



Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804)
УДК 28:01:00+140.8:2+231.13+297.1

Translations
Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения. Часть вторая

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

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в продолжающейся публикации, начатой в [1], представлен перевод трактата видного арабо-мусульманского философа Ибн-Рушда (Аверроэс, от латин. Averroes, 1126–1198); в котором тот критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. Данная часть посвящена атрибутам Бога – Его единству и сущностным-катафатическим описаниям. Критическому разбору подвергается главное каламское доказательство единства Божьего (*далль ат-таману*’, «от взаимопрепятствования»). Обсуждаются фундаментальные для калама вопросы об извечности-сотворенности Корана как Божьей речи и о соотношении атрибутов и самости.

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

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть вторая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):783–804. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804).

Ibn-Rushd (Averroes)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Two

Tawfik Ibrahim¹, Natalia V. Efremova²

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

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

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

Abstract: This is a continuation of the publication [1] of the translation into Russian of a treatise by Ibn Rushd (Averroes 1126–1198 AD). In this treatise he criticizes the principles of Kalam theology, especially those of Asharites. They are juxtaposed to the Qur’anic arguments. The present chapter deals with the Divine attributes, such as the God’s Unity Kalam argument cataphatic descriptions. Critically assessed is the main argument of the *‘ilm al-kalam* the *dalil at-tamanu* (proof of mutual prevention). In the chapter are also discussed the fundamental theological issues of whether the Qur’an (as Divine Speech) is eternal or created as well as the relationship between the Divine attributes and His essence.

Keywords: *al-kashf ‘an manahij al-adilla fi ‘aqa’id al-milla*; asharites; Averroes; Falsafa; God, His unity and attributes; Ibn Rushd; Kalam; philosophy, Islamic; theology, Islamic

For citation: Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):783–804. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-4-783-804).

Предисловие к переводу

Обсуждая в первом разделе доказательства бытия Бога [1; 2], Ибн-Рушд переходит к вопросу о Его единстве. Разработанное в рамках фальсафы (мусульманского аристотелизма) собственно философское обоснование этого единства в значительной мере зависит от первой характеристики Бога и соответствующего метода доказательства Его бытия, в частности как «Первого»/«Первоначала»¹ [3, с. 67–68], «Бытийно-необходимого»² [3, с. 22–25] или «Перводвигателя»³ [3, с. 68–69].

¹ *Авваль (أَوَّل), мабда’ авваль (مَبْدَأُ أَوَّل).*

² *Ваджиб аль-вуджуд (وَاجِبُ الْوُجُود).*

³ *Мухаррик авваль (مُحَرِّكُ أَوَّل).*



В трактате «О методах...» выдвигается рациональная аргументация, преимущественно почерпнутая из Корана. О несостоятельности многобожия свидетельствуют, прежде всего, айаты 17:42, 21:22 и 23:91, по которым наличие множества богов непременно обернулось бы соперничеством, приводящим к разобустройству мира.

На означенные айаты обычно ориентируются и мутакаллимы (притом не только ашариты, но также матуридиты и многие мутазилилы), выдвигая рациональный аргумент «от взаимопрепятствования»⁴. Те же три айата приводит и Ибн-Рушд. Комментируя эти айаты, он показывает, во-первых, что мутакаллимы не совсем корректно истолковывают кораническое свидетельство; во-вторых, серьезными изъянами логического типа страдают и выдвигаемые ими версии данного аргумента.

Последующий раздел трактата посвящен Божьим характеристикам, точнее – катафатическим/утверждающим⁵, а именно семи описаниям, которые в ашаритском (и матуридитском) каламе отмечены как собственно «атрибуты»⁶: жизнь, знание, могущество, воля, слух, зрение и речь⁷. Только таковые считаются атрибутами в строгом смысле, полагаясь (1) самостоятельными реалиями, не сводимыми к Божьей самости/сущности⁸, и (2) извечными⁹. Помимо этих атрибутов, известных как «самостные», ибо они прилагаются к Богу самому по себе, безотносительно к созданным Им вещам, в каламе обычно выделяются «оперативные» атрибуты, выражающие Его действия в отношении тварей, как, например, творение, прощение, воздаяние и им подобные¹⁰. У ашаритов атрибуты такого типа считаются возникшими [во времени]¹¹, а матуридиты возводят их к единому атрибуту «осуществление»¹², который они считают самостным (а значит, извечным) атрибутом наряду с указанными семью.

⁴ Таману' (تَمَانَع) или мумана'а (مُمَانَعَة). О других каламских доводах в пользу монизма см.: [4, с. 82–85].

⁵ Иджабиййа (إِجَابِيَّة), субутиййа (تَبْوِيَّتِيَّة), вуджудиййа (وُجُودِيَّة).

⁶ Сьфат (صِفَات), ед. сьфа (صِفَة).

⁷ Мутазилилы считают «речь» оперативным атрибутом; многие из них к оперативным относят и «волю»; большинство мутазилилов багдадской школы, представители фальсафы и некоторые ашариты-матуридиты сводят «слух» и «зрение» к «знанию». О собственно философском/фальсафском перечне атрибутов см.: [2, § 3.3].

⁸ Зат (ذَات).

⁹ Ед. кадим (قَدِيم).

¹⁰ «Самостные» – затиййа (ذَاتِيَّة), нафсиййа (نَفْسِيَّة); «оперативные» – фи'лиййа (فِعْلِيَّة). Порой, особенно в позднем каламе, первое обозначение употребляется в ином смысле, прилагаясь к одному-единственному атрибуту – «бытию» (вуджуд وُجُود), а семь указанных атрибутов квалифицируются как «понятийные» (ма'навиййа مَعْنَوِيَّة) [4, с. 63–64].

¹¹ Хадиса (حَادِثَة).

¹² Такуин (تَكْوِين).

К апофатическим/отрицающим¹³ же описаниям¹⁴ Бога относят такие, как бестелесность и нелокализуемость. Сюда чаще всего включают «извечность» (как отрицание возникновения) и «единство» (как отрицание множественности). В трактате «О методах...» раздел об этих описаниях следует после раздела о катафатических атрибутах. Такой порядок, надо полагать, связан с тем, что автор здесь ориентируется на сочинения ашарита аль-Джувайни (ум. 1085)¹⁵. В классических же сочинениях по систематическому каламу (в частности – у аль-Иджи, ум. 1355, и ат-Тафтазани, ум. 1390) сначала следует рассуждение об апофатических (вместе с рассуждением о единстве) атрибутах.

При обсуждении атрибута «речь» Ибн-Рушд останавливается на вопросе, весьма остро стоявшем на этапе формирования калама, – вопросе об извечности-сотворенности (в смысле возникновения во времени) Корана как Божьего слова, споры вокруг которого аналогичны христологическим дискуссиям (в частности – о совечности Иисуса Богу Отцу) в христианстве. И как в христианской теологии, в каламе (и вообще мусульманской теологии) в качестве «ортодоксального» догмата утвердился тезис об извечности Слова. Учение же мутазилитов о сотворенности/возникновении Корана (и Писания вообще)¹⁶ было объявлено еретическим.

Различая смысл Откровения и его словесное выражение, Ибн-Рушд считает отчасти верным и мутазилитское учение (если подразумевать словесное оформление), и ашаритское (при отнесении его к собственно смыслу). Впрочем, параллельное различие проводят и ашариты (а также матуридиты), но применительно к самой «речи/словам»: Коран извечен как внутренняя («про себя», «в душе»¹⁷) речь, но сотворен как речь чувственная, вербальная¹⁸ [4, с. 114].

В рамках обсуждения данного атрибута философ говорит и о модусах Откровения. Здесь высказывается весьма нетипичная для традиционной мусульманской теологии мысль о том, что Бог дарует откровение Свое не только пророкам, но и ученым (философам) посредством составленных ими доказательств¹⁹.

¹³ *Сальбиййа* (سَلْبِيَّة); порой такие описания обозначаются как *танзихат* (تَنْزِيهَات), «трансцендирующие, возвышающие».

¹⁴ *Аусаф* (أَوْصَاف), ед. *васф* (وَصْف); иногда к ним прилагается наименование *сыфат*, но в широком смысле слова.

¹⁵ А именно: *аль-‘Акыда ан-Низамиййа* (العَقِيْدَةُ النُّظَامِيَّة) [5] и *аль-Иршад* (الإرْشَاد) [6].

¹⁶ В частности, при записи Откровения на небесной Скрижали (*аль-Ляух аль-махфуз* (اللُّوْحُ الْمَحْفُوظ) или при передаче его ангелам и пророкам. О доводах мутазилитов см.: [4, с. 113–114].

¹⁷ *Нафсани* (نَفْسَانِي), *фи ан-нафс* (فِي النَّفْس).

¹⁸ *Хисси* (حِسِّي), *лафзи* (لَفْظِي). Правда, ашариты обычно допускают слушание внутренней речи, тогда как матуридиты отрицают эту возможность, считая, например, что при явлении Бога Моисею пророк услышал не саму речь Божью (как то полагают ашариты), а лишь выражающие ее звуки, сотворенные в древе/купине (Коран, 28:29–35).

¹⁹ О таком широком понимании Откровения, характерном для фальсафы вообще, см.: [3, с. 106–107; 7, с. 85–87].



Раздел о катафатических атрибутах завершается рассмотрением фундаментальной для калама проблемы соотношения атрибутов²⁰ и самости/сущности. Хотя фальсафе и близко номиналистическое учение мутазилитов, отождествляющее Божьи атрибуты с Его самостью²¹, но вместе с тем Ибн-Рушд отзываясь о нем как о неудовлетворительном, поскольку оно слишком далеко от понимания широкой публики. А концепцию ашаритов, по которой атрибуты суть нечто дополнительное по отношению к самости, философ считает неприемлемой, поскольку она равнозначна полаганию Бога телом или признанию множества божеств. И вообще, настаивает он, перед массой нельзя провозглашать подобные конкретизации статуса атрибутов.

Такой эпистемологический дуализм еще ярче проявляется в подходе философа к антропоморфным описаниям Бога, о которых речь пойдет в следующей части трактата.

«О методах обоснования принципов вероучения»

[2. Единство Божье]

Кто-то может сказать: если это есть религиозный путь²² к познанию бытия Творца²³ (преславен Он!)²⁴, то каков тогда религиозный путь к Его единству²⁵, к познанию, что нет божества кроме Него²⁶, ибо это отрицание – нечто дополнительное к утверждению²⁷, которое содержится в данном изречении: утвержденное установлено предыдущим рассуждением²⁸, но как установить отрицаемое?

[2.1. Кораническое доказательство]

[Три айата]

На это мы отвечаем так. В отрицании божественности²⁹ всего кроме Бога религиозный путь есть тот, о котором Бог (всевышен Он!)³⁰ упоминает в Своем Досточтимом Писании³¹, а именно в трех айатах.

²⁰ Точнее – катафатических-самостных, или понятийных. См. примечание 10.

²¹ О фальсафской позиции см.: [3, с. 87–88; 8, с. 473–479].

²² *Ат-тарика аш-шар'ийа* (الطَّرِيقَةُ الشَّرْعِيَّةُ); путь, указанный Законом (*аш-шар'ع* الشَّرْعُ), т.е. священными текстами, и прежде всего Кораном; Ибн-Рушд употребляет и однокоренное *аш-шар'и* (الشَّرِيعَةُ).

²³ *Аль-халик* (الخالِق).

²⁴ *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

²⁵ *Вахданцийя* (وَخْدَانِيَّة).

²⁶ «Нет божества (*иллях*) кроме Бога» (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ); слово/формула [исповедания] единобожия (*калимат ат-таухид* كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ).

²⁷ То есть к утверждению о Боге в словах – «кроме Бога».

²⁸ В первом разделе трактата.

²⁹ *Улюха* (الْوَهْيَةُ); в некоторых рукописях – *улюхийя* (الْوَهْيِيَّة).

³⁰ *Та'аля* (تَعَالَى).

³¹ *Аль-Китаб аль-'азиз* (الْكِتَابُ الْعَزِيزُ); т.е. Коран. Эпитет 'азиз имеет и другие значения, в частности «славное».



Первый – это слова Всевышнего³²: «Были бы на небе и на земле | Иные божества (*алиха*) кроме Бога, | Те бы непременно разобустроились» [21:22].

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...»

Второй – Его слова: «Нет у Бога сына; | Вместе с Ним нет никакого божества, | Иначе каждый бог [стал] бы | Самолично распоряжаться своими творениями; | И одни непременно помогались бы | Возвышения над другими; | Превознесен Бог над [такими] описаниями!» [23:91].

«مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذْهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»

Третий – Его слова: «Скажи: | Были бы подле Бога другие божества, | О коих они утверждают, | Те, конечно, искали бы пути | [Свергнуть] держателя престола» [17:42].

«قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»

[Об аяате 21:22]

Свидетельство первого аяата заложено в прирожденном естестве людей. Ибо само собой очевидно, что при наличии двух царей, каждый из которых действовал бы как царь, от их управления не возникло бы единого государства, поскольку от таковых не последует единого действия, и если они станут действовать, единое государство непременно разобустроится³³, разве только один из них будет действовать, а второй – нет, но подобное невозможно в отношении богов. Поэтому если в одном и том же месте сходятся два действия одинакового вида, оно обязательно разобустроится. Таков смысл слов Всевышнего «были бы на них иные божества кроме Бога, те бы непременно разобустроились».

[Об аяате 23:91]

Слова же Его «каждый бог стал бы самолично распоряжаться своими творениями» есть ответ тем, кто полагает многих богов, разумно действующих. Ибо в отношении различно действующих богов, которые не повинуются одни другим, необходимо следует, что от них не может исходить единое сущее.

Поскольку же мир един, то он не должен исходить от различно действующих³⁴ богов.

[Об аяате 17:42]

Что касается слов Всевышнего «были бы подле Бога другие божества, о коих они утверждают, те, конечно, искали бы пути свергнуть держателя престола», то они подобны первому аяату, т. е. доказывают невозможность [наличия] двух богов, одинаково действующих. Смысл этого аяата заключается

³² *Каулу-Ху Та'аля* (قَوْلُهُ تَعَالَى).

³³ «Государство» – *мадина* (مَدِينَةٌ); букв.: град. По-видимому, Ибн-Рушд здесь развивает мысль Аристотеля в «Метафизике» (12.10, 1076a 3–4) о плохой управляемости при многоначалии [9, с. 319; 10, с. 522].

³⁴ *Мутафанинат аль-аф'аль* (مُتَفَنَّئَةُ الْأَفْعَالِ).



в следующем: если бы помимо существующего бога был иной бог, способный явить мир к бытию и творить его, а посему его статус по отношению³⁵ к этому миру был бы тем же, что и статус творца по отношению к нему, то отсюда необходимо следует, что второй бог находился бы вместе с первым на престоле, и тогда было бы два подобных сущих, имеющих одинаковое отношение к одному и тому же вместилищу. Но у двух подобных не может быть одинакового отношения к одному вместилищу, ибо в случае тождества соотношения тождественными будут и сами соотносимые, т. е. они не могут сходиться в соотношении с одним вместилищем, подобно тому как они не могут поместиться в одном вместилище, если они таковы, что наличествует³⁶ благодаря вместилищу. Соотнесенность же Бога с Престолом противоположна такой соотнесенности, так как Престол наличествует благодаря Ему, а не Он благодаря Престолу. Ибо сказал Бог (всевышен Он!):

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا...»

«Престол (*курси*) Его объемлет небеса и землю, | Оберегать коих не составляет для Него труда» [2:255].

Таков естественный³⁷ и религиозный³⁸ путь к познанию единства [Бога]³⁹.

[Различие в понимании этого доказательства между учеными и массой]

В отношении же этого доказательства различия между учеными мужьями⁴⁰ и широкой публикой⁴¹ состоит в том, что о бытии мира и соотнесенности его частей между собой наподобие органов единого тела ученым более ведомо, нежели широкой публике. И именно на это указывают слова Всевышнего, следующие за означенным аятом [17:42]:

«سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُفُؤُونَ ۗ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»

«Пресвят Он и превыше утверждений их, | Славят Его семь небес, земля и все, что на них, – | Нет ничего, что не хвалославит Его, | Но вам непонятно славословие их; | Прекроток (*халим*) Он и всепрощающ (*гафур*)!» [17:43–44].

³⁵ «Статус по отношению» – *нисба* (نسبة).

³⁶ *Йакуну* (يَكُونُ).

³⁷ *Би-т-таб* (بِالطَّبَعِ); т.е. рациональный.

³⁸ *Би-ш-шар* (بِالشَّرْعِ). См. примечание 22.

³⁹ В более позднем сочинении «Опровержение Опровержения» [11, с. 202–204] Ибн-Рушд пишет, что мир подобен единому организму; он един и существует именно благодаря единой силе, проистекающей от Бога/Первого; иначе мир рассыпался бы и не мог бы продолжать свое существование хоть на один миг; и именно об этом и сказано в аяте 35:41 – «Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгнули».

«إِنَّ اللَّهَ يُنصِبُكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا»

⁴⁰ *Аль-‘уляма’* (الْعُلَمَاءُ).

⁴¹ *Аль-джумхур* (الْجُمْهُور).



[2.2. Об ашаритском доказательстве]

Вместе с тем доказательство, которое ашариты ухитрились⁴² вывести из этого айата и которое они именуют «доказательством от взаимопрепятствования»⁴³, таково, что не сообразуется ни с естественными доказательствами, ни с религиозными.

Оно не сообразуется с естественными, ибо не является [подлинным] доказательством⁴⁴. А с религиозными оно не схоже, потому что широкая публика не в силах понять сказанное ашаритами в этом доказательстве, не говоря уже об обретении убеждения⁴⁵ через посредство него.

[Суть доказательства]

В самом деле, означенное доказательство состоит в следующем. При наличии двух или более богов допустимо их разногласие⁴⁶. А в случае разногласия бывает одно из трех, и только: либо (1) исполнятся воли⁴⁷ их обоих; либо (2) не исполнится ничья воля; либо (3) исполнится воля одного, но не исполнится воля второго.

Но невозможно, (2) чтобы не исполнилась воля никого из них, иначе мир не был бы ни сущим, ни не-сущим⁴⁸.

Так же невозможно, (1) чтобы исполнились воли их обоих, иначе мир оказался бы и сущим, и не-сущим.

Остается лишь предположение, (3) что воля одного исполнится, а другого – нет. Тогда второй бог, чья воля не исполнилась, был бы немощным⁴⁹, но немощный не может быть богом.

[Некорректность его]

Слабость этого доказательства связана с тем, что, если разум допускает разногласие двух богов по аналогии с людьми, то он может допускать и их согласие⁵⁰, а таковое более подобает богам, нежели разногласие.

В случае же их согласия создать⁵¹ мир они будут словно два мастера⁵², договорившиеся изготовить какое-то изделие. Тогда необходимо будет сказать, что

⁴² Глагол. *такалляфа* (تَكَالَّفَ).

⁴³ *Далиль аль-мумана'а* (دَلِيلُ الْمُمَانَعَةِ); в каламских сочинениях наряду с *аль-мумана'а* встречается и однокоренное *ат-таману'* (الْتَمَانَعُ).

⁴⁴ *Бурхан* (بُرْهَانُ); т.е. аподиктическое доказательство. См.: [2, с. 557–558].

⁴⁵ *Икна'* (اِقْنَاعُ).

⁴⁶ Глагол. *ихталафа* (اِخْتَلَفَ).

⁴⁷ *Мурад* (مُرَادُ).

⁴⁸ При предположении, что один из богов захотел создать мир, а другой – нет.

⁴⁹ *'Аджиз* (عَاجِزُ).

⁵⁰ Глагол. *иттафака* (اتَّفَقَ).

⁵¹ *Сына'ат* (صِنَاعَةٌ).

⁵² Ед. *сани*' (صَانِعُ).



их действия, хотя и согласные, помогают друг другу, поскольку они сходятся в одном вместилище⁵³.

[Возражение и ответ на него]

Правда, кто-то может сказать: возможно, чтобы один сделал одну часть, другой – другую; или же возможно, чтобы они действовали поочередно.

Но такого рода возражение не в обычае широкой публики. А тем диалектикам⁵⁴, кто выскажет такое, следует ответить: способный сотворить часть способен сотворить и целое, и вопрос вновь встает в отношении их способности сотворить вещь целиком. И в обоих случаях – при согласии или при расхождении – действия будут помогать друг другу. Что же касается чередования, то оно представляет собой недостаток в отношении каждого из них.

[Коран подразумевает и возможность согласия двух создателей]

Итак, более правдоподобно сказать: было бы два бога, было бы и два мира. А поскольку мир – един, то един и создатель, ибо единое действие исходит от единого действующего.

Поэтому слова Всевышнего «И одни непременно домогались бы | Возвышения над другими» [23:91] следует понимать не только в аспекте расхождения действий, но и в аспекте их согласия. Ведь и согласованные действия помогают друг другу при схождении в одном вместилище, как помогают друг другу разные действия. В этом состоит разница между нашим пониманием айата и его пониманием у мутакаллимов, хотя у Абу-ль-Маали [аль-Джувайни]⁵⁵ имеется намек на высказанное нами [понимание]⁵⁶.

[О некорректности каламского толкования айата 23:91]

Постижению того, что толкование мутакаллинами айата не то же самое, что заключенное в нем доказательство, тебе поможет тот факт, что нелепость⁵⁷, к которой подводит их доказательство, есть иная, нежели та, к чему подводит рассуждение айата. Ведь их доказательство, которое они выдают за смысл айата, приводит не к одной нелепости, поскольку они разделили вопрос на три части, хотя в самом айате нет никакого деления. Доказательство, которым они пользуются, – это то, каковое у логиков⁵⁸ известно как «условно-разделительный силлогизм»⁵⁹, а у них (мутакаллимов), в их искусстве [калама], – «доказа-

⁵³ *Махалль* (مَحَلّ); т.е. объект.

⁵⁴ *Джадалиийун* (جَدَالِيُون); в одной рукописи – *джадалиийун* (جَدَالِيُون); т.е. мутакаллимы. См.: [2, с. 558].

⁵⁵ Видный ашарит (ум. 1085).

⁵⁶ По-видимому, речь идет о том, что аль-Джувайни допускает и возможность согласия двух воль. См.: [5, с. 56]. В позднем каламе версия о согласии становится паритетной – см.: [4, с. 81–82].

⁵⁷ *Мухаль* (مُخَال); невозможное. Ниже употребляется и однокоренное *мустахиль* (مُسْتَحِيل).

⁵⁸ *Ахль аль-мантык* (أَهْلُ الْمَنْطِق).

⁵⁹ *Аль-кыйас аш-шарты аль-мунфасыл* (الْقِيَاسُ الشَّرْطِيُّ الْمُنْفَصِل). В таком умозаключении одна (или более) посылка является условной (если А есть Б, то Б есть В), другая – разделительной (А есть Б или В есть Г).

тельство от расследования и деления»⁶⁰. Но доказательство, которое дано в аяте, представляет собой то, что в искусстве логики известно как «условно-соединительный [силлогизм]»⁶¹, а оно – иное, нежели [условно-]разделительный [силлогизм]. Кто хоть в малейшей степени обратится к этому искусству⁶², тому становится ясной разница между этими двумя доказательствами.

Кроме того, нелепость, к которой подводит их (мутакаллимов) доказательство, заключается в том, что мир оказывается или не-сущим и не не-сущим, или сущим и не сущим⁶³, или что один из богов оказывается немощным и побежденным⁶⁴. И все эти нелепости постоянны, ибо более одной [взаимоисключающей] нелепости⁶⁵. Однако та нелепость, которую подразумевает аят, не есть перманентная нелепость, а относится к конкретному времени – нелепо, чтобы мир оказался разобустроенным в момент бытия, т. е. словно в аяте сказано: были бы на них (небесах и земле) иные божества, существующий мир оказался бы сейчас разобустроенным, но мир не разобустроен, поэтому должно быть, чтобы был только один бог.

[2.3. Итог]

Из этого рассуждения явствуют методы, посредством которых Закон⁶⁶ призывал людей к признанию бытия Творца⁶⁷ (преславен Он!)⁶⁸ и отрицанию божественности всего прочего – двух понятий⁶⁹, которые заключены в формуле единобожия, т. е. «Нет божества кроме Бога»⁷⁰.

Кто произносит означенную формулу и признает эти два понятия, заключенные в нем на описанный нами манер, тот – истинный мусульманин⁷¹, а его кредо⁷² – [истинно] исламское. Чье же кредо не основано на означенных доказательствах, пусть он и признает указанную формулу, – мусуль-

⁶⁰ *Далиль ас-сабр ва-т-таксим (دَلِيلُ السَّبْرِ وَالْتَقْسِيمِ).*

⁶¹ *Аль-кыйас аш-шарты аль-мунфасыл (الْقِيَاسُ الشَّرْطِيُّ الْمُنْفَصِل).* В таком умозаключении одна (или более) посылка является условной (если А есть Б, то Б есть В), другая – разделительной (А есть Б или В есть Г).

⁶² К логике. Такое рассуждение известно также как доказательство «от противного» (*бурхан/кыйас аль-хульф* قِيَاسُ الْخُلْفِ).

⁶³ *Мауджуд (مَوْجُود) и ма'дум (مَعْدُوم).*

⁶⁴ *'Аджиз (عَاجِز) и маглоуб (مَغْلُوب).*

⁶⁵ Только в случае двух альтернатив будет противоречие/контрадикторность, и тогда из ложности одной альтернативы можно заключить об истинности ее антитезы.

⁶⁶ *Аш-шар' (الشَّرْع).* См. примечание 22.

⁶⁷ *Аль-Бари (الْبَارِي).*

⁶⁸ *Субхана-Ху (سُبْحَانَهِ).*

⁶⁹ *Ед. ма'на (مَعْنَى).*

⁷⁰ См. примечание 26.

⁷¹ *Аль-муслим аль-хакк (الْمُسْلِمُ الْحَقُّ).*

⁷² *'Акыда (عَقِيدَةٌ).*



манин, у которого с истинным мусульманином наименование является общим лишь омонимически⁷³.

[3. Атрибуты Божьи]⁷⁴

[3.1. Семь утверждающих атрибутов]

Описания⁷⁵, которыми в Досточтимом Писании прямо описывается Создатель⁷⁶, явивший мир к бытию, суть те, которые в приложении к человеку выражают совершенство⁷⁷. Таковых – семь: знание, жизнь, могущество, воля, слух, зрение и речь⁷⁸.

[3.1.1. Знание]

[Кораническое обоснование]

Что касается знания, то на путь его установления Досточтимое Писание указывает такими словами Всевышнего:

«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

«Неужто не знает Он, сотворивший?!⁷⁹ – | Всепроницателен (*латыф*) Он и всеосведомлен (*хабир*)» [67:14].

Указание сие состоит в том, что со стороны порядка своих частей (т. е. служения их одна ради другой и со стороны соответствия их всех той пользе, кою они преследуют) созданное свидетельствует, что оно не появилось от создателя, который представляет собой какую-то природу⁸⁰, но от создателя, который еще до [реализации] цели устроил предшествующее ей, так что этот создатель непременно должен иметь знание о нем. Например, когда человек смотрит на здание и постигает, что основание сделано ради стен, а стены – ради крыши, то он поймет, что такое здание появилось от сведущего в строительном искусстве.

[Об извечности атрибута]

Этот атрибут⁸¹ – извечный⁸² атрибут, поскольку невозможно, чтобы [Бог] (преславлен Он!) обладал им [начиная с] определенного момента. Но не следует

⁷³ Би-(*шитирак аль-исм*) (بِإِسْمِكَ الْإِسْمِ).

⁷⁴ В одной рукописи нижеследующий фрагмент озаглавлен как «Глава третья: об атрибутах» (الفصل الثالث في الصفات), что скорее является поздней вставкой.

⁷⁵ *Аусаф* (أوصاف), ед. *васф* (وصف); в каламе для обозначения означенных утверждающих атрибутов обычно употребляется термин *сыфа* (صفة), мн. *сыфат* (صفات). Ибн-Рушд ниже пользуется и вторым обозначением.

⁷⁶ *Ас-Сани* (الصانع).

⁷⁷ *Аль-камаль* (الكمال).

⁷⁸ Соответственно: *ильм* (علم), *хайят* (حياة), *кудра* (قدرة), *ирада* (إرادة), *сам* (سمع), *басар* (بصر), *калям* (كلام). О каламском обосновании этих атрибутов см.: [4, с. 101–114].

⁷⁹ Или: *Разве не знает Он сотворенное [Им]?!*

⁸⁰ *Таби'а* (طبيعة); под «природой» здесь подразумевается то, что действует по естественной необходимости, а не по воле и выбору.

⁸¹ *Сыфа* (صفة).

⁸² *Кадыма* (قديمة).

углубляться в это на манер мутакаллимов, которые говорят, что извечным знанием [Бог] познает возникшее⁸³ в момент его возникновения. Ведь в таком случае знание о возникшем в момент его небытия и знание о нем в момент его бытия будет одним и тем же знанием, что нелепо. Ибо необходимо, чтобы знание следовало сущему. А раз сущее в одно время существует актуально, а в другое – потенциально, то знание об этих двух существованиях должно быть разным, поскольку время его потенциального бытия иное, нежели время его актуального бытия⁸⁴.

Однако это есть такое, каковое Закон не провозглашает открыто⁸⁵. Совсем наоборот, он провозглашает противоположное, т. е. что Бог познает вещи в момент их возникновения, как сказано Им (всевышен Он!):

«وَمَا تَسْفُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»

«Ни один лист древесный не упадет, | Чтобы Он не знал о сем; | Нет ни одного зернышка в глубинах земли, | Нет чего-либо влажного или сухого, | Чего не было бы в книге ясной (*китаб мубин*)» [6:59]⁸⁶.

Стало быть, в религии⁸⁷ должно быть установлено, что еще до возникновения вещи Бог знает о ней, что она возникнет; и о вещи, которая уже возникла, Он знает, что она возникла; и о той, что пропала, Бог знает, что она пропала. Этого и требуют основоположения религии⁸⁸.

А сие так потому, что в приложении к видимому⁸⁹ под «знающим»⁹⁰ широкая публика понимает только этот смысл. И у мутакаллимов нет аргумента, из которого следовало бы, что [Божье знание] – иного характера, разве что они скажут, что знание, которое изменяется с изменением сущих, возникшее⁹¹, а Творец (преславен Он!) не может служить местом для возникшего⁹², ибо не отлучаемое от возникшего, как они утверждают, непременно есть возникшее⁹³. Но мы показали, что эта [последняя] посылка неверна⁹⁴.

⁸³ *Мухдас* (مُحَدَّث); явившееся/явленное к бытию после небытия (во времени). Такой смысл имеет и однокоренное *хадис* (حَادِث).

⁸⁴ «Потенциально» – *би-ль-кувва* (بِالْقُوَّة); «актуально» – *би-ль-фи'ль* (بِالْفِعْل).

⁸⁵ Глаг. *сарраха* (صَرَخ).

⁸⁶ Под «книгой ясной» порой подразумевают небесную «[Свято]хранимую скрижаль» (*аль-Ляух аль-махфуз* المَحْفُوظ اللُّوح), на которой предначертаны не только Коран и другие Божьи Писания, но и судьбы всех тварей, все, чему предстоит свершиться.

⁸⁷ *Аш-Шар'* (الشَّرْح); т.е. в вероучении, обращенном к широкой публике.

⁸⁸ *Усул аш-Шар'* (أَسْوَال الشَّرْح).

⁸⁹ *Фи аш-шахид* (فِي الشَّاهِد); здесь подразумеваются люди.

⁹⁰ *Аль-'алим* (الْعَالِم).

⁹¹ *Мухдас* (مُحَدَّث).

⁹² *Хадис* (حَادِث).

⁹³ Араб.: مَا لَا يَنْفَكُ عَنِ الْحَوَادِثِ حَادِثٌ

⁹⁴ В первом разделе настоящего трактата. См.: [1, с. 576–577].



Поэтому необходимо принять указанное положение⁹⁵, как оно изложено выше. Более того, не подобает говорить, что о возникновении возникшего и о гибели тленного [Бог] знает ни возникшим знанием, ни извечным знанием, ибо это – [порицаемое] новшество⁹⁶ в исламе,

«وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا...»

«Ведь Господь твой совсем не забывчив (*наси*)» [19:64].

[3.1.2. Жизнь]

Что касается атрибута «жизнь», то наличие его явствует из [наличия] атрибута «знание». Действительно, в видимом мы наблюдаем, как жизнь служит условием⁹⁷ для знания. А согласно мутакаллимам, статус условия должен переноситься с видимого на невидимое⁹⁸, и это их утверждение верно.

[3.1.3. Воля и могущество]

Что касается атрибута «воля», то наличие его у [Бога] также очевидно. Ибо для исхождения вещи от знающего действователя непрерывным условием служит бытие этого действователя волящим⁹⁹ ее. К таким условиям относится и бытие действователя могущим¹⁰⁰.

Но будет [порицаемым] новшеством сказать, что [Бог] волит возникшие вещи извечной волей. Оно и неприемлемо для разума ученых, и не убеждает¹⁰¹ широкую публику, т. е. тех ее представителей, кто достиг степени диалектики. Подобает же сказать, что Он волит бытие вещи во время ее бытия и не волит ее бытие во время ее небытия, как об этом сказано Всевышним:

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

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

Ведь у широкой публики, как мы указали, нет ничего такого, что заставило бы ее принять [тезис] об извечном волении возникших вещей, если это не воображаемое мутакаллимами [положение], по которому вместилище¹⁰² возникшего – возникшее.

[3.1.4. Речь]

[Обоснование атрибута]

Если спросят, как утверждается за [Богом] атрибут «речь», то мы отвечаем: от наличия у Него атрибута «знание» и атрибута «могущество» творить¹⁰³.

⁹⁵ *Ка'ида* (قاعدة).

⁹⁶ *Бид'а* (بِدْعَة).

⁹⁷ *Шарт* (شَرْط).

⁹⁸ В данном случае: с человека – на Бога. Араб.: الشَّرْطُ يَجِبُ أَنْ يَنْتَقِلَ فِيهِ الْحُكْمُ مِنَ الشَّاهِدِ إِلَى الْغَائِبِ

⁹⁹ *Мурид* (مُرِيد).

¹⁰⁰ *Кадир* (قَادِر).

¹⁰¹ Глаг. *акна'а* (أَقْنَع).

¹⁰² *Аллязи такуму би-хи* (الَّذِي تَقُومُ بِهِ), букв.: то, в чем пребывают.

¹⁰³ Араб.: الْقُدْرَةُ عَلَى الْإِخْتِرَاعِ



В самом деле, речь есть не что иное, как совершение говорящим¹⁰⁴ какого-либо действия, посредством которого говорящий указывает адресату¹⁰⁵ на имеющееся у него¹⁰⁶ знание, или посредством становления второго таковым, что ему открывается имеющееся у первого знание. И это действие входит в совокупность действий действителя¹⁰⁷. А если тварное¹⁰⁸, которое не есть истинный действитель, т. е. человек, способно совершить такое действие благодаря тому, что оно знающее и могущее, то тем более таковое должно иметь место в отношении подлинного действителя, [Бога].

В случае с видимым¹⁰⁹ у этого действия есть и другое условие: чтобы оно осуществлялось при определенном средстве¹¹⁰, с помощью слова¹¹¹. А раз так, то это есть воздействие Бога (всевышен Он!) на душу избранного Им из числа рабов Своих, через какое-то средство. Однако не обязательно, чтобы этим средством служило именно слово, но в качестве такового непременно должно выступать нечто сотворенное Им. Оно может осуществляться посредством ангела; или это может быть внушением¹¹², т. е. без посредства сотворенного слова, но [Божьим] воздействием на слушающего таким образом, что ему открывается¹¹³ данный смысл¹¹⁴; или оно может осуществляться посредством слова, сотворенного Богом в слухе того, кого Он отметил речью Своей (преславен Он!).

[Три модуса Божьего откровения]

На эти три модуса¹¹⁵ указывают слова Всевышнего:

«وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ»

«Ни одному смертному не дано, | Чтобы Бог обращался к нему, | Иначе как внушением (*вахи*) | Иль через завесу, | Иль явив вестника, | Кто с соизволения Его внушает | Угодное Ему» [42:51].

Под «внушением» подразумевается вложение данного смысла в душу адресата, минуя посредство сотворенных Богом слов, но этот смысл открывается¹¹⁶

¹⁰⁴ *Мутакаллим* (مُتَكَلِّمٌ).

¹⁰⁵ *Мухатаб* (مُخَاطَبٌ).

¹⁰⁶ *Фи нафси-х* (فِي نَفْسِهِ); другой возможный смысл: «в его душе».

¹⁰⁷ *Фа'иль* (فَاعِلٌ).

¹⁰⁸ *Махлюк* (مَخْلُوقٌ).

¹⁰⁹ *Фи аш-шахид* (فِي الشَّاهِدِ); здесь: с людьми.

¹¹⁰ *Васыта* (وَاسِطَةٌ).

¹¹¹ *Лафз* (لَفْظٌ); произнесенное слово.

¹¹² *Вахи* (وَحْيٌ).

¹¹³ Глаг. *инкашафа* (اِنْكَشَفَ).

¹¹⁴ *Ма'на* (مَعْنَى).

¹¹⁵ *Атуар* (أَطْوَارٌ), ед. *таур* (طَوْرٌ).

¹¹⁶ Глаг. *инкашафа* (اِنْكَشَفَ).



адресату благодаря воздействию Божьему на его душу. И о сем сказано Им (благословен Он и всевышен!)¹¹⁷:

«رُئِمَ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى»

«Он приблизился, опустился, | До двух длин лука или ближе, | Внушил рабу Его, что внушил» [53:8–10]¹¹⁸.

«Через завесу» сообщается речь, осуществляемая посредством слов, сотворенных Богом в душе того, кого Он избрал в адресаты для Своей речи. Речь здесь реальная¹¹⁹, каковой Бог отметил Моисея, поэтому сказано Всевышним:

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا...»

«И Бог говорил (*каляма*) с Моисеем | [Прямой] речью (*таклим^{ан}*) [4:164].

Что касается Его слов «иль явив вестника», то это связано с третьим способом, когда [речь Бога] осуществляется посредством ангела¹²⁰. К речи Бога может относиться и дарованное¹²¹ Им ученым, кои суть наследники пророков¹²², [знание] через посредство [построенных ими] доказательств. И именно с этой стороны ученые мужи установили, что Коран является речью/словом¹²³ Бога.

[О Коране как Божьем слове]

Итак, тебе ясно, что Коран, который есть речь Божья, извечен¹²⁴, и что [произнесенное] слово¹²⁵, выражающее его, есть творение¹²⁶ именно Его, а не кого-либо из людей. Собственно, этим и отличаются коранические слова от тех слов, что произносятся вне Корана, т.е. эти (последние) слова суть наши действия, с соизволения Бога¹²⁷, а слова Корана – творение¹²⁸ Бога. Кто не поймет сие таким образом, тот не поймет [смысл] описания Корана как речи¹²⁹ Бога.

¹¹⁷ *Табарака ва-та‘аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

¹¹⁸ «Дав внушения» – глаг. *ауха* (أَوْحَى). Эти аяты относятся к небошествою (*ми‘радж*) пророка Мухаммада. Местоимение «он» относят или к Богу (и к такой идентификации, видимо, склоняется Ибн-Рухд), или к архангелу Гавриилу (преобладающая интерпретация).

¹¹⁹ *Хакыкы* (حَقِيقِي); в прямом смысле, а не переносном.

¹²⁰ *Аль-маляк* (المَلَك). Это слово может служить и собирательным («ангелы»), и собственным («Ангел», т.е. Гавриил).

¹²¹ Глаг. *алка* (الْقَى); отглаг. сущ. *илька‘* (القَاء).

¹²² Хадис «Ученые (*‘уляма‘*) суть наследники (*вараса*) пророков» (الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ) приводится в сводах Абу-Дауда, Ибн-Маджи и ат-Тирмизи.

¹²³ *Калям* (كَلَام).

¹²⁴ *Кадим* (قَدِيم).

¹²⁵ *Ал-лафз* (اللَّفْظ).

¹²⁶ *Махлюк* (مَخْلُوق).

¹²⁷ Араб.: بإذن الله.

¹²⁸ *Хальк* (خَلَق).

¹²⁹ *Калям* (كَلَام).



Но буквы, которые в [письменном] своде [Корана]¹³⁰, – наши создания¹³¹, с соизволения Бога. И почитать их необходимо потому, что они указывают на слово, которое сотворено Богом, и на смысл, который не сотворен. Посему, кто берет слово, а не смысл, т.е. не различая [двух аспектов], тот считает, что Коран сотворен¹³², а кто берет смысл, каковой обозначается словом, тот считает, что Коран не сотворен. Истина же – в соединении обоих [мнений].

[Об ашаритский концепции]

Ашариты отрицали, чтобы говорящий был делателем/создателем¹³³ речи¹³⁴, ибо вообразили, будто при допущении этого тезиса они должны признать Бога делателем речи Своей. А поскольку, по их убеждению, говорящий есть тот, в чей самости¹³⁵ пребывает¹³⁶ речь, то они полагали, что на основании этих двух тезисов они должны признать, что речь Бог создает в Своей самости, а значит, Его самость служит вместилищем для возникших. Вот почему они утверждают, что Говорящий не является делателем речи, но речь является извечным атрибутом Его самости, на манер знания и прочего.

Однако это верно в отношении речи, [которая в] душе¹³⁷, но ложно в отношении речи, которая выражает имеющееся в душе, – в отношении [произнесенного] слова¹³⁸.

[О мутазилитской концепции]

Мутазилиты же, полагая речь тем, что делает говорящий, утверждали, что речь – это только [произнесенное] слово. Отсюда их утверждение, что Коран – сотворен. Для них [произнесенное] слово, будучи действием, необязательно должно пребывать в его делателе, тогда как ашариты настаивают на том, что такое непременно должно пребывать в говорящем.

Применительно к видимому¹³⁹ это верно в отношении обеих речей – и речи в душе, и слова, выражающего ее. Применительно же к Творцу¹⁴⁰ речь в душе есть то, что пребывает в Нем, но выражающее ее не пребывает в Нем (преславен Он!).

¹³⁰ Аль-мусхаф (المُصْحَف).

¹³¹ Сун'а (صُنْعَة).

¹³² Махлюк (مَخْلُوق).

¹³³ Фа'иль (فَاعِل).

¹³⁴ Калям (كَلَام).

¹³⁵ Зат (ذَات).

¹³⁶ Глаг. кама (قَام).

¹³⁷ Калям ан-нафс (كَلَام النَّفْس); или: «речь про себя».

¹³⁸ Ал-лафз (اللَّفْظ).

¹³⁹ Фи аш-шахид (فِي الشَّاهِد); здесь: с людьми.

¹⁴⁰ Аль-Халик (الْخَالِق).



[Срединная позиция Ибн-Рушда]

Поскольку ашариты обусловили, чтобы речь вообще¹⁴¹ пребывала в говорящем, то они отрицали, чтобы говорящий был делателем речи вообще. А мутазилиты обусловили, чтобы говорящий был делателем речи вообще, посему отрицали речь в душе.

В рассуждении каждого из двух толков есть и часть правды, и часть неправды, как это явствует тебе из нашего изложения.

[3.1.5. Слух и зрение]

[Первое обоснование]

Атрибуты же «слух» и «зрение» Закон утвердил за Богом (благословен Он и всевышен!), исходя из того, что слух и зрение связаны с постижением некоторых аспектов¹⁴², не постижимых разумом. Раз Создатель¹⁴³ должен постичь все аспекты созданного, то у Него должны быть оба эти восприятия¹⁴⁴. Следовательно, Ему подобает быть знающим о постигаемых¹⁴⁵ зрением и постигаемых слухом, поскольку они созданы Им. Все таковые указывают¹⁴⁶ на наличие зрения и слуха у Творца (преславен Он!) – со стороны того, что Закон уже указал на наличие знания у Него.

[Более общее обоснование]

И вообще, выраженное наименованием «Бог» и наименованием «поклоняемый»¹⁴⁷ предполагает быть воспринимающим всего воспринимаемого. Ибо абсурдно, чтобы человек поклонялся тому, кто не знает о таком поклонении. Именно об этом сказано в Писании Божьем:

«يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا»

«Зачем ты, отче¹⁴⁸, поклоняешься тому, | Что не слышит и не видит, | И от чего тебе нет никакого проку?!» [19:42];

«أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ»

¹⁴¹ Би-итлак (بِإِطْلَاقٍ).

¹⁴² Ма'ани (مَعَانِي), ед. ма'на (مَعْنَى).

¹⁴³ Ас-Санй' (الصَّانِع).

¹⁴⁴ Ед. идрак (إِدْرَاق).

¹⁴⁵ Мудракат (تِالْفِرْدَم).

¹⁴⁶ Мунаббиха (مُنْبَهِيَّة).

¹⁴⁷ Аль-иллях (الإله) и аль-ма'буд (المَعْبُود); по этой интерпретации, второе обозначение есть толкование первого.

¹⁴⁸ В этих айатах переданы слова Авраама, обращенные соответственно к его отцу и к соотечественникам, которые были язычниками-идолопоклонниками.



«Неужто вы поклоняетесь тем, | От кого вам ни пользы, ни вреда?!» [21:66]¹⁴⁹.

[Заключительное замечание об атрибутах]

Означенное количество¹⁵⁰ [утверждающих атрибутов], каковыми описывается Бог (преславен Он!) и именуется, и есть то количество, которому Закон вознамерился учить широкую публику, и не что иное.

[3.2. Соотношение атрибутов и самости]

[Самостные и понятийные атрибуты]

К [порицаемым] новшествам на сей счет относится вопрос: эти атрибуты суть самость [Бога] или же дополнительные¹⁵¹ к ней, т.е. являются ли они самостными атрибутами или понятийными¹⁵²? Под «самостными» здесь я подразумеваю атрибуты, которыми описывается самость как таковая, а не благодаря наличию в ней какого-то дополнительного к ней понятия – например, «единый» и «извечный»; под «понятийными» же – атрибуты, которыми описывается самость в силу наличествующего в ней какого-то понятия.

[Об ашаритской концепции]

Ашариты считают, что вышеуказанные [семь] атрибутов суть понятийные и что они дополнительные к самости: [Творец] знает знанием, дополнительным к Его самости, жив жизнью дополнительно к Его самости, наподобие наблюдаемого в видимом¹⁵³.

Однако отсюда необходимо следует, что Творец есть тело¹⁵⁴. Ибо здесь имеется описание и описуемое¹⁵⁵, носитель и носимое¹⁵⁶, а таковое свойственно именно телу. В самом деле, они либо должны полагать самость наличествующей¹⁵⁷ самой по себе, а атрибуты – наличествующими благодаря ней, или же полагать, что и то и другое наличествует само по себе. В последнем случае было

¹⁴⁹ В предыдущих аятах 21: 63* и 21: 65** речь идет об идолах, которые «не говорят (глаг. *натака*)».

* فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ
 ** لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ

¹⁵⁰ *Кадр* (قَدْر).

¹⁵¹ *За'ида* (زَائِدَة).

¹⁵² «Самостные» – *нафсыййа* (نَفْسِيَّة), «понятийные» – *ма'навиййа* (مَعْنَوِيَّة). Ср. примечание 10.

¹⁵³ *Фи аш-шахид* (فِي الشَّاهِدِ); здесь речь идет о людях.

¹⁵⁴ *Джисм* (جِسْم).

¹⁵⁵ Араб.: *сыфа* (صِفَة) и *маусуф* (مَوْصُوف).

¹⁵⁶ Араб.: *хамиль* (حَامِل) и *махмуль* (مَحْمُول).

¹⁵⁷ *Ка'има* (قَائِمَة).



бы множество божеств¹⁵⁸. И это то же, что и учение христиан, признающих три ипостаси¹⁵⁹, – бытие¹⁶⁰, жизнь и знание. Всевышним же сказано:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ...»

«Святотатствуют те, кто говорит: | Бог – третий [из] трех» [5:73].

Если они скажут, что одна [вещь] конституируется сама по себе, а вторая – благодаря первой, то должны быть субстанция и акциденция¹⁶¹, ибо субстанция есть то, что наличествует само по себе, а акциденция – то, что наличествует в другом. Составленное же из субстанции и акциденции является телом.

[О мутазилитской концепции]

[Неудовлетворителен] и ответ мутазилитов, согласно которому самость и атрибуты суть одно и то же.

Ведь такое утверждение далеко от первичных знаний¹⁶² и, более того, кажется противоположно им. Ибо, соответственно первичным знаниям, скорее можно подумать, что знание должно быть отличным от знающего, что знание не может быть самим знающим, разве только допустить, чтобы одно соотношенное¹⁶³ было бы тождественно соответствующему соотношенному, – например, чтобы «отец» и «сын» были бы одним и тем же понятием. Такое учение слишком далеко от понимания широкой публики, а разглашение его является [приличаемым] новшеством, поскольку оно способно скорее дезориентировать широкую публику, нежели ориентировать ее.

Кроме того, у мутазилитов нет доказательства необходимости¹⁶⁴ этого в отношении Первого. Ибо [вообще] у них нет [подлинных] доказательств.

Также нет у мутакаллимов доказательства бестелесности [Первого]. Ведь отрицание телесности построено у них на необходимости возникновения¹⁶⁵ тела как тела, а мы в начале этой книги показали, что у них на сей счет нет [подлинного] доказательства – таковое имеется лишь у ученых людей¹⁶⁶.

[О христианской концепции]

Схожим образом с верного пути сошли и христиане, полагая множественность описаний. Они считали, что сии описания суть субстанции, которые не наличествуют в ином, но в самих себе, наподобие самости. Таковыми

¹⁵⁸ Раз атрибуты самостоятельно сущие и извечны.

¹⁵⁹ *Аканим* (أَقَانِيْم), ед. *укнум* (أَقْنُوْم).

¹⁶⁰ *Аль-вуджуд* (الْوُجُوْد).

¹⁶¹ *Джаухар* (جَوْهَر) и *'арад* (عَرَض).

¹⁶² *Аль-ма'ариф аль-аввалиййа* (المَعْرِيفُ الْأَوَّلِيَّة); очевидные, аксиоматические положения.

¹⁶³ *Мудадф* (مُضَاف).

¹⁶⁴ *Вуджуб* (وُجُوْب).

¹⁶⁵ *Худус* (خُدُوْث).

¹⁶⁶ У философов.



у них выступают атрибуты «знание» и «жизнь». По их утверждению, Бог – один в определенном аспекте, но три – в другом, т.е. Он – три, поскольку сущий¹⁶⁷, живой и знающий, а один, поскольку совокупность таковых есть нечто единое.

[Позиция Ибн-Рушда]

Итак, здесь имеются три толка. Одни полагают означенные [атрибуты] тождественными с самостью, без какой-либо множественности¹⁶⁸ в ней. Другие признают множественность, разделяясь на два разряда, – на тех, кто считает множественность наличествующей в самой себе, и на тех, кто считает ее наличествующей в ином. Однако все это далеко от замысла Закона.

Раз так, то относительно атрибутов широкой публике подобает знать только, что явно сказано¹⁶⁹ Законом, а именно признание их существования, без подобных конкретизаций их статуса: на сей счет у широкой публики не может быть никакого достоверного [знания]¹⁷⁰.

К широкой же публике я причисляю всякого, кто не занимается доказательными искусстваами¹⁷¹, независимо от того, освоил ли он искусство калама или нет. Ибо искусство калама не способно постичь подлинного знания. Высочайшая же степень, на которую оно может претендовать, – это быть диалектической мудростью, но не аподиктической. А диалектика не в силах дойти до истины в таком вопросе.

Литература

1. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. Перевод с арабского и комментарии Т. Ибрагима, Н. Ефремовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591)
2. Ибрагим Т. К., 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](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562)
3. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
4. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.
5. аль-Джувайни. *Аль-‘Акыда ан-низамиййа...* Каир: аль-Мактаба аль-азхариййа ли-т-турас; 1992. 134 с. (На араб. яз.).
6. аль-Джувайни. *Китаб аль-Иршад...* Каир: Мактабат ас-сакафа ад-диниййа; 2009. 341 с.

¹⁶⁷ *Мауджуд* (مَوْجُود).

¹⁶⁸ *Касра* (كَسْرًا).

¹⁶⁹ Глаг. *сарраха* (صَرَخَ).

¹⁷⁰ *Йакын* (يَقِين).

¹⁷¹ Аподиктическими методами. См.: [2, с. 557].



7. Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе. *Ислам в современном мире*. 2017. № 3. С. 85–104. DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102)

8. Ибн-Сина. Исцеление (аш-Шифа'): Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016:438–481.

9. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Мысль; 1976;1:63-367.

10. Ибн Рушд. «Большой комментарий к “Метафизике” Аристотеля» (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016:482–522.

11. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение опровержения*. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетей, 1999. 685 с.

References

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

2. Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553-562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562)

3. Ibrahim T. K., Efremova N. V. Islamic religious philosophy: The Falsafa. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.). 236 p.

4. Ibrahim T. *Religious philosophy of Islam: The Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.). 210 p.

5. al-Juwayni. *Al-'Aqida an-nizāmiyya...* Cairo: Al-Maktaba al-azhariyya li-t-turāth; 1992. 134 p. (In Arabic)

6. al-Juwayni. *Kitāb al-Irshād...* Cairo: Al-Maktaba ath-thaqāfiyya ad-diniyya; 2009. 341 p. (In Arabic)

7. Ibrahim T. The principles of allegorical exegesis according to Falsafa. *Islam in the modern world*. 2017;13(3):85-102. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102)

8. Ibn-Sina. The Healing (ash-Shifa'). A chapter from the book “Theology” regarding the Existence of God and His Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:438-481. (In Russ.)

9. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Mysl; 1976;1:63-367. (In Russ.)

10. Ibn Rushd. A commentary on Aristototele's Metaphysics (*Tafsir Ma ba`d at-Tabi`a*) (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а). Chapter on God's existence and the Divine Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:482–522. (In Russ.)

11. Averroes (Ibn Rushd). *The Incoherence of the Incoherence*. Kiev: UCIMM-Press; St Petersburg: Aleteia, 1999. 685 p.



Информация о переводчиках

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Переводчики внесли равный вклад в эту работу.
Translators have equally contributed to the work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 5 ноября 2018 г.
Одобрена рецензентами: 26 ноября 2018 г.
Принята к публикации: 5 декабря 2018 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., 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, Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Ph. D, Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an *Minbar. Islamic Studies* Editorial board Member, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: November 5, 2018
Reviewed: November 26, 2018
Accepted: December 5, 2018