle. O nebe [On the Heavens]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 3. [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 263–363. (In Russian)

Информация об авторах

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

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

About the authors

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

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

Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

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: 11 января 2021

Одобрена рецензентами: 08 февраля 2021

Принята к публикации: 01 марта 2021

Article info

Received: January 11, 2021

Reviewed: February 8, 2021

Accepted: March 1, 2021