



## **Ибн-Рушд (Аверроэс).**

### **Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая**

**Т. Ибрагим<sup>1а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>2б</sup>**

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** Данный цикл публикаций представляет собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Taḥāfut at-Taḥāfut*) философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), написанного в опровержение книги мутакаллима-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Taḥāfut аль-фалсяифа*). Первый из этих разделов – самый пространный – посвящён вопросу об извечности мира.

В настоящей части Ибн-Рушд продолжает разбор первого из двух газалийских возражений против главного фальсафского обоснования извечности Божьего творения – аргумента «от полной причины», который в формулировке аль-Газали звучит как «невозможность исхождения временного от абсолютно извечного». Согласно указанному возражению, именно извечная воля Бога предопределила конкретный момент явления мира к бытию.

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

**Для цитирования:** *Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая.* (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(4):863-899 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899



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 Two**

**T. Ibrahim<sup>1a</sup>, N.V. Efremova<sup>2b</sup>**

**(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)**

<sup>1</sup>*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto: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 a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198), written in response to the book of asharite mutakallim al-Ghazali (d. 1111) «The Incoherence of the Philosophers» (*Tahafut al-Falasifa*). The first of these sections and the longest one is devoted to the question of the world's eternity.

In this part Ibn Rushd continues examining the first of the two objections raised by al-Ghazali as the main proof for the pre-eternity of God's creation – «from the complete cause», or, in Ghazalian wording, «It is impossible that the temporal should proceed from the absolutely eternal». According to this objection, it is the God's eternal will that predetermined the specific moment when the world came into being.

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

**For citation:** *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):863-899 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899

#### **[1.1.9<sup>г</sup>. Газалийский ответ от имени философов на каламский контраргумент от различия в скоростях небесных движений: такие бесконечности не существуют актуально, а посему несравнимы]**

<128> Что касается выдвигаемого аль-Газали от имени философов ответа в опровержение аргумента от различия в скоростях небесных движений<sup>1</sup>, а затем его возражений против них, то оно таково.

---

<sup>1</sup> Т.е. движений небесных сфер. Согласно выдвигаемому аль-Газали контраргументу, при допущении извечности мира мы будем иметь большие и меньшие бесконечные количества вращений небесных сфер (см.: [1, с. 626, рубрика 1.1.7<sup>г</sup>; 2, с. 123]).



Аль-Газали говорит: [философы] могут сказать: «Ошибка заключена в вашем утверждении, что эти [небесные движения] суть сложенная из единиц ('aḥād) совокупность. Ведь сии обороты (ед. даўра) – не-сущие (ма'дūма), поскольку прошлые уже исчезли, а будущие ещё не реализовались. «Совокупность» (джумля) же обозначает ныне имеющиеся сущие, но никакого сущего здесь нет».

### **[1.1.9г. Газалийское возражение на этот ответ философов: число оборотов не было бы ни чётным, ни нечётным!]**

<129> Затем, оспаривая это, он говорит: «Мы отвечаем: число подразделяется на чётное и нечётное – третье невозможно, будь то исчисляемое чем-то ещё существующим или чем-то прекратившим своё существование. Посему, какое бы число единичных [вещей]<sup>2</sup> мы ни вообразили, мы должны признать, что оно непременно будет или чётным, или нечётным, независимо от того, полагаем ли мы исчисляемое сущим или [уже] не-сущим; ведь если [эти вещи], явившись к бытию, затем прекратили существование, то [от этого] означенное [наше] суждение не прекращает существование и не изменяется»<sup>3</sup>.

### **[1.1.9р. Ответ Ибн-Рушда: статус вещей в уме отличен от их статуса вовне]**

Я говорю: к тому, что вне души<sup>4</sup> или в ней имеет начало и конец, применимо указанное утверждение, т.е. чётным или нечётным ум будет считать [исчисляемое] и в случае его [ухода в] небытие, и при его [сохранности] в бытии. Но в отношении того, что существует [только] потенциально (би-ль-кувва)<sup>5</sup>, т.е. не имеет ни начала, ни конца<sup>6</sup>, нельзя говорить ни что оно чётно, ни что оно нечётно; ни что оно начинается, ни что оно заканчивается; ни что оно имеет место в прошлом или в будущем; ибо в данном плане потенциальное таково же, что и не-сущее. Именно сие имели в виду философы, называя не-сущими прошлые и будущие обороты [небесных сфер].

<sup>2</sup> «...единичных»: мы читаем как: 'aḥrād; в цитируемом издании: 'aḥrās («лошади»), 'a'dād («числа»).

<sup>3</sup> [З<sup>а</sup>, с. 100; З<sup>б</sup>, с. 53].

<sup>4</sup> Под «душой» здесь прежде всего понимается воображение и ум/разум; бытие «в душе» – в качестве ментального образа/понятия, «вне души» – во внешней реальности, среди конкретных реалей.

<sup>5</sup> Потенциальное противостоит актуальному (би-ль-фи'ль); так, например, в потенции зерно есть колос; в случае с исчисляемым потенциальность бесконечности выражается в том, что за любой взятой вещью имеется ещё одна такая.

<sup>6</sup> Скорее речь идёт об отсутствии начала или конца.



Суть вопроса состоит в следующем. Всякая вещь, которая описывается как ограниченная (имеющая начало и конец) совокупность, описывается этим или потому, что вне души она имеет начало и конец, или же она описывается этим внутри души<sup>7</sup>, но не вне неё.

Такая целостность (*кулль*)<sup>8</sup>, которая актуальна<sup>9</sup> и которая ограничена в плане прошлого, притом внутри и вне души, обязательно должна быть чётной или нечётной.

А совокупность, которая вне души не ограничена, будет ограниченной лишь постольку, поскольку она [находится] в душе (ибо душа не может представить себе то, что бесконечно в своем бытии): в этом аспекте о таковой говорится как о чётной или нечётной; но в плане бытия вне души она не описывается ни чётностью, ни нечётностью.

Также и [совокупность], которая [имела место] в прошлом и которая полагается [лишь] потенциально [сущей] вне души, поскольку<sup>10</sup> у неё нет начала, такова, что она не может описываться ни чётностью, ни нечётностью, куда её не будут полагать актуально [сущей], т.е. имеющей начало и конец.

Итак, всякое движение, <130> у которого есть целостность или совокупность (т.е. оно имеет начало и конец) лишь в аспекте его [нахождения] в душе, как в случае со временем и круговым движением<sup>11</sup>, по самой своей природе не может быть ни чётным, ни нечётным, разве что в аспекте своего [бытия] в душе.

Причина ошибки здесь кроется в том, что если в душе вещь [предстоит] наделённой некоторым качеством, то создаётся иллюзия, будто и вне души она обладает этим качеством. Раз ничто из реализовавшегося в прошлом не может представляться в душе иначе как конечное, то можно подумать, будто и вне души всякому реализовавшемуся в прошлом присуща природа [конечного]. Поскольку же в отношении реализующегося в будущем [мыслить] его бесконечным помогает воображение, представляя следование частей одна за другой, то Платон и ашариты<sup>12</sup> полагали возможным, чтобы вращение не-

<sup>7</sup> В качестве ментального образа, понятия.

<sup>8</sup> Множество вещей, рассматриваемых в качестве единого целого; здесь единство сильнее по сравнению с совокупностью (*джумля*).

<sup>9</sup> См. примечание 5.

<sup>10</sup> Мы здесь принимаем фигурирующую в одной из рукописей версию 'из («поскольку») вместо воспроизведённого в основном тексте 'айй («т.е.»).

<sup>11</sup> Т.е. движением небесных сфер; для Ибн-Рушда и других философов-перипатетиков время есть мера этого движения.

<sup>12</sup> Подобно Платону ашариты считали время конечным в прошлом, но бесконечным в будущем.



бесной сферы (*фаляк*) было бесконечным. Но всё таковое – суждение, основанное на воображении (*хайālī*), а не на [аподиктическом] доказательстве (*бурхānī*). Вот почему более согласованными с исходной посылкой и более последовательными будут те, кто, полагая мир имеющим начало, полагает его имеющим и конец, как это считали многие мутакаллимы<sup>13</sup>.

### [1.1.10<sup>г</sup>. Газалийский контраргумент: философы учат о бесконечном числе душ умерших]

Далее у аль-Газали сказано: «Мы говорим им (философам): да и согласно вашим собственным положениям, не будет невозможным наличие (*маўджудāt хāдыра*) сущих, которые описываются как отличные друг от друга единичные [вещи] (*‘āхād*) и [число] которых бесконечно: а именно людские души, посмертно отделившиеся от тел. Они-то <131> суть сущие, которые не описываются чётностью или нечётностью. Чем же вы возразите тому, кто – наподобие того, как вы объявили [ментально] необходимой<sup>14</sup> несостоятельность привязки извечной<sup>15</sup> (*кадыма*) воли (*‘ирāда*) к нечему временному, – станет утверждать, что несостоятельность означенного [наличия таких сущих] известна исходя из [ментальной] необходимости?!

Ведь именно указанному взгляду на [бесконечность] душ отдаёт предпочтение Ибн-Сина<sup>16</sup>; и, вероятно, таково же и учение Аристотеля<sup>17</sup>»<sup>18</sup>.

### [1.1.10<sup>р</sup>. Ответ Ибн-Рушда: о множественности отделённых душ говорит только Ибн-Сина]

[Я говорю]: это рассуждение предельно слабое. Суть его заключается в следующем. Вам (философам) не подобает отвергать наше (каламское) утверждение о не-необходимости того, что для вас является [ментально] необходимым, ибо возможными вы полагаете некоторые вещи, невозможность како-

<sup>13</sup> Под «концом» здесь понимается не просто конец нынешнего мира, но и будущего (Рай и Ад); «многие мутакаллимы» – джахмиты (они учили о конце Рая и Ада) и некоторые мутазилиты (последователи аль-Алляфа, по которому движения тамошних обитателей прекратятся); см.: [4, с. 60].

<sup>14</sup> Т.е. очевидной для разума; см.: [1, примечание 75].

<sup>15</sup> Божьей.

<sup>16</sup> В «Спасении» Ибн-Сина говорит о бесконечном числе «определённого разряда ангелов и демонов» [5, с. 246], подразумевая, надо полагать, добродетельные и порочные души, разлученные с телами после смерти; см.: [6; 7].

<sup>17</sup> Судя по всему, сам Аристотель не учил о бессмертии индивидуальной души.

<sup>18</sup> [3<sup>а</sup>, с. 100; 3<sup>б</sup>, с. 53].



вых ваши противники считают ясной на основе ментальной необходимости. Иными словами, подобно тому как вы полагаете возможными вещи, которые оппоненты считают невозможными, вы полагаете необходимыми вещи, о которых оппоненты утверждают, что они не суть необходимы; и во всём этом вы не можете представить критерия, по которому различалось бы [истинное] из двух утверждений.

В науке логики показывается, что такой аргумент (*му'āнада*) – слабый риторический или софистический. Ответом на него будет следующее: то, [истинность] чего мы полагаем ясной на основе [ментальной] необходимости, таковым является и на самом деле; а то, несостоятельность чего вы полагаете понятным на основе [ментальной] необходимости, [в действительности] не таково, каким вы его считаете. Здесь разрешение спора возможно только обращением к [здравому] смыслу (*заўк*) – по аналогии с тем, что если один человек считает какое-то изречение размеренным [стихом] (*маўзўн*), а другой полагает сие не размеренным, то выявление [истины] будет за [человеком с] особо здравым врождённым естеством (*аль-фитра ас-салима аль-фā'ика*).

Касательно же тезиса о численном множестве душ без [их связи] с материей<sup>19</sup>, то он чужд учению людей [перипатетической школы]. Ибо, с их точки зрения, причиной численного множества служит материя, а причиной общности при численном множестве – форма. Отсюда невозможно, чтобы без материи существовали вещи, которые множественны по числу и едины по форме: ведь по тому или иному свойству единичная вещь (*шахс*) может отличаться от другой <132> лишь акцидентально, если есть ещё некоторая вещь, соучаствующая ей в этом свойстве, – такие вещи разнятся именно со стороны материи<sup>20</sup>.

Более того, к хорошо известным основоположениям учения этих людей<sup>21</sup> относится невозможность бесконечности для актуально сущего, будь то тело или не-тело. Кроме Ибн-Сины<sup>22</sup> мы не знаем никого<sup>23</sup>, кто в этом аспекте<sup>24</sup> проводил бы различие между имеющим положение (*вад'*)<sup>25</sup> и не-имеющим такового – среди остальных мне неизвестно ни одного, кто утверждал

<sup>19</sup> Т.е. после разлучения с телами.

<sup>20</sup> По мнению же Ибн-Сины, в своем посмертном бытии людские души различаются вследствие различия тел, в которых они прежде находились.

<sup>21</sup> Перипатетиков.

<sup>22</sup> См. примечание 16.

<sup>23</sup> Из числа перипатетиков.

<sup>24</sup> В плане возможности актуальной бесконечности.

<sup>25</sup> Расположением (в пространстве) одного по отношению к другому.



бы нечто подобное; к тому же таковое не согласуется ни с одним из их основоположений. Оно неправдоподобно (*хурāфа*), так как [философы] отрицают бытие актуально бесконечного, будь то тело или не-тело, иначе следовало бы, что одно бесконечное было бы больше другого.

Возможно, этим Ибн-Сина хотел дать широкой публике убеждающее [представление]<sup>26</sup> о том, что та привыкла слышать касательно души. Но означенное рассуждение малоубедительно, ибо при актуальном наличии бесконечных вещей часть окажется подобной целому – я имею в виду деление бесконечного на две части. Если бы существовала, например, бесконечная в обоих направлениях линия, или число, и её разделили бы надвое, то каждая из двух частей оказалась бы актуально бесконечной, а само целое актуально бесконечно, так что и целое, и часть были бы актуально бесконечны, что невозможно. Ко всему этому приводит полагание актуально бесконечного, а не потенциально бесконечного!

**[1.1.11<sup>г</sup>. (а) газалийская критика возможной апелляции к платоновскому взгляду на множественность душ; (б) замечание о характере фальсафской аргументации]**

Аль-Газали говорит: если [со стороны философов] будет сказано: «Правильным является взгляд Платона, т.е. что душа<sup>27</sup> извечна и что она едина, но делится [при нахождении] в телах, а по разлучении с ними возвращается в своё исходное состояние, вновь становясь единой», то мы ответим <133>:

(а) это ещё безобразнее и омерзительнее; оно ещё в большей мере заслуживает считаться противоречащим ментальной необходимости. Спрашивается: «Тожественна (*'айн*) ли душа Зайда душе Амра или же отлична (*гайр*) от неё?» Если она тождественна, то это нелепо в силу [ментальной] необходимости, так как каждый осознаёт свою самость (*нафс*)<sup>28</sup> и понимает, что она не есть самость кого-то другого; и ещё: в таком случае Зайд и Амр были бы равными по знаниям, каковы суть самостные (*зāтиййа*) качества душ и входят во все отношения, что и эти души<sup>29</sup>. А если вы скажете, что душа Зайда отлична от души Амра, ибо единая [душа] делится в силу связи с телами, то мы

<sup>26</sup> Араб. *'икнā*; убедить можно и не с помощью научной (аподиктической; араб. *бурхāни*) аргументации.

<sup>27</sup> Версия: «дúши».

<sup>28</sup> Словом «самость» мы обычно передаём араб. *зāt*; слово *нафс* одновременно обозначает и «самость», и «душу».

<sup>29</sup> В частности, они сопровождают душу при её соотнесении с телом (вселении в него).





ответим: деление единого, у которого нет объемных размеров и величинного количества<sup>30</sup>, нелепо в силу ментальной необходимости – как может единое стать двумя или даже тысячью, а затем вновь сделаться единым?! Нет же, такое мыслимо в вещах, имеющих объем и величину, как в случае с водой моря, разделяющейся по рекам и ручьям, а затем возвращающейся в море; как лишенная количеств вещь может быть разделена?!

(б) всем сказанным мы хотим показать, что [философы] отвращали своих противников от их убеждённости в возможности привязки извечной воли к временному творению (*'iḫdāṣ*), только заявляя о нелепости этого в силу [ментальной] необходимости, и что они (философы) не отличаются от тех, кто ссылается на ту же [ментальную] необходимость в [обоснование] вещей, противоречащих их убеждению. Вот какое безвыходное положение»<sup>31</sup>.

### [1.1.11<sup>p</sup>. Ответ Ибн-Рушда: (а) возражение против учения Платона – софистическое; аль-Газали хотел угодить современникам]

Зайд отличен от Амра по числу, но тождествен ему по форме – по душе. Если бы, например, душа Зайда была отличной от души Амра по числу, наподобие численного отличия Зайда от Амра, то душа Зайда и душа Амра по числу были бы двумя, а по форме – одной, так что у самой души была бы душа<sup>32</sup>. Посему необходимо, чтобы душа Зайда и душа Амра были бы едиными по форме. К единому же по форме привходит численная множественность, т.е. делимость, именно со стороны материи. И если душа не погибает вместе с телом или если в ней есть нечто нетленное<sup>33</sup>, то по разлучении с телом она должна быть единой по числу. Но об этом здесь не стоит распространяться.

Что касается рассуждения, к которому прибегает аль-Газали в опровержение учения Платона, то оно – софистическое. Суть дела такова. Душа Зайда или тождественна (*'айн*) душе Амра, <134> или отлична от неё; но она не тождественна ей, а посему отлична от неё; «отличное» (*гайр*) же есть омоним, а «идентичное» (*хува-хува*) сказывается столькими способами, сколькими и «отличное»; поэтому, с одной стороны, душа Зайда и Амра едина, а с другой –

<sup>30</sup> Араб.: (ليس له عِظْم في الحجم وكمية مقدارية); величина (*микдār*) – протяжённое количество (линия, поверхность, тело).

<sup>31</sup> [3<sup>a</sup>, с. 100–101; 3<sup>b</sup>, с. 53–54].

<sup>32</sup> Форма, объединяющая две нумерически разные души.

<sup>33</sup> Разумная её часть, по Аристотелю: «Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» [8, с. 386].





множественна, словно сказать: едина в аспекте формы, множественна в аспекте её носителя<sup>34</sup>.

Слова же аль-Газали о том, что деление мыслимо только применительно к имеющему количество, отчасти ложны. Они справедливы применительно к самостно делимому, но не к делимому акцидентально: самостно делимым является, например, тело, акцидентально делимым – находящая в теле белизна, которая делится вследствие делимости своего субстрата. Равным образом формы и души делимы акцидентально, т.е. поскольку делимы их субстраты. Более всего душа схожа со светом: свет делится вместе с делением освещенных тел и становится единым по их уничтожению; так дело обстоит и с душой в её отношении к организациям.

Выдвижение этих софистических доводов безобразно, ибо можно полагать, что аль-Газали не принадлежит к числу тех, кто не осознаёт это. Таким образом он хотел угодить своим современникам, и сие далеко от нрава стремящихся к выявлению истины. Но если учесть условия того времени и места, то, возможно, муж этот достоин оправдания, ибо на него выпало испытание (г. *имтухина*) из-за своих книг<sup>35</sup>.

### **[(б) недостойный приём]**

Поскольку означенные рассуждения не приносят ничего достоверного (*йақын*), то у аль-Газали<sup>36</sup> далее говорится <135>: «Всем сказанным мы хотим показать, что [философы] отвращали своих противников от их убеждения возможности привязки извечной воли к временному творению (*'ихдāс*), только заявляя о нелепости этого в силу [ментальной] необходимости, и что они (философы) не отличаются от тех, кто ссылается на ту же [ментальную] необходимость в [обоснование] вещей, противоречащих их убеждению. Вот какой тупик!»

Я говорю: если касательно вещи, о которой само по себе известно, что она такая-то, кто-нибудь станет заявлять о ней как о не таковой, то не найдётся суждения, посредством которого можно было бы разделаться с ним. Ведь любое суждение доказывается через положения, одинаково признанные обеими спорящими сторонами. Когда же по любому положению оппонент станет противоречить тебе, то с ним невозможна никакая дискуссия. Но таких

<sup>34</sup> Материи, тела.

<sup>35</sup> Об этом было сказано во вводной статье к настоящей публикации – см.: [9, рубрика II].

<sup>36</sup> В конце приведённого выше фрагмента.



спорщиков нельзя считать за людей<sup>37</sup>; и именно их следует проучить (*та'дйб*). Если же о самоочевидной вещи кто-то, из-за некоторого затруднения, станет заявлять, что такая не самоочевидна, то для него есть лекарство – разрешение этого затруднения. А кто, из-за недостатка в отношении врождённого естества (*фидра*), не признаёт самоочевидного, тому не втолковать что-либо; однако и проучать его не имеет смысла: это всё равно, что от слепо[рождённого] требовать признания понятия о цветах или их существования.

### **[1.1.12<sup>г</sup>. Газалийское замечание касательно возможного контраргумента философов, исходящего из возможности творения мира ещё раньше]**

От имени философов аль-Газали выдвигает следующий аргумент: «Этот [ваш] (мутакаллимов) тезис<sup>38</sup> оборачивается против вас самих. Ведь до сотворения мира Бог <sup>(\*)</sup> был способен (*к'адир*) сотворить его, [скажем], раньше на год или два, и нет предела Его могуществу (*кудра*). Он словно повременил, не сотворив, а затем сотворил. [Спрашивается,] была ли эта длительность бездействия (*тарк*) конечной или бесконечной. Если вы скажете: «Она конечна», то бытие Творца (*аль-Б'арй*) будет конечным [со стороны начала]<sup>39</sup>; а если скажете: «Она бесконечна», то к [моменту сотворения мира] прошла длительность, в которой имеются бесчисленные возможности (ед. *'имк'ан*)<sup>40</sup>. <136>

Мы, говорит аль-Газали, отвечаем: с нашей точки зрения, длительность (*мудда*) и время (*зам'ан*) сотворены. Настоящий ответ на это [возражение] мы предъявим при опровержении второго их (философов) доказательства [извечности мира]<sup>41</sup>.

### **[1.1.12<sup>р</sup>. Комментарий Ибн-Рушда: утверждающий о темпоральности мира должен признать конечность времени или непредшествование возможности возможному]**

Я говорю: большинство тех, кто учит о временном возникновении (*худо'ус*) мира, утверждают о возникновении вместе с ним и самого времени.

<sup>37</sup> В плане разумности.

<sup>38</sup> О темпоральном возникновении мира.

<sup>39</sup> Вставка согласно газалийскому оригиналу.

<sup>40</sup> Мутакаллимы-темпоралисты отрицают реализацию к какому-либо моменту времени бесконечного ряда вещей – согласно своему тезису о том, что «бесконечность непроходима/непреодолима».

<sup>41</sup> [3<sup>а</sup>, с. 101; 3<sup>б</sup>, с. 54].



Поэтому некорректны слова [аль-Газали] о длительности бездействия как о конечной или бесконечной, ибо вещь, которая не имеет начала, не проходит и не заканчивается; и противник не допускает, чтобы у означенного бездействия была некоторая длительность.

То, что необходимо вытекает (г. *лязима*) из тезиса [креационистов]<sup>42</sup>, – это следующее. [Они должны] ответить на такой вопрос относительно возникновения времени: могла ли граница, с которой оно началось, быть дальше от момента (*'ān*), в котором мы находимся, или это невозможно? Если они ответят в смысле невозможности сего, то этим утверждают о наличии некоей ограниченной величины, дальше которой не простирается могущество Создателя (*ас-сāни'*), что, с их точки зрения, отвратительно и невероятно. А если скажут, что эта граница могла быть дальше момента [реального начала] творения, то [оппоненты] вправе спросить: «А сама такая вторая граница могла быть дальше?» Если [креационисты] ответят положительно (а они обязаны так ответить!), то [оппоненты вправе] сказать: значит, здесь имеется возможность возникновения временных величин, и – соответственно вашему рассуждению относительно [невозможности бесконечного числа] оборотов [небесных сфер] – вы должны признать их завершение (*инкыдā'*) условием существования наличной временной величины<sup>43</sup>.

Если вы скажете, что бесконечное не завершается, то претензия, которую вы предъявляете вашим противникам в отношении [числа] оборотов, оборачивается против вас в отношении возможности [наличия] возникших временных величин.

Если [с вашей стороны] будет сказано, что эти два случая отличаются между собой тем, что указанные бесчисленные возможности относятся к величинам, которые не реализовались актуально, тогда как возможности бесчисленных оборотов <137> актуально реализовались, то вам ответят: возможности вещей непременно сопутствуют (*лязима*) им, будь эти возможности прежде вещей или одновременно с ними (как то считают некоторые<sup>44</sup>), посему числом они равны количеству вещей; так что если наличному ныне обороту

<sup>42</sup> В цитируемом издании сочинения Ибн-Рушда редактор (М.А. аль-Джабири) даёт некорректную, на наш взгляд, идентификацию, относя это высказывание к философам, особенно Ибн-Сине (см.: [2, с. 136, примечание 37]).

<sup>43</sup> Отрезка времени, начавшегося с сотворения мира.

<sup>44</sup> А именно предполагают, что потенция реализации вещей не предшествует по времени самой их актуализации.



не может предшествовать наличие бесчисленных оборотов, то и невозможно и наличие возможностей бесчисленных оборотов.

Правда, кто-нибудь может сказать, что время (т.е. время [существования] мира) ограничено по своей величине, посему невозможно большего или меньшего времени, наподобие утверждения некоторых относительно [пространственной] величины мира. Вот почему такие доводы не доказательны (*бурхāниййа*). И тому, кто полагает мир возникшим, более подобает считать время ограниченным по величине (*микдār*), не считать возможность предшествующей возможному и считать пространственную величину (*'изам*) ограниченной, хотя у пространственной величины есть целостность (*кулль*), а у времени нет таковой.

### **[1.1.12г. Аль-Газали о воле как о спецификаторе<sup>45</sup>: (а) возражение философов – почему воля предпочла определённый момент?!]**

Поскольку противники-[креационисты] отрицают самоочевидность<sup>46</sup> [невозможности]<sup>47</sup> отставания действия Извечного от Него, то от имени философов аль-Газали приводит следующий довод.

<138> Философы говорят: чем вы можете возразить тем, кто, отбросив в сторону ссылку на [ментальную] необходимость<sup>48</sup>, обосновывает [это неотставание] другим способом?! [{Они утверждают, что] все моменты (ед. *вақт*) времени одинаковы (*мутасāвиййа*) в плане возможности сопряжения (*та'аллюк*) с ними [Божьей] воли [создать мир]; так что же выделило (*маййаза*) определённый момент от предшествующего или последующего? [Этот вопрос возникает и касательно качеств, например,] белизны и черноты, движения и покоя, ибо вы утверждаете, что [данная] белизна возникает благодаря извечной воле, хотя вместилище одинаково может принять и белизну, и черноту, – почему же извечная воля оказалась связанной с белизной, а не с чернотой? Что же отличило одно возможное от другого таким образом, что воля оказалась сопряженной именно с первым, а не со вторым? Ведь мы непреложно знаем, что одна вещь может выделиться от равнозначной/подоб-

<sup>45</sup> По учению креационистов, извечная (Божья) воля выступает специфицирующим фактором того, что мир возник в конкретное (*махсус*) время.

<sup>46</sup> Араб.: *мин аль-ма'āриф аль-'авалиййа*, букв.: «из числа первичных знаний»; таковы положения, которые разум принимает сразу, без доказательства; это суть те же положения, о которых также говорится как о признанных в силу ментальной необходимости (*би-дарурат аль-'ақль*).

<sup>47</sup> Наличный текст оригинала дефектен.

<sup>48</sup> См. примечание 46.



ной (*мисль*) ей только благодаря спецификатору (*мухасссыс*), иначе мир – а он имеет возможность как быть, так и не быть – мог бы возникнуть (т.е. аспект бытия выделится бы от аспекта небытия, одинакового с ним со стороны возможности) при отсутствии спецификатора (*мухасссыс*). Если вы ответите, что это [извечная] воля служила спецификатором, то вопрос переходит к самому этому специфическому [выбору] воли: почему же воля так предпочла?

Если же вы скажете, что в отношении извечного не спрашивают «почему?»», то пусть мир будет извечным, и не надо искать для него причину [существования] и создателя, раз об извечном не спрашивают «почему?» При допущении, чтобы такая спецификация извечного<sup>49</sup> одним из двух возможных<sup>50</sup> имела место по [случайному] совпадению (*би-ль-иттифāk*), максимум из того, чем может возразить оппонент, – это сказать: «Мир наделён особыми качествами (ед. *хай'а*), но он мог бы существовать и с альтернативными качествами», на что отвечаем: это произошло по совпадению, как в вашем утверждении, что по совпадению [Божья] воля сопрягалась с данным моментом<sup>51</sup>, а не с другим, и с данным качеством, помимо иного.

Если вы скажете: «Этот вопрос<sup>52</sup> неуместен (*лязим*), так как его можно поднять касательно всего волимого Творцом (*аль-бārī*) и предопределённого Им», то на это отвечаем: «Нет, этот вопрос уместен, притом в любое время, по крайней мере в отношении [тезисов] наших противников»<sup>53</sup>.

### [**(б) газалийский ответ: воля самодостаточна как спецификатор**]

{На это мы говорим: именно благодаря [извечной] воле мир возник (*вуджида*), когда возник, имеет качества, которые он имеет, занимает место, какое он занимает. Ведь воля и есть свойство, призванное (*ша'н*) отделить данную вещь от равнозначной/подобной (*мисль*) ей, иначе [в создании мира] обошлось бы одним [Божьим] могуществом (*кудра*). Поскольку же могущество имеет одинаковое отношение к двум противоположностям (ед. *дыдд*)<sup>54</sup>, то необходим спецификатор (*мухасссыс*), специфицирующий/предпочитающий<sup>55</sup> (*хассаса*) одну вещь перед подобной ей; отсюда и говорят, что Извечный

<sup>49</sup> Мира.

<sup>50</sup> Бытием как альтернативой небытию.

<sup>51</sup> Для сотворения мира.

<sup>52</sup> О спецификации воли.

<sup>53</sup> [3<sup>а</sup>, с. 101–102; 3<sup>б</sup>, с. 55–56].

<sup>54</sup> Здесь, видимо, в смысле «противолежащих»; см. ниже, примечание 58.

<sup>55</sup> Выделяющий.



обладает – наряду с могуществом – ещё одним свойством, призванным предпочесть одну вещь ей подобной. Спрашивать, почему воля предпочла одну из двух подобных между собой вещей, – это все равно, что спрашивать, почему знание (*'ильм*) охватывает вещь как она есть, ибо на последний вопрос отвечают: знание есть свойство, призвание которого заключается именно в этом. Но такова же и воля – она есть качество (*сыфа*), чье призвание или даже сама сущность (*зāt*) состоит в предпочтении одной вещи перед подобной ей<sup>56</sup>.

**[(в) возможный ответ философов на каламский ответ: невозможно, чтобы сама воля служила спецификатором]**

{[Философы] могут сказать: утверждение о наличии свойства, предпочитающее одну вещь перед подобной ей, неприемлемо для ума. Более того, оно противоречиво, ибо быть равнозначным/подобным (*мисль*) означает не иметь отличия, а быть отличимым (*мумаййаз*) означает быть не подобным. Нельзя думать, будто две черноты в двух субстратах подобны между собой во всех отношениях, так как первая чернота находится в одном месте, а вторая – в другом, и это уже необходимо подразумевает различие. Точно так же и две черноты, наличествующие в одном субстрате, но в разное время, не абсолютно подобны друг другу, ибо первая отделена от второй по времени – как же они могут быть равными во всех аспектах?! Когда мы говорим, что две черноты подобны между собой, то мы подразумеваем их подобие по черноте, взятое в отношении конкретно них, а не в абсолютном смысле. Если бы совпали субстраты и времена, так что между ними не оставалось бы никакого различия, то были бы совершенно немислимы не только две черноты, но и сама двойственность вообще.

Это явствует в свете того, что [применительно к Богу] обозначение «воля» взято по аналогии с нашей волей, и трудно представить, чтобы мы могли, через посредство воли, отдать предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей. Напротив, если бы перед жаждущим оказались два кубка с водой, абсолютно одинаковые в отношении его цели, то он не в силах был бы выбрать один из них. Он выбрал бы тот кубок, который счел бы более красивым, или более легким, или ближе расположенным к его правой руке (если, конечно, он правша), или же он исходил бы из какого-то другого соображе-

<sup>56</sup> [3<sup>а</sup>, с. 102; 3<sup>б</sup>, с. 56].



ния, сокрытого либо явного. Иначе никак нельзя представить, как одну вещь можно предпочесть другой, ей подобной<sup>57</sup>.

**[1.1.12<sup>p</sup>. Замечание Ибн-Рушда о газалийском обращении к изложенному от имени философов доводу: софистическая подмена вопроса об извечности-возникновении мира вопросом о природе Божьей воли]**

<138> Я говорю: суть довода, приведённого аль-Газали в данном разделе от имени философов в обоснование невозможности исхождения (г. *вуд-жида*) темпорального от извечного делателя (*фā'иль*), такова: здесь не может быть воли.

Философы могут выступить с таким возражением, в качестве постулата переняв от своих противников, что для извечной воли одинаковы все противоположности (*мутақабилят*)<sup>58</sup> – и во времени, например предшествование и последование; и в противоположных (*мутададда*) качествах, например белизна и чернота; точно так же небытие и бытие<sup>59</sup>, с их точки зрения, одинаковы для первоволи (*аль-'ирāда аль-'ўля*)<sup>60</sup>. Сами не признавая эту посылку, но принимая её от противников, философы говорят им: воля такова, что деланию одной вещи она станет отдавать предпочтение (г. *раджжаха*) перед [деланием] ей подобной только в том случае, если у одной есть некоторая специфика или причина (*'илля*), каковая отсутствует у второй; иначе одна из них исходила бы от неё (воли) по [случайному] совпадению. Т.е. здесь философы как бы условно согласились с ними (мутакаллимами), допуская возможность исхождения временного от Извечного, если бы у Него имелась бы воля.

Не будучи в состоянии дать ответ, мутакаллимы прибегли к утверждению, будто извечная воля есть такое свойство, которое одну вещь от ей подобной способно (*ша'н*) выделить (г. *маййаза*) без наличия спецификатора, благодаря каковому предпочтительным (г. *раджжаха*) оказывается делание

<sup>57</sup> [З<sup>а</sup>, с. 103; З<sup>б</sup>, с. 56–57]. В европейской культуре схожая с приведённой здесь ситуация описывается в парадоксе, известном как «Буриданов осёл» (по имени французского философа XIV в. Жана Буридана). Оказавшись между двух одинаковых лужаек, осёл был обречён умереть от голода, будучи не в силах сделать выбор.

<sup>58</sup> Точнее: противоположацие; в рамках противоположания (*тақабуль*) выделяют четыре разряда: противоположность/контрарность (*тадāдд*; примером которой служит второй из данных в основном тексте); противоречие/контрадикторность (*танақўд*; третий пример); соотносённость (*тадāйуф*; первый пример), обладание-лишённый (*маляка* и *'адам*; например зрение и слепота).

<sup>59</sup> Мира.

<sup>60</sup> В одной рукописи вместо *аль-'ўля* («первая») фигурирует *аль-'азалийя* («извечная»).





одной из этих двух одинаковых вещей: наподобие того, как тепло есть свойство, само по себе способное нагревать, а знание – постигать.

Противники же из числа философов возразили: немисливо, чтобы такое имело место; ибо две подобные другу вещи одинаковы для волящего, и исключительно с одной из них его действие может сопрягаться лишь в аспекте их различия, т.е. при наличии у одной такого качества, которого нет у другой; были бы они подобны друг другу во всех отношениях и не было бы абсолютно никакого спецификатора<sup>61</sup>, тогда воля сопрягалась бы с ними одинаковым образом; но раз именно воля и служит причиной действия, то при её одинаковом сопряжении с обеими вещами действие не будет сопрягаться с одной вещью скорее, нежели <139> с другой; так что или действие будет сопрягаться сразу с обеими противоположностями, или не будет сопрягаться ни с одной из них – обе же альтернативы нелепы.

В первом рассуждении<sup>62</sup> [философы], словно согласившись с [противниками] в том, что по отношению к Перводелателю все вещи равнозначны/подобны (*мутамāсиля*), принудили (г. *'альзыма*) их (противников) к признанию наличия у Него некоторого предшествующего ему спецификатора<sup>63</sup>, что абсурдно. Когда же [мутакаллимы] возражали им, что воля представляет собой свойство, [самостоятельно] призванное выделить вещь от ей подобной, то философы стали оспаривать это как непредставимое и немисливое для понятия воли. Здесь философы как бы отвергают ту посылку, с которой там они согласились как с постулатом (г. *салляма*).

Такова суть означенного раздела. Обсуждение первоначального вопроса<sup>64</sup> подменяется [обсуждением вопроса] о воле; но подмена (*накль*) – софистический приём.

### **[1.1.13<sup>г</sup>. Первый газалийский ответ на довод философов о воле: (а) нельзя сравнивать Божью волю с человеческой, как нельзя сравнивать Его знание с нашим]**

Отвечая от имени мутакаллимов, аль-Газали говорит в обоснование воли [в качестве спецификатора]: на [довод философов] имеется двоякого рода возражение. Во-первых, ваше утверждение о немисливости [воли как

<sup>61</sup> Выделяющего признака.

<sup>62</sup> Видимо, речь идёт о первоначальном аргументе – см.: [1, с. 610, рубрика 1.1.1<sup>г</sup>].

<sup>63</sup> Фактор, склонивший чашу весов в пользу одной из двух альтернатив.

<sup>64</sup> Об извечности-возникновении мира.



спецификаторе] вынесено вами на основе [ментальной] необходимости или же теоретического рассмотрения (*назар*)? Вы не вправе претендовать ни на первое, ни на второе!

Ваше же уподобление [Божьей воли] нашей – неправомерно, как неправомерно сопоставление [Его] знания с [нашим]. Но ведь знание Бога <sup>(т)</sup> отличается от нашего в нескольких аспектах, уже отмеченных нами. Поэтому не так уж невероятно, что и Божья воля отличается от нашей.

Ваше утверждение скорее подобно утверждению того, кто заявил: немыслимо наличие такой самости, которая не находится ни внутри мира, ни вне него, которая и не соединена с миром, и не отделена от него, ибо такое немыслимо в отношении нас, [материальных объектов]. Ведь на сие заявление отвечают, что в этом виновато твоё воображение (*вахм*); доводы же разума привели разумных людей к признанию наличия подобной самости<sup>65</sup>. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы разума приводят к признанию за Богом свойства, благодаря которому одна вещь специфицируется сравнительно с подобной ей?! Если наименование «воля» неадекватно этому свойству, пусть обозначит его другим именем, ибо о словах не спорят. Мы же дали такое имя с соизволения Закона<sup>66</sup>, хотя в языке слово «воля» введено для обозначения того, у чего имеется некоторая [выгодная] цель (*гарад*)<sup>67</sup>, а применительно к Богу <sup>(т)</sup> нельзя говорить о какой-либо [выгодной] цели. Важно не само слово, а его [терминологическое] значение.

**[ (б) человеческая воля способна специфицировать одну из подобных между собой вещей, тем более на это способна воля Божья ]**

Да и в отношении нашей [воли] мы не можем согласиться с тем, что немыслимо [выделение ею одной из двух схожих вещей]. Если представить, что два одинаковых финика лежат перед человеком, который возжелает их, но дотянуться до обоих он сразу не может, то, конечно, он возьмет один из них, [следуя] некоему свойству, по которому одна вещь специфицируется относительно другой, подобной ей. Каждую из указанных вами альтернатив – красоту, близость <140> или доступность – можно представить отсутствующей, но возможность взять [один из двух фиников] все еще присутствует. Вам остаёт-

<sup>65</sup> В частности, Бога.

<sup>66</sup> В Коране «воля» атрибутируется Богу.

<sup>67</sup> Цель, реализация которой доставляет самому делателю определённую пользу, совершенство и т.п.



ся одно из двух: (1) или сказать, что одинаковость немислима лишь по отношению к целям [возжелающего], – предположение глупое, но возможное; (2) или сказать, что при допущении одинаковости возжелающий навеки останется в растерянности, глядя на финики и ни одного из них не беря, [если руководствоваться] чистой (*муджаррад*) волей и свободным от [выгодной] цели выбором (*ихтийār*), – также нелепое [предложение], чья несостоятельность ясна в силу [ментальной] необходимости.

Значит, всякому, кто исследует основанное на выборе действие (*фи'ль ихтийārī*), будь оно из области видимого (*шāхид*) или невидимого (*гā'иб*)<sup>68</sup>, должен признать некоторое свойство<sup>69</sup>, способное специфицировать вещь относительно ей подобной<sup>70</sup>.

**[1.1.14<sup>р</sup>. Критика Ибн-Рушдом первого газалийского ответа:  
(а) такое обоснование воли некорректно, ибо предметы воли –  
противолежщие, а не схожие]**

Суть этого возражения сводится к двум положениям. Во-первых, аль-Газали признаёт, что именно та воля, которая в видимом<sup>71</sup> не способна выделить вещь от ей подобной как подобной; [но он считает,] что доводы разума заставляют нас [признать] наличие такого свойства<sup>72</sup> у Перводелателя: полагание невозможным наличия такого свойства подобно полаганию, что нет такого сущего, которое не находится ни внутри мира, ни вне него. Тогда «воля», каковой описывается и Делатель <sup>(с)</sup>, и человек, будет омонимом, как сие имеет место в отношении знания и других атрибутов, чьё бытие в Извечном (*аль-'азали*) отлично от него в возникшем (*мухдас*), и «волей» мы называем её [лишь] согласно Закону.

Самое большее, на что [может претендовать] такое возражение, – это быть диалектическим. Ведь доказательство, приведшее к установлению наличия указанного свойства, т.е. того, по которому вещь от себе подобной выделяют бытием, предполагает признание волимых [вещей] (*мурādāt*) подобными друг другу (*мутамāсила*). В действительности же эти вещи не суть

<sup>68</sup> Человеческого и Божественного соответственно.

<sup>69</sup> Волю.

<sup>70</sup> [3<sup>а</sup>, с. 103–104; 3<sup>б</sup>, с. 56–57].

<sup>71</sup> В человеке.

<sup>72</sup> Свойства, благодаря которому вещь выделяется по сравнению с ей подобной.



подобные, а противоположные; ибо все противоположные<sup>73</sup> могут быть сведены к противоположению бытия и небытия, служащему крайней формой противоположения (*тақабӯль*), которое противостоит подобию (*тамāсуль*)<sup>74</sup>. Предположение же мутакаллимов, что вещи, с которыми сопрягается воля, подобны друг другу, является ложным, и об этом будет сказано ниже.

Если они скажут: мы назвали их подобными только по отношению к Первоволящему (*аль-мурīд аль-'авваль*), Который в Своей <141> святости превьше (*мутақаддис*) того, чтобы иметь какие-либо [выгодные] цели (ед. *гарад*), а именно такие цели являются актуальными спецификаторами подобных друг другу вещей, то мы ответим следующее. Что касается целей, реализацией которых совершенствуется самость волящего (как в случае с нашими целями, благодаря коим наша воля сопрягается с вещами), то они невозможны в отношении Бога <sup>(с)</sup>, ибо воля с таким качеством есть стремление к совершенству, когда имеется несовершенство в самости волящего. Однако есть цели, кои [исключительно связаны] с самостью волимого, т.е. не такие, что от [реализации] волимого волящему доставляется нечто такое, чего у него не было, но в смысле доставления такого [совершенства] самому волимому, как, например, выведение вещи из небытия в бытие. Ведь нет сомнения в том, что для самой вещи бытие предпочтительнее небытия. И именно таково отношение Первоволи к сущим: Она всегда выбирает для них наилучшее из двух противоположащих, причем делает это самостным и первичным образом.

Таков один из двух разрядов возражения, содержащихся в рассуждении [аль-Газали].

### **[(б) в примере с финиками воля не специфицирует один из двух идентичных предметов, а приравнивает их]**

Во втором разряде аль-Газали не допускает, чтобы означенное свойство<sup>75</sup> не было присущим человеческой (*аш-шāхид*) воле, стремясь доказать, что в отношении подобных друг другу вещей у нас имеется воля, способная выделить одну вещь в сравнении с ей подобной. В качестве же примера приводится следующее: предположим, что перед человеком находятся два во всех отношениях равнозначных финика, но он не может взять сразу оба финика и для

<sup>73</sup> См. примечание 58.

<sup>74</sup> В смысле тождества, идентичности.

<sup>75</sup> Способность выделить одно из двух равнозначных/подобных.



него ни один из них не предпочтительнее, – тем не менее таковой обязательно возьмёт один из них, выделив его сравнительно с другим.

Но это – чистый софизм. Ведь если представить такие [финики] и если представить волящего, которого нужда толкнет съесть финик или взять его, то взятие им одного из двух фиников не есть спецификация вещи относительно ей подобной, а лишь приравнивание одной вещи к подобной ей – какой бы из двух фиников тот ни взял, его желание будет удовлетворено и цель будет достигнута. Его воля направилась на выделение (*тамййиз*) взятия одного из них сравнительно с оставлением нетронутыми их обоих, а не на взятие одного из них и выделение взятия его сравнительно со взятием другого. Мы имеем в виду, что при предположении одинаковости обоих фиников в плане удовлетворения желания человек не будет предпочитать взятие одного финика взятию другого, но станет выбирать взятие одного из них, какой попадетсЯ, предпочитая его взятие оставлению. И это самоочевидно. Ведь выделение <142> одного сравнительно с другим есть предпочтение (*тарджйх*) первого перед вторым, а предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей, поскольку они подобные, невозможно. В плане же их бытия как двух единичных (*шахсāн*) вещей они не подобны друг другу, ибо каждая из этих единичных вещей отличается от другой присущим ей специфическим свойством. И если предполагать, что воля соотносилась со специфическим свойством одной из них, то можно представить, что эта воля направится на неё, а не на другую, раз между ними имеется инаковость (*гайриййа*). Следовательно, с подобными друг другу вещами воля соотносится не в том аспекте, в каком они суть подобны.

#### **[1.1.14<sup>г</sup>. Второй газалийский ответ на довод против воли: сами философы учат о спецификации определённых модусов мира; пример с полюсами небесной сферы]**

Затем аль-Газали излагает другой аспект своего возражения против утверждения философов, что нет такого свойства, которое выделяло бы одну вещь перед подобной ей. «Второй аспект возражения состоит в следующем. Вы сами не обошлись в своем учении без такой спецификации вещи сравнительно с ей подобной. Ведь благодаря своему причиняющему принципу (*сабаб мўджиб*) мир явился к бытию с особыми модусами (ед. *хай'а*)<sup>76</sup>, у кото-

<sup>76</sup> Во множественном числе это слово фигурирует у аль-Газали; во воспроизведённой у Ибн-Рушда версии фигурирует форма единств. числа, что, скорее, является опiskeй.



рых есть равнозначные (г. *мāсала*) противоположности (ед. *нақьйда*), – почему же он специфицировался некоторыми модусами, раз невозможность выделения вещи сравнительно с ей подобной не меняется от того, идёт ли речь о [волительном] действии<sup>77</sup> или же о следовании (*люзӯм*) по природе либо по необходимости<sup>78</sup>?!

{Вы можете сказать: общий порядок мироздания<sup>79</sup> не может быть иным, нежели он есть, – был бы мир больше или меньше нынешнего, не было бы сего [совершенного] порядка; так обстоит дело и с числом небесных сфер, и с числом звёзд. Вы также утверждаете, что [в мире] большое от маленького или многое от малого отличаются по желаемому от них, так что они не подобны друг другу, а различны; вместе с тем люди не в силах постичь аспекты целесообразности/мудрости (*хикма*) в величинах и деталях [всех] вещей, но постигают таковую в некоторых из них, например, в наклоне эклиптики к экватору, апогее или эксцентрических сферах. В большинстве случаев тайна этих вещей не открыта, но их различия хорошо известны. Вещи непременно должны выделяться одна сравнительно с другой<sup>80</sup>, поскольку от этого зависит понижающий их порядок. Что же касается моментов времени (ед. *вақт*), то они совершенно схожи (*муташибиха*) по отношению к возможности (*'имкāн*) [возникновения мира] и к [его] порядку (*низām*); и невозможно утверждать, что был бы [мир] сотворён на мгновение раньше или позже, то немислим был бы данный порядок, – такая равнозначность [временных] моментов (ед. *хāль*) известна в силу [ментальной] необходимости.

На это мы отвечаем: тем же способом мы могли бы возразить вам в отношении моментов; ибо некоторые говорят, что [Бог] сотворил мир в наиболее благоприятное (*'аслах*) для его сотворения время (*вақт*)<sup>81</sup>. Но мы не ограничимся этим симметричным доводом, а в согласии с вашими основоположениями [о мироустройстве] выдвинем предположение о наличии спецификации в двух местах, где [должна быть спецификация в отношении вещей, между

<sup>77</sup> Араб.: *фи'ль*; мы следуем версии некоторых рукописей; в основном тексте цитируемого издания – *'акль* («разум»).

<sup>78</sup> «Следование» – происхождение [мира]; если действие не волительное (*би-ль-'ирāда*, *би-ль-ихтийār*), то оно – «по природе» (*би-т-таб'*), или «по необходимости» (*би-д-дарурā*); в случае действия тварных вещей примером второго служит исходение горения от огня.

<sup>79</sup> Араб.: *ан-низām аль-куллй ли-ль-'āлям*.

<sup>80</sup> Как альтернативной возможности.

<sup>81</sup> По мнению некоторых мутазилитов, Бог всегда делает наиболее благоприятное (*аль-'аслах*) для творений (см.: [4, с. 79]).

которыми] невозможно<sup>82</sup> полагать инаковость: во-первых, в противоположности направлений движения [небесных сфер]; во-вторых, в определении положения полюсов по отношению к эклиптике в рамках этого движения.

Что касается полюсов, то [философы дают] такое описание. Небо есть сфера, движущаяся вокруг двух как бы неподвижных полюсов. Небесная же сфера однородна в своих частях, проста (это в особенности относится к высшей, девятой, сфере, которая совершенно беззвездна), и она движется вокруг двух полюсов – северного и южного.

Спрашивается: раз [на прямой, соединяющей два полюса,] имеется, по мнению философов, бесконечное число точек и раз там нет ни одной пары противоположных точек, которая не могла служить полюсами, то почему именно те две точки на севере и на юге были выбраны в качестве полюсов и неподвижных; почему эклиптика не могла проходить через [другие] две точки так, чтобы полюсами служили эти две противолежащие друг другу точки?! Если есть некоторая целесообразность в размере неба и его форме, то что же выделило место (*махалль*) полюса сравнительно с другими местами, чтобы именно оно, а не прочие части и точки, стало полюсом, в то время как все точки схожи между собой и все части сферы одинаковы?! Вот какое безвыходное [для вас (философов)] положение!

Кто-то может сказать: возможно, место (*маўды*) полюса отличается от других некоторой особенностью, подходящей для его служения в качестве полюса, т.е. чтобы находиться в покое, словно не меняя своего положения (*макāн*, *хаййиз*, *вад'* или иного полагаемого для него названия)<sup>83</sup>. При вращении все остальные точки (ед. *маўды*) сферы меняют своё положение относительно Земли и других сфер, а полюс остаётся в своём положении; и, вероятно, это место достойнее других быть неподвижным.

В ответ мы говорим: это и есть открытое признание различия по природе между частями первой сферы, признание того, что её части не схожи между собой. Но оно идёт вразрез с вашими основоположениями<sup>84</sup>; ибо при обосновании необходимости для неба иметь сферическую форму неба вы ис-

<sup>82</sup> Со стороны философов.

<sup>83</sup> Под терминами *макāн* и *хаййиз* мутакаллимы обычно понимают «место», трактуемое как участок пространства, занимаемый данным телом; у философов же *макāн* есть внутренняя поверхность объемлющего тела, *хаййиз* – более широкое понятие, прилегающее и к «месту» тела, для которого нет объемлющего (как в случае с крайней небесной сферой); *вад'* – положение, расположение.

<sup>84</sup> О мироустройстве.





ходите из следующего рассуждения: оно имеет простую природу, однородно (*муташибиха*) и лишено различий; самой же простой природой является сфера, поскольку фигуры с углами в  $90^\circ$ ,  $60^\circ$  и т.п.<sup>85</sup> предполагают, выступление углов и различие их, что возможно лишь при добавлении чего-либо к простой природе.

Означенное [предположение] не только противоречит вашему учению<sup>86</sup>, но и не способно снять [нашей] импликации (*'ильзām*)<sup>87</sup>; ибо вопрос о том особом свойстве<sup>88</sup> остаётся в силе, а именно: могли ли остальные части [небесной сферы] принять это свойство или нет? Если ответ: «Да», то [возникает вопрос]: «Почему же это свойство оказалось присущим лишь некоторым из множества подобных друг другу частей?!» А если скажут: «Нет, оно могло быть только в указанном месте<sup>89</sup>, а остальные части не способны принять его», то мы ответим: «В качестве тел, принимающих формы, остальные части необходимо подобны друг другу; и данное место заслуживает этого свойства не только потому, что оно (место) есть тело, и не только потому, что оно есть небо, ибо в таком аспекте ему соучаствуют все прочие части неба. Посему его спецификация этим свойством должна осуществляться самовластным решением (*тахаккум*) [Творца] или свойством, способным специфицировать вещь относительно ей подобной. Ведь если философы считают себя вправе утверждать, что все моменты времени одинаково способны принять возникновение мира, то и их противники вправе заявить, что все части неба одинаковы в аспекте принятия того качества (*ма'на*), благодаря которому они заслуживают скорее постоянства положения, нежели его переменчивости. Вот очередной тупик [для философов]!»<sup>90</sup>

#### [1.1.14<sup>p</sup>. Ответ Ибн-Рушда на первую газалийскую импликацию: (а) смысл её]

<142> Суть рассуждения такова. Философы должны признать, что у Делателя (*аль-фā'иль*) мира есть некоторое свойство, призванное специфицировать вещь относительно ей подобной. Ибо, по-видимому, мир мог бы об-

<sup>85</sup> «Фигуры с углами в  $90^\circ$ ,  $60^\circ$ » – араб. *тарби'* и *масдīs*.

<sup>86</sup> О мироустройстве.

<sup>87</sup> Касательно спецификации. Напомним, что под импликацией понимается вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.

<sup>88</sup> Свойстве служить полюсом.

<sup>89</sup> Точке полюса.

<sup>90</sup> [3<sup>a</sup>, с. 104–106; 3<sup>b</sup>, с. 58–61].



ладать другой формой (*шакль*) и другой количественной [характеристикой] (*каммиййа*), нежели имеющимися у него, поскольку он мог бы быть больше или меньше. Раз так, то эти [альтернативы] равнозначны (*мутамāсила*) в отношении требуемого его бытием<sup>91</sup>.

<143> Если же философы станут утверждать, что мир мог бы обладать [только] свойственной ему формой, свойственным ему количеством<sup>92</sup> тел и свойственным ему числом [их], и что указанная равнозначность представима [лишь] в отношении времени возникновения [мира], ибо нет такого момента, в котором его возникновение было бы более предпочтительным, то ответ таков: на это можно было бы вам возразить, что сотворение мира произошло в наиболее благоприятное [для него] время. Но мы покажем философам [примеры] двух равнозначных вещей, в отношении которых они не могут утверждать о какой-либо инаковости. Первая [связана со] спецификацией направления движения небесных сфер, вторая – [со] спецификацией места полюсов по отношению к сферам.

[Во втором случае] любые противоположные точки [на поверхности сферы] таковы, что если полагать их соединёнными линией, проходящей через центр сферы, то они могут служить полюсами; спецификация же двух точек относительно всех прочих точек, подходящих в качестве полюсов для сферы, может исходить лишь благодаря свойству, специфицирующему одно из двух равнозначных.

Если философы скажут, что не всякие части сферы подходят в качестве мест для полюсов, то мы ответим: соответственно этому тезису вы должны признать, что части сферы не равнозначны, тогда как в иной раз вы утверждаете, что сфера проста, а посему имеет простую форму – шарообразную.

И ещё: если философы станут утверждать, что в сфере есть не равнозначные места, то их можно спросить: а в силу чего эти места оказались не равнозначными по природе – поскольку они [составляют вообще] тело или же поскольку они [составляют] небесное тело? Ведь ни с той, ни с другой стороны таковые не могут различаться. <144> Раз так, то подобно тому как философы считают себя вправе заявить о равнозначности моментов времени в отношении возникновения [мира], точно так же их противники вправе заявить об одинаковости всех частей сферы в отношении служения их полюса-

<sup>91</sup> Требуемого в аспекте его бытия; араб.: *фй иқтида' вуджуди-х*.

<sup>92</sup> В смысле величин/размеров?



ми – не видно, чтобы этим частям, а не другим, присуще служить в качестве [переменчивых] мест или же неподвижных.

**(б) комментарий Ибн-Рушда: величины и формы в мире не случайны, а отражают Божью мудрость]**

Так вкратце гласит означенное возражение. Но оно – риторическое, ибо многие вещи, которые предстоят необходимыми (*даруриййа*) благодаря [аподиктическому] доказательству, таковы, что на первый взгляд они кажутся [лишь] возможными (*мумкина*)<sup>93</sup>. Со стороны же философов ответ таков.

По их утверждению, мир, как то установлено [аподиктическим] доказательством, состоит из пяти [разрядов] тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, т.е. из небесного тела, имеющего сферическую форму и движущегося круговым движением, и из четырёх других тел. Среди последних два тела таковы, что одно из них абсолютно тяжелое – это земля, служащая центром для сферы вращающегося<sup>94</sup> тела, а другое абсолютно лёгкое – это огонь, примыкающий к внутренней части вращающейся сферы. За землей следует вода – тело, которое тяжелее по сравнению с воздухом и легче по сравнению с землёй. А за водой следует воздух, который лёгок по сравнению с водой и тяжёл по сравнению с огнём.

Установлено также, что причиной присущей земле абсолютной тяжести является расположенность дальше всего от кругового движения; посему именно земля составляет устойчивый (*сабит*) центр [Вселенной] <145>; что причина абсолютной лёгкости огня – расположенность ближе всего к круговому движению; что в [двух] промежуточных телах наличествуют обе вещи (т.е. тяжесть и лёгкость) именно вследствие их расположенности в середине между указанными двумя крайностями – между самым отдалённым и самым близким. Не будь вращающегося тела, не было бы ни тяжёлого и лёгкого от природы, ни верхнего и нижнего от природы, притом как в абсолютном смысле, так и в относительном. Да и сами тела не отличались бы по своей природе – чтобы земле, например, было присуще движение к одному особому месту, а огню – к другому. Так обстоит дело и с промежуточными между ними телами.

Мир конечен именно в силу сферичности тела. Ибо сферическое тело конечно по своей самости и природе, будучи ограниченным лишь одной по-

<sup>93</sup> Могут быть иными.

<sup>94</sup> Небесного.



верхностью, вращательной (*мустадйра*)<sup>95</sup>. Прямолинейные (*мустақьма*)<sup>96</sup> же тела конечны не по своей самости (ведь они допускают увеличение и уменьшение), но только потому, что они находятся в середине тела, которое не допускает увеличения или уменьшения, а посему конечно по своей самости. А раз так, то объемлющее мир тело может быть только сферическим; иначе за телами либо были бы другие тела, и так продолжалось бы до бесконечности, либо была пустота, а невозможность обеих вещей<sup>97</sup> уже выяснена<sup>98</sup>.

Кто освоил это, тот знает, (1) что какой бы ни предположили мир, он может состоять только из этих [пяти] тел; (2) что тела бывают или (2.1) вращательными, а значит – ни тяжёлыми, ни лёгкими, или (2.2) прямолинейными, а значит – либо тяжёлыми, либо лёгкими, т.е. либо огнём, либо землёй, либо чем-то промежуточным между ними; (3) что эти тела суть или вращательны, или окружены вращательной периферией, так как всякое тело движется либо от центра (*васад*), либо к центру, либо вокруг центра; (4) что благодаря движениям небесных тел вправо и влево [четыре поднебесных] тела смешиваются (г. *имтазаджа*) друг с другом, отчего возникают все противоположные друг другу сущие; (5) что вследствие [небесных] движений означенные четыре тела (т.е. их части) всегда находятся в состоянии перманентного возникновения (*каўн*) и перманентного уничтожения (*фасād*); и (6) что если бы прекратилось какое-либо из указанных движений, то исчез бы наличный порядок и строй, ибо <146> ясно, (а) что этот порядок следует имеющемуся числу этих [небесных] движений – будь то больше или меньше, порядок нарушался бы или был бы иным, и (б) что бытию земного [мира] число указанных движений [соответствует] или на манер необходимого (*дарўра*), или на манер наилучшего (*'афдал*).

### **[(в) другой убеждающий довод: полюсы не случайны, ибо аналогичны местам органов движения у живого существа]**

Относительно всех этих вещей не жди здесь [аподиктических] доказательств – если ты из людей такого доказательства, то ищи сии доказательства в подобающем им месте<sup>99</sup>. Здесь же прислушайся к рассуждениям, которые

<sup>95</sup> Движущейся по кругу.

<sup>96</sup> Движущиеся по прямой.

<sup>97</sup> Пустоты или бесконечного тела.

<sup>98</sup> См., например: [10, гл. 1.9].

<sup>99</sup> О мироустройстве Аристотель говорит прежде всего в трактате «О небе», которому в



более убеждающие ('ақна')<sup>100</sup> сравнительно с рассуждениями [мутакаллимов]: если эти наши рассуждения и не доставят тебе достоверного [знания] (йақбн), то хоть приведут тебя к вероятностному мнению (галябат занн)<sup>101</sup>, которое побудит тебя к обретению достоверного [знания] посредством обращения к [аподиктическим] наукам.

Так вот, представь (г. таваххама) себе, что все небесные сферы суть живые существа (хаййа), ибо у них есть тела со строго определёнными величинами и формами, и они от себя движутся в строго определённых направлениях, а не как попало. Ведь всякое таковое непременно есть живое существо, т.е. если мы видим, что некоторое тело имеет определённое качество и количество, что оно самостно движется в определённом направлении, а не по какой-то внешней причине и не в любом попавшемся направлении, и что оно движется и в данном направлении, и в противоположном, то мы с уверенностью заключаем: сие есть живое существо. Наша оговорка «не по какой-то внешней причине» связана с тем, что и железо движется к находящемуся вонне магнитному камню, притом из любого попавшегося направления.

Если это верно, то в небесных телах имеются места, по своей природе служащие полюсами, так что их полюсы не могут быть в других местах. Это подобно тому, как у земных животных имеются особые органы, которые расположены в особых местах и предназначены для особых действий; и таковые не <147> могут находиться в других местах этих животных: например, органы передвижения, расположенные у них в строго определённых местах. Для живого тела, имеющего сферического форму<sup>102</sup>, полюсы аналогичны этим органам, т.е. являются органами движения; единственное в этом отношении различие между сферическими и несферическими<sup>103</sup> существами состоит в том, что у второго они варьируются по форме и по силе, а у первого – только

---

энциклопедическом труде Ибн-Сины «Исцеление» (*аш-Шифа*) соответствует раздел «О небе и мире» (*ас-Самā' ва-ль-'āлям*) части по физике (*ат-Табī'ийāt*); о небесных движениях как причинах возникновения и уничтожения в подлунном мире – в трактате «О возникновении и уничтожении», которому соответствует одноименный раздел (араб.: *аль-Каун ва-ль-фасād*) в физической части того же авиценновского сочинения.

<sup>100</sup> Напомним, что убеждающая аргументация может не дотягивать до подлинной аргументации – аподиктической.

<sup>101</sup> В литературе встречается и близкое обозначение *занн гāлиб*. Здесь субъект считает более вероятной истинность данного тезиса, нежели его ложность.

<sup>102</sup> Для небесных сфер.

<sup>103</sup> Небесными и земными.



по силе, посему на первый взгляд кажется, будто они совсем не варьируются и будто в качестве полюсов небесной сферы могут выступать любые две точки.

Если кто-нибудь станет утверждать, что [орган] движения в данном виде живых существ, т.е. земных, может находиться в любом месте его тела или в том месте, в котором он располагается у живых существ другого вида, то таковой заслуживает, чтобы над ним посмеялись, ибо у каждого [вида] живых существ [органы движения] расположены в тех местах, которые больше всего соответствуют природе этого существа, или в тех местах, где это существо только и может осуществить движение. Равным образом обстоит дело с различием между небесными телами в отношении места полюсов в них. Ибо небесные тела не едины по виду и множественны по числу, а множественны по виду, подобно различным индивидам [разных видов] живых существ, хотя здесь в каждом виде имеется лишь один индивид<sup>104</sup>.

### **[(в) указанное рассуждение приложимо и к примеру с различными направлениями небесных движений]**

<148> Тот же самый ответ может быть дан и на вопрос о том, почему небеса движутся в различных направлениях. Ведь они, будучи живыми существами, непременно должны двигаться в определённых направлениях, как это свойственно двигаться живому существу – вправо и влево, вперёд и назад. Правда, у различных [земных] существ эти движения бывают различными и по форме, и по силе, в то время как у небесных они различаются лишь по силе. Отсюда Аристотель и посчитал, что у неба есть [стороны] – правая и левая, передняя и задняя, верхняя и нижняя<sup>105</sup>.

Посему различие небесных тел по направлениям их движений обусловлено их различием по видам, и таковое есть их особенность, т.е. их виды различаются по различию в направлениях их движений. А если представить первое небесное тело<sup>106</sup> единым живым существом, то сама его природа предполагает (по необходимости или по соображениям наилучшего для него), чтобы оно двигалось вместе со всеми своими частями единым движением, с

---

<sup>104</sup> Каждое из семи небесных светил (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн), по одному прикрепленных к семи сферам, есть единственный представитель данного вида небесных тел.

<sup>105</sup> См.: [10, гл. 2.2 и 2.5].

<sup>106</sup> Сфера неподвижных звёзд.



востока на запад<sup>107</sup>. Природа же других сфер<sup>108</sup> предполагает для них двигаться в ином направлении. То направление, которое вытекало из природы тела Вселенной (*аль-кулль*), является наилучшим (*'афдал*), ибо тело сие есть наилучшее из тел, а наилучшему среди движущихся подобает иметь наилучшее среди направлений.

### **[г) Коран о необходимом характере миропорядка; ещё раз о некорректной трактовке различия в небесных движениях]**

Все это устанавливается здесь указанным методом убеждения (*'икнā'*), а в своем месте<sup>109</sup> – через [аподиктического] доказательство (*бурхāн*). Таково и прямое звучание (*зāхир*) сказанного Им<sup>(т)</sup>: «Словам Божьим не измениться»<sup>110</sup>; «Творение Бога не подлежит изменению»<sup>111</sup>. Если ты хочешь быть из людей [аподиктического] доказательства, то ищи такое доказательство в подобающих ему местах.

Но постигнув [изложенное выше], тебе не составляет труда понять порочность доводов, выдвигаемых здесь аль-Газали относительно равнозначности<sup>112</sup> двух разных [по направлению] противоположных движений<sup>113</sup> в отношении каждого из небесных тел и в отношении земного мира. На первый взгляд может показаться, что движение с востока на запад могло бы наличествовать у других сфер, нежели у первой, и что сама первая сфера могла двигаться с запада на восток. Но это, как мы отметили, равносильно полагаю, будто направление движения у рака <149> может быть тем же, что и направление движения у человека. Благодаря различию по форме между человеком и раком такое мнение о них никому не приходит в голову, однако в отношении небесных сфер оно возникает из-за сходства формы.

Если кто-то станет рассматривать какое-либо изделие, то [воплощённая] в нём мудрость/целесообразность (*хикма*) явствует только при постижении конечного предназначения этого изделия и преследуемой посредством него цели. А коли сия целесообразность никак не понята, тому может показаться, будто изделие могло иметь любую форму, любой размер, любое расположе-

<sup>107</sup> С этим движением связано суточное вращение.

<sup>108</sup> Семь сфер с планетами; см. примечание 105.

<sup>109</sup> В философских сочинениях о природе.

<sup>110</sup> Аят 10:64 (لَا تُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ).

<sup>111</sup> Аят 30:30 (لَا تُبَدِّلُ لِحَلْقِ اللّٰهِ).

<sup>112</sup> В смысле одинаковой возможности поменяться местами.

<sup>113</sup> С востока на запад и с запада на восток.





ние частей или любое сочетание их. Именно так и случилось с мутакаллимами в отношении небесного тела, ибо все [их суждения] на сей счёт суть лишь поверхностные (*bādī ar-ra'ī*) предположения. Кто придерживается подобных мнений об изделиях, тот остаётся в неведении касательно как изделий, так и самого мастера, ибо его предположения о них неверны.

Так обстоит дело и в отношении творений. Посему пойми это положение; и о творениях Бога <sup>(с)</sup> не торопись судить поверхностно, иначе окажешься в числе тех, о котором Он <sup>(с)</sup> изрёк: «Скажи: | Не известить ли вас о таких, | Деяния каковых наиболее убыточные? | О тех, чьи труды пропадут даром, | Хотя сии и думают, | Будто они творят хорошее?»<sup>114</sup> Да сделает нас Бог <sup>(т)</sup> людьми пронизательными и да снимет с нас пелену невежества, всещедр Он и великодушен!<sup>115</sup> Созерцание же особых действий небесных тел – это то созерцание их царства (*малякūt*), которое Он даровал Аврааму (мир ему!) и о котором сказано Им <sup>(с)</sup>: «Так Мы явили Аврааму царство небес и земли, | Дабы он твёрдо знал [о Боге едином]»<sup>116</sup>.

### [1.1.15<sup>г</sup>. Вторая газалийская импликация: спецификация в направлениях небесного движения]

Теперь приведём рассуждение аль-Газали о [равнозначности небесных] движений.

Он говорит: вторая импликация (*'ильзām*)<sup>117</sup> [из учения философов] касается конкретизации (*та'айюн*) направления (*джиха*) движения небесных сфер, когда одни [движутся] с востока <150> на запад, другие – в обратном направлении, {хотя все направления одинаковы – в чём причина этой конкретизации, раз равенство направлений такое же, что и равенство моментов времени (ед. *вақт*), без какой-либо разницы?!}

Философы могут возразить: вращалась бы Вселенная только в одном направлении, [взаимо]расположения [частей] не различались бы между собой, не возникали бы соотносённости между светилами (тригон, секстиль, конъюнкция)<sup>118</sup> и тому подобное); и Вселенная оказалась бы в одном-единственном

<sup>114</sup> Аяты 18:103–104 (فَلْ هَلْ تَشْتَكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا \* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا).

<sup>115</sup> (إِنَّهُ مَعَهُمْ كَرِيمٌ).

<sup>116</sup> Аят 6:75 (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ).

<sup>117</sup> См. примечание 88.

<sup>118</sup> Араб.: *таслис*, *таддīs* и *муқāрана*; т.е. при наблюдении с земли одно светило находится от другого на расстоянии, соответственно, одной трети зодиака (120°), одной шестой (60°) или совсем близко (около 0°).



положении, которое никак не изменяется, тогда как именно [вариация] соотносённости служит началом<sup>119</sup> (*мабда'*) всего происходящего в мире.

На это мы отвечаем: [из наших посылок] не следует отрицание различия в направлениях движения сфер; мы признаём, что высшая сфера движется с востока на запад, а расположенные ниже сферы – в обратном направлении; и всё, что может быть получено посредством этого [порядка], может быть получено при обратном [порядке], т.е. если бы высшее двигалось с запада на восток, а низшее – в обратном направлении, с востока на запад; так что различие [в положении сфер] получается. Но ведь направления движения, хотя и являются вращательными и противоположными, одинаковы (*мутасāвийа*); почему же одно направление выделилось перед ему подобным (г. *мāсāля*)?!

Если философы скажут: «Данные два направления противостоят друг другу – как же они могут быть одинаковыми?!», то наш ответ таков. Это всё равно что сказать: «Применительно к возникновению (*вуджūd*) мира предшествование и следование суть противоположности – как же можно говорить об их одинаковости?!». Подобно тому как философы считают известным сходство (*ташāбух*) разных моментов времени в отношении возможности бытия (*вуджūd*)<sup>120</sup> [мира] и в отношении любой предполагаемой цели (*маслаха*) в [этом] бытии, точно так же [мутакаллимы вправе считать] известной одинаковость мест, положений и направлений в отношении принятия движения и в отношении всякой связанной с ним цели; и если философам дозволительно утверждать о различии при указанном сходстве}, то и их противникам дозволено утверждать о различии в моментах и формах<sup>121</sup>.

### **[1.1.15<sup>p</sup>. Комментарий Ибн-Рушда: (а) так рассуждают те, кто не постиг целесообразность в Божьем мироустройстве]**

<150> Я говорю: в свете изложенного [нами] выше тебе явствует убеждающий ответ на этот довод<sup>122</sup>. Все такого рода [доводы] исходят от тех, кто не постиг возвышенной природы [небесных тел] и мудрые (*мухкама*) дейст-

<sup>119</sup> Причиной.

<sup>120</sup> Сотворения.

<sup>121</sup> [3<sup>a</sup>, с. 106–107; 3<sup>b</sup>, с. 61–62]. Отдельные фрагменты текста будут воспроизведены Ибн-Рушдом ниже.

<sup>122</sup> Мы следуем здесь версии чтения как *фй аль-джавāб*. Другая версия – *ва-ль-джавāб*; в таком случае в качестве лишь убеждающего (а не доказательного, аподиктического) квалифицируется изложенный выше газалийский довод.



вия, для которых они созданы, уподобля Божье <sup>(т)</sup> знание знанию невежественного человека.

Что касается его слов: «Если философы скажут: "Данные два направления противоположны друг другу – как же они могут быть одинаковыми?!..."»<sup>123</sup>, то некорректность их очевидна сама по себе. Если допустить, что возможность (*'имкән*) бытия и небытия человека одинаково имеется в той материи (*мәддә*), из которой он был сотворён, и что это свидетельствует о наличии перевесодателя (*мураджжих*), склонившего чашу весов в пользу бытия, а не небытия, то невозможно себе вообразить одинаковую возможность видения и не-видения в глазу<sup>124</sup>.

Ведь никто не может утверждать, что сами противоположные направления одинаковы (ед. *мутамәсиль*), но вправе утверждать, что принимающее (*кәбил*)<sup>125</sup> их одинаково<sup>126</sup> и что благодаря им осуществляются (г. *лязима*) одинаковые действия. Равным образом «предшествующее» (*мутақаддим*) и «последующее» (*мута'аххир*) не одинаковы в аспекте того, что одно предшествует, а другое следует; но о них можно утверждать как об одинаковых в аспекте принятия бытия<sup>127</sup>. <151> Всё это неверно, ибо противоположности требуют, чтобы принимающие их были бы разными: невозможно, чтобы [субстрат], принимающий действие противоположностей, был бы одним и тем же в одно и то же время.

### **[(б) философское понимание альтернативных возможностей; упрёк аль-Фараби и Ибн-Сине в следовании по пути мутакаллимов при доказательстве бытия Бога]**

Философы не считают одинаковой возможность бытия вещи и её небытия в одно и то же время, но полагают время возможности бытия отличным от времени её небытия. С их точки зрения, время служит условием (*шарт*) для возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося. Было бы время возможности бытия вещи и время её небытия одним и тем же (я имею в виду её возможность в ближайшей для этой вещи материи<sup>128</sup>), её бытие было

<sup>123</sup> Ибн-Рушд воспроизводит весь абзац.

<sup>124</sup> Видимо, часть текста о глазе и видении дефектна; не исключено, что перед словом «одинаковую» стояла отрицательная частица.

<sup>125</sup> Движущееся. Вместо *кәбил* в одной рукописи фигурирует *фә'иль* («делающее»).

<sup>126</sup> Индифферентно в отношении разных направлений.

<sup>127</sup> Явления к бытию.

<sup>128</sup> Материя, из которой непосредственно образуется вещь, как, например, доска для стола; далее



бы проблематичным (*фāсид*) из-за возможности её небытия; и возможность бытия и небытия была бы со стороны делателя, а не принимающего.

Вот почему [довод] того, кто в этом аспекте<sup>129</sup> стремится доказать [бытие] (*'исбāt*) Делателя, является убеждающим, диалектическим, а не аподиктическим. Вместе с тем, кажется, именно таким путём следовали аль-Фараби и Ибн-Сина в своих обоснованиях, что у всякого действия есть действитель, – путём, по которому никто из предшествующих [философов] не следовал, но оба мужа встали на него вслед за мутакаллимами из числа людей нашей религии.

### **[в) «Несостоятельность [учений] автора», а не «Несостоятельность [учений] философов»]**

В отношении же возникновения (*худӯс*) Вселенной – если [принять тезис] полагающих её возникновение – невозможно представить ни «предшествующего», ни «последующего», поскольку «предшествующее» и «последующее» [как описания] моментов времени (*фй аль-'ānāt*) представимы лишь по отношению к настоящему моменту; и если до возникновения мира, как то считают [мутакаллимы], не было времени (*замāн*), то как же можно представить себе предшествование тому моменту, в котором мир возник?! Да и для самого возникновения мира не мог определиться (г. *та'аййана*) некий момент (*вақт*), ибо до такого момента или не было никакого времени, или было бесконечное время – в том и в другом случае не определится особый момент, с которым сопрягалась (г. *та'алляқа*) бы [Божья] воля<sup>130</sup>.

Посему данной книге [аль-Газали] более подобает именоваться просто «Несостоятельность», а не «Несостоятельность [учений] философов», ибо из таковой читатель выносит лишь несостоятельность её самой!

### **[г) заключительные слова аль-Газали – чисто диалектический довод]**

<152> Что касается его (аль-Газали) слов «Если философам дозволено утверждать о различии при указанном сходстве, то и их противникам дозволено утверждать о различии в моментах и формах», то этим он хочет сказать следующее: раз философы вправе говорить о различии (*ихтиляф*) в

---

следует материя самой доски – сосновая, дубовая и т.п.

<sup>129</sup> Со стороны возможности.

<sup>130</sup> Выбрала бы его для сотворения мира.



направлениях движений [небесных сфер]<sup>131</sup>, то и их противники вправе говорить о различии моментов времени<sup>132</sup>, хотя они и учат о сходстве (*ташāбух*) этих моментов.

Это есть препирательство (*му'āнада*), апеллирующее к сказанному [оппонентом], а не исходящее из существа дела; притом [полагается], что тот признаёт аналогию (*танāсуб*) между противоположными направлениями, с одной стороны, и разными временами, – с другой. Но ведь [сделанный вывод] может оспариваться отрицанием аналогии здесь между временами и направлениями, тогда как оппонент должен признать эту аналогию в отношении и тезиса о различии, и тезиса о сходстве. Вот почему все это лишь диалектические рассуждения.

## 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.

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

3<sup>а</sup>. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма'ариф; 1972. 371 с.

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

4. аш-Шахрастани. *Книга о религиях и сектах*. М.: Наука; 1984. 270 с.

5. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Данишках Тихран; 1978. 783 с.

6. Marmura M.E. Avicenna and the problem of infinite number of souls. *Mediaeval Studies*. 1960;22:232–239; reprint in: Marmura M.E. *Probing in islamic philosophy: studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major muslim thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing; 2005.

7. McGinnis J. Avicennan infinity: a select history of the infinite through Avicenna. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 2010;21:199–222.

<sup>131</sup> Т.е. о возможности того, чтобы Бог выделил одно из двух равнозначных направлений.

<sup>132</sup> О возможности выделения Богом какого-нибудь момента.



8. Аристотель. О душе. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.

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

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

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

3<sup>b</sup>. al-Ghazali. *Krushenie pozicijfilosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Popov I.M. (tr.). Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. ash-Shahrastani. *Kniga o religiyakh i sektakh* [A Book on religions and sects]. Moscow: Nauka; 1984. 270 p. (In Russian)

5. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1978. 783 p. (In Arabic)

6. Marmura M.E. Avicenna and the problem of infinite number of souls. *Mediaeval Studies*. 1960;22:232–239; reprint in: Marmura M.E. *Probing in islamic philosophy: studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major muslim thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing; 2005.

7. McGinnis J. Avicennan infinity: a select history of the infinite through Avicenna. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 2010;21:199–222.

8. Aristotle. O dushe [On the Soul]. Aristotel. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 1. [Aristotle. *Writings in four volumes*]. Vol. 1. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 369–448. (In Russian)



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

10. Aristotle. O nebe [On the Heavens]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 1. [Aristotle. Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 263–363. (In Russian)

### Информация об авторе

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

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

### About the author

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

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





Ибрагим Т., Ефремова Н.В.  
*Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая*

### **Раскрытие информации о конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict  
of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 августа 2020  
Одобрена рецензентами: 17 октября 2020  
Принята к публикации: 05 ноября 2020

### **Article info**

Received: August 20, 2020  
Reviewed: October 17, 2020  
Accepted: November 05, 2020