



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

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

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

В настоящем фрагменте Ибн-Рушд завершает разбор газалийской критики философского обоснования извечности мира. Здесь даны ответы на последнюю часть возражений против второго доказательства («от извечности времени»), а также на возражения против третьего («от извечной возможности») и четвёртого («от извечности материи»).

Ключевые слова: Аверроэс; аргумент от извечной возможности; аргумент от извечности времени; аргумент от извечности материи; 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 четвёртая.* (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(2):337-369 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369



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 Four

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

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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

²Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufk@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

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

In this part Ibn Rushd completes the analysis of al-Ghazali’s criticism of the philosophical proofs for the eternity of the world. Here are the answers to the last part of Ghazalian objections to the second proof (“from the eternity of time”), as well as to the objections to the third (“from the eternity of possibility”) and the fourth (“from the eternity of matter”).

Keywords: asharites; Averroes; argument from the eternity of time; argument from the eternity of matter; argument from the eternity of possibility; Falsafa; al-Ghazali; Ibn-Rushd; eternalism; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Four.* (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(2):337-369 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369

[1.2.10^г. Второе возражение аль-Газали против ответа философов: если мир не может быть иных размеров, то он необходим, а значит, не нуждается в Создателе]¹

<177> Потом аль-Газали излагает вторую [претензию]: «Во-вторых, если мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть, то такое его бытие необходимо (*вāджиб*), а не возможно (*мумкин*). Но необхо-

¹ В качестве введения к переводу см. [1] и предисловие к [1^а]. О первом возражении аль-Газали, связанном с фальсафским доказательством от извечности времени, см. рубрику 1.2.9^г в [1^а].

Напомним, что нумерация страниц (в угловых скобках) следует по арабскому оригиналу [2] и что при нумерации рубрик метка ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^п – на комментарий/ответ Ибн-Рушда, ^ф – на рассуждение философов в газалийском изложении.



димое не нуждается в причине. В таком случае вы приходите к тому же выводу, что и дахриты (*дахриййа*)², – к отрицанию Создателя (*ас-сāни*'), к отрицанию Причины, служащей причиной причин. Но ведь это – не ваше учение!»³

[1.2.10^р. (1) Ответ Ибн-Рушда от имени Ибн-Сины: вещь может быть необходимой благодаря другой]

Доходчивый (*карīb*) ответ на это можно дать в согласии с учением Ибн-Сины. Бытийно-необходимое (*вāджиб аль-вуджūd*), считает он, бывает двух разновидностей: бытийно-необходимое само по себе (*би-зāти-х*) и бытийно-необходимое благодаря другому (*би-гайри-х*). [Последнее же не обходится без причины].

[(2) Собственный ответ Ибн-Рушда: именно необходимое свидетельствует о Творце]

Ещё более доходчивым (*'ақраб*) является ответ, который я сейчас приведу. Если следовать рассуждению [аль-Газали], то у необходимых (ед. *дарūrī*) вещей не должно быть ни делателя (*фā'иль*), ни создателя (*сāни*'). Например, орудие, коим распиливают дерево, строго определено по количеству, качеству и материи. Это значит, что оно не может быть сделано из другого материала, нежели железо; не может иметь другую форму, нежели форма пилы; не может обладать любым, каким случится, размером. Вместе с тем никто не скажет, что пила есть бытийно-необходимое. Посмотри же, какой низкий софизм [аль-Газали] применяет здесь!

Если с искусственно произведенных вещей снимется необходимый характер их количеств, качеств и материй, подобно тому как это воображают ашариты касательно творений в их отношении с Творцом, то снимется и мудрость (*хикма*), присущая Создателю и творениям. Тогда всякий делатель мог бы служить создателем, всякий воздействующий (*му'ассир*) на сущие – творцом. Но все это есть аннулирование и разума, и мудрости. <178>

² Этерналисты, полагающие, что у мира нет Творца.

³ [3^а, с. 117; 3^б, с. 74].



[1.2.11^г. Третье возражение аль-Газали против ответа философов: как мир не может быть ббльшим, так он не мог возникнуть и раньше]

Аль-Газали говорит: «В-третьих, ваш противник может противопоставить вашему доводу следующий. Существование (*вуджуд*) мира, говорим мы, не было возможным до его появления к бытию, но существование оказалось полностью соответствующим (глаг. *вāфақа*) возможности (*'имкāн*), никак не меньше или больше.

Если вы скажете, что в таком случае Извечный (*аль-қадим*) перешел бы от неспособности (*'аджз*) к способности (*қудра*), то мы ответим: нет, ибо бытие [мира] не было возможно и поэтому оно не входило в [Божью] способность, а невозможность появления вещи, которая сама не есть возможная, не говорит о неспособности. Если же вы спросите, как случилось, что [мир] сначала был невозможным, а затем стал возможным, то ответ таков: почему нельзя, чтобы он был невозможным в одних обстоятельствах (*хāль*) и возможным в других? На ваши слова, что [здесь] все обстоятельства равны между собой (например, если брать вещь с одной из двух могущих наличествовать в ней противоположностей, то другая противоположность будет уже невозможна для нее, а если ее брать без первой противоположности, то вторая станет возможной), вам ответят: величины также равны между собой [в данном отношении], и почему одна величина будет возможна, а другая, которая больше или меньше ее на ноготь, невозможна? Если то не невозможно, то и это не невозможно»⁴.

[1.2.11^р. Ответ Ибн-Рушда: нельзя отрицать предшествование возможности возможному]

Я говорю: суть означенного рассуждения состоит в следующем. Ашариты заявляют философам: для нас нелепым (*мустахил*) является этот тезис, т.е. утверждение, будто мир может быть больше или меньше, ибо такое представимо [только] по учению полагающих, что возможность (*'имкāн*) предшествует явлению вещи к действительности (*фи'ль*)⁵, т.е. осуществлению возмож-

⁴ [3^а, с. 117; 3^б, с. 74]. Далее следует один абзац, который будет повторно воспроизведён ниже, посему мы опускаем его здесь.

⁵ Её переход из потенциального бытия в актуальное.



ной вещи; но мы (ашариты) утверждаем, что возможность реализуется (глагол *вақа‘а*) вместе с действительностью как она есть, не будучи ни больше [неё], ни меньше⁶.

На это я говорю: отрицание того, что возможность предшествует самой возможной вещи, – это отрицание непреложного (*дарӯриййāt*), ибо возможное (*мумкин*) противолежит (глагол *қабала*) невозможному (*мумтани‘*), причем между ними нет ничего среднего⁷. Если до своего существования вещь невозможна, то она непременно (*дарӯрат^{ан}*) невозможна. Выдавать же невозможное за сущее есть невозможная (*мухāль*) ошибка (*казиб*), выдавать же возможное за сущее есть возможная ошибка, но не невозможная (*мустахīль*). Утверждение [ашаритов], <179> что возможность [наличествует] вместе с действительностью, есть ошибка, ибо возможность и действительность суть противоречащие друг другу [свойства] (*мутанāқыдāн*), а таковые не могут сосуществовать одновременно. Поэтому [из того их утверждения] они должны признать, что возможность не существует вовсе – ни вместе с действительностью, ни до нее!

Корректная же [принудительная] импликация (*‘ильзām*)⁸, которую можно предъявить ашаритам на основе означенного учения⁹, – это не то, что Извечный перешёл бы от неспособности к способности (ибо неспособным не называется тот, кто не в силах делать невозможное); а то, что вещь перешла бы от природы невозможности к природе бытия¹⁰, – переход, аналогичный становлению необходимого (*дарӯрӣ*) возможным. Притом полагание вещи невозможной в одно время и возможной в другое не снимает с неё природу возможного, ибо так дело обстоит с любым возможным: например, любое возможное таково, что его бытие невозможно при наличии его противоположности в данном субстрате; и если оппонент допускает, что данная вещь, которая невозможна в одно время, возможна в другое, то он допускает, что

⁶ (إن الإمكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان)

⁷ В строгом смысле «противолежание» (*тақāбуль*) имеет четыре разряда, включая «противоположность» (*тақāдд*; например, белизна и чернота) и «противоречие» (*танāқуд*; например, белизна и не-белизна, бытие и не-бытие).

⁸ Напомним, что суть полемического метода «принуждение» (*‘ильзām*) состоит в том, чтобы исходя из признанных оппонентом посылок привести его к выводам, которые противоречат отстаиваемому им тезису или являются нелепыми.

⁹ О совпадении возможности с действительностью, см. рубрику 1.2.11^г.

¹⁰ Т.е. если бы речь шла об актуализации невозможного.



эта вещь имеет природу абсолютного (*мутлак*) возможного, а не природу невозможного. Отсюда следует, что если полагать мир невозможным бесконечно долго до своего возникновения, то его природа переменялась от невозможности к возможности.

Но это вопрос – иной, нежели тот, о котором шла речь. Мы уже отметили, что переход от данного вопроса к другому есть типичный приём софистов¹¹.

[1.2.12^г. Газалийское заключение: нет смысла допускать предвозможности]

[«В действительности, предположение философов о [предшествовавших возникновению мира] возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что Бог ^(т) извечен и всемогущ (*қадир*), что для Него действие никогда не бывает невозможным, коли Он того пожелает. Но из этого не следует необходимость признания временной длительности (*заман мумтадд*), если только путаница воображения не привносит чего-то ещё»]¹².

[1.2.12^р. Комментарий Ибн-Рушда: хотя бы возможность извечности мира устанавливается здесь]

Что касается слов аль-Газали «В действительности...»¹³, то даже если в означенном предположении [философов] нет ничего, как говорит он, что необходимо устанавливает (г. *'ауджаба*) извечность (*сармадийа*) времени, всё же в нём есть нечто, необходимо устанавливающее возможность извечного существования¹⁴ и мира, и времени.

В самом деле, Бог ^(т) извечно обладает способностью к действию¹⁵; и нет ничего, что непременно запрещало бы Его действию быть всегда соединенным с Его существованием¹⁶. Скорее невозможно именно противоположное утвер-

¹¹ Вопрос касался того, предшествовало ли бытию мира время; аль-Газали же перешёл к другому – может ли мир быть больше или меньше; далее – к вопросу о возможном, невозможном и необходимом...

¹² [3^а, с. 117; 3^б, с. 74–75]; см. примечание 4 и следующее примечание.

¹³ Далее фигурирует текст аль-Газали, приведённый нами в рубрике 1.2.12^г; см. примечание 4.

¹⁴ (امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان)

¹⁵ (لم يزل قادرا على الفعل)

¹⁶ Чтобы Бог перманентно действовал, творил.



ждение – о том, что Бог в одно время был дееспособен, а в другое время нет; что Он дееспособен лишь в течение ограниченного отрезка времени, хотя Он и существует извечно (*маўджӯд 'азали қадим*). <180> Но в таком случае мы возвращаемся к вопросу: может ли мир быть извечным или возникшим, или он не может быть извечным, или он не может быть возникшим, или он может быть возникшим, но не извечным? Если же мир возникший, то может ли он быть первым актом [Действителя] или нет? Коли разум не в силах высказаться за ту или другую из этих альтернатив, то следует обратиться к традициональным свидетельствам (*самā'*)¹⁷, а не относить вопрос к области рационального (*'ақлиййāt*).

Если мы говорим, что Первое не может бросить лучшее действие и совершить нелучшее, поскольку это было бы недостатком, то какой может быть больший недостаток, чем считать действие Извечного конечным и ограниченным, наподобие действия возникшего [действителя] – ведь ограниченное действие можно себе представить исходящим лишь от ограниченного действителя, но никак не от извечного действителя, коий не ограничен ни в своем бытии, ни в своем действии!

Все это, как видишь, не может ускользнуть от человека, который хоть чуть-чуть разбирается в умозрительных вопросах. Неужели невозможно, чтобы до действия Извечного в данное «теперь» было бы другое действие, до этого – третье, и так далее до бесконечности, наподобие простираения до бесконечности Его бытия? Ибо если время не сопутствует бытию вещи и не ограничивает его с обеих сторон, то отсюда непременно следует, что и действие таковой не ограничено во времени и не сопровождается им. Ведь в отношении любого сущего действие его не отстаёт [во времени] от его бытия, разве только при нехватке чего-нибудь из его бытия (т.е. при недостижении ещё всей полноты своего бытия) или же если оно не является существом, имеющим [свободный] выбор (*ихтийār*), поскольку отставание действия такового от его бытия не может состояться по его выбору. Следовательно, полагать, что от Извечного исходит только возникшее действие, – значит полагать Его действие принуждённым (*мудтarr*) в некотором отношении, так что в этом отношении у Него нет выбора в Своем действии!

¹⁷ К свидетельствам Корана и Сунны.



[1.3. Третье доказательство извечности мира – от извечной возможности]

[1.3.1^ф. Газалийское изложение доказательства: извечность возможности означает возможность извечности]

Аль-Газали говорит: «Третье доказательство извечности мира. В поддержку [своего мнения] философы утверждают следующее. До существования мира его существование есть нечто возможное (*мумкин*), ибо невероятно, чтобы оно было невозможным (*мумтани*'), а затем стало возможным. У этой возможности (*'имкān*) нет начала, т.е. она извечно имела место (*лям йазаль с̄āбит^{ам}*) – существование мира всегда было возможным, поскольку нет никакого момента (*х̄аль*), в отношении которого бытие мира допустимо было бы охарактеризовать как невозможное. Если же возможность извечна (*лям-йазаль*), то и соответствующее возможное извечно.

Ведь когда мы говорим, что бытие мира возможно, то мы подразумеваем, что его бытие не невозможно. А если его бытие всегда (*'абад^{ам}*) было возможным, то невозможным оно никогда <181> не было. В противном случае перестало бы быть верным наше утверждение, что его бытие всегда было возможным. Будь ложным наше утверждение, что его бытие всегда было возможным, ложным окажется и наше утверждение, что эта возможность извечна. А при ложности нашего утверждения, что эта возможность извечна, истинным будет наше утверждение, что она имеет начало. Будь же истинным, что она имеет начало, мир до этого окажется невозможным. Сие привело бы к признанию такого момента времени, когда мир не был возможен – когда Бог не был в силах (*к̄адир*) его [создать]!»¹⁸

[1.3.1^р. Комментарий Ибн-Рушда: ещё Аристотель учил, что в отношении извечного возможность совпадает с необходимостью]

Я говорю: утверждающий, что мир до своего существования всегда (*лям йазаль*) был возможным, должен признать, что мир извечен (*'азали*). Ибо

¹⁸ [3^а, с. 118; 3^б, с. 75]. По всей видимости, это доказательство воспроизведено аль-Газали на основе рассуждения Ибн-Сины в теологическом/метафизическом разделе авиценновского «Исцеления» (см.: [4, с. 391–392]); но сам Ибн-Сина, заметим, отсюда делает вывод об извечности времени (о нём см. рубрику 1.2.6^ф в третьей части [1^в, с. 141]). Означенное доказательство обычно формулируется так: извечность возможности необходимо влечёт за собой возможность извечности (أزليّة الإمكان تستلزم إمكان الأزليّة).



из полагания извечно-возможного извечно-сущим не следует никакой нелепости. А извечно-возможное непременно должно быть извечно-[сущим], так как принимающее извечность не может быть преходящим, если только не признать за преходящим способность стать извечным. Поэтому Философ (Аристотель; *аль-хакīm*) говорит, что в отношении извечных вещей возможность (*'имкān*) есть необходимость (*дарūrī*)¹⁹.

[1.3.2^г. Газалийское возражение: потенциальность прешествующего момента для возникновения мира аналогична потенциальности увеличения его размеров]

Аль-Газали говорит: «[Наше] возражение таково. Возникновение (*худӯс*) мира всегда (*лям йазаль*) было возможным, ибо нет такого момента (*вақт*), который нельзя было бы представить в качестве момента его явления к бытию (*'ихдāс*). А если полагать мир всегда (*'абад^{мн}*)²⁰ сущим, то он перестаёт быть возникшим; так что [здесь] действительность (*вāқы*)²¹ не совпадает с возможностью, но расходится с ней.

Это схоже с их рассуждением о месте (*макāн*), когда они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, <181> или что возможно сотворение некоего тела сверх наличного мира²² и еще одного тела сверх сего и так до бесконечности, так что нет предела возможностям подобного увеличения; но вместе с тем [они полагают] невозможным наличие абсолютно заполненного бесконечного пространства²³. Таким же образом, [говорим мы], невозможно [актуальное] наличие сущего, чей [темпоральный] конец [в прошлом] был бы неограничен. Ведь подобно утверждению, что возможно лишь тело, имеющее ограниченную поверхность, хотя его величины и не строго определены в плане большего-меньшего²⁴, точно так же обстоит дело с “возможным” в аспекте [темпорального] возникновения: начала его возникновения строго

¹⁹ В «Физике» Аристотель говорит, что «в [вещах] вечных возможность ничем не отличается от бытия» [5, с. 111].

²⁰ Скорее всего, здесь допущена описка: вместо слова *'абад^{мн}*, которое обычно обозначает вечность в будущем, должно было быть *'азал^{мн}*, «извечно».

²¹ Т.е. актуальность как противоположность потенциальности, возможности.

²² Согласно фальсафской/аристотелевской космологии, мир шарообразен и ограничен в пространстве, за ним нет ни пустоты, ни полноты.

²³ Философы отрицают актуальное наличие бесконечного в своих размерах тела.

²⁴ Т.е. могут увеличиться сколько угодно.



не определены в плане [темпорального] предшествования-последования²⁵, но строго определён сам факт его [темпорального] возникновения, так что оно есть “возможное”, и больше ничего»²⁶.

[1.3.2^p. Ответ Ибн-Рушда: и при газалийской версии следует извечность мира]

Я говорю: полагающий, что миру предшествовала единая по числу возможность, которая извечна (*лям йазаль*), должен признать мир извечным (*'азалий*)²⁷.

А кто (подобно аль-Газали в его означенном ответе) утверждает, что до [возникновения] этого мира были бесконечные по числу возможности его [возникновения], то и он должен признать, что до этого мира был другой мир, а до сего второго мира – третий, и так далее до бесконечности, наподобие [последовательности] человеческих индивидов (особенно при полагании ухода предшествующего условием прихода последующего).

В самом деле, если бы Бог ^(с) мог до этого мира сотворить другой мир, а до сего второго мира – третий, то данный ряд должен был бы продолжаться до бесконечности. Ведь иначе ряд завершился бы таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан – вывод, который сами мутакаллимы не признают и к которому не приводит их доказательство в пользу возникновения мира. Допущение же того, что до этого мира мог бы быть другой мир и так далее до бесконечности, [на первый взгляд] может показаться неабсурдным, однако именно таковым оно оказывается при тщательном рассмотрении. Ведь отсюда следовало бы, что природа мира такая же, что и природа конкретного индивида, наличествующего в мире возникновения-уничтожения²⁸. Тогда исхождение (*судур*) означенного мира от Первопринципа (*аль-мабда' аль-'авваль*) было бы подобным исхождению от Него индивида (т.е. посредством некоторого вечно движущегося тела и некоторого вечного движения)²⁹, так

²⁵ Момент его возникновения может отодвигаться назад.

²⁶ [3^a, с. 118; 3^b, с. 75–76]. Выше Ибн-Рушд указал на некорректность уподобления временного пространственному: см. пункт (б) рубрики 1.2.4^p из третьей части [1^a, с. 134].

²⁷ Как было показано в рубрике 1.3.1^p.

²⁸ В подлунном мире.

²⁹ Ибо, по мнению философов, только таким опосредствованием возможно исхождение темпорального/возникшего от извечного Принципа; см. [1, рубрика 7]).



что наш мир составлял бы часть другого мира, как в случае с возникающими-уничтожающимися индивидами сего мира. Полученный ряд либо должен завершиться миром, извечным в качестве индивида, либо же должен уйти в бесконечность! Но раз необходимо будет прервать такой ряд, то лучше всего прервать его на нашем мире, т.е. считать его нумерически единым извечным.
<183>

[1.4. Четвёртое доказательство извечности мира – от извечности материи]

[1.4.1^ф. Газалийское изложение аргумента: извечная возможность предполагает извечную материю]

Аль-Газали говорит: «Четвертое доказательство. По утверждению философов, любое [темпорально] возникшее (*х̣адис*) таково, что наличествующая в нём материя (*м̣адда*) предшествует ему, ибо возникшее не может обходиться без материи. Посему сама материя не возникает – возникают лишь [привходящие] к ней формы, акциденции и качества.

{Действительно, прежде чем возникнуть, любое возникшее должно быть либо бытийно-возможным (*мумкин аль-вуджуд*), либо бытийно-невозможным (*муттани‘ аль-вуджуд*), либо бытийно-необходимым (*в̣аджиб аль-вуджуд*). Возникшее не может быть невозможным, ибо вещь, которая сама по себе невозможна, вообще не существует. Оно не может быть и бытийно-необходимым самим по себе, ибо вещь, которая сама по себе необходима, никогда не перестает существовать. Значит, оно – бытийно-возможное само по себе.

Поскольку возникшее есть возможное, эта возможность (потенциальность; *‘имк̣ан*) бытия присуща ему до его возникновения. Но возможность бытия является соотносительной характеристикой (*васф ‘идафӣ*), которая сама по себе не наличествует, а нуждается во вместилище (*махалль*), с коим она могла бы соотноситься. Таким вместилищем служит только материя: когда мы говорим, что данная материя готова принимать тепло или холод, черноту или белизну, движение или покой, то мы подразумеваем, что для неё возможно привхождение означенных качеств и возникновение означенных изменений. Стало быть, возможность есть характеристика материи.



Однако у самой материи не бывает материи, а посему она не может возникнуть. Ведь если бы материя возникла, то возможность её существования предшествовала бы её существованию, и возможность наличествовала бы сама по себе, без соотнесения с чем-то другим, тогда как возможность есть сугубо соотносительная характеристика, которая немыслима в качестве чего-то, наличествующего самого по себе.

Нельзя говорить: смысл “возможности” (*'имкāн*) сводится к тому, что вещь посильна (*мақдūr*) [кому-то], что Извечный в силах (*қāдир*) сделать её. Ибо мы знаем, что вещь посильна только потому, что она возможна; и мы говорим: это посильно, потому что оно возможно; это непосильно, потому что оно невозможно. Если бы “возможное” сводилось к “посильному”, то сказанное звучало бы примерно так: это посильно, потому что это посильно; это непосильно, потому что это непосильно. И сие было бы определением вещи через посредство её самой! Стало быть, “Это возможно” есть понятное для разума суждение, посредством которого делается понятным второе суждение – “Это посильно”.

Нелепо также, чтобы “возможность” вещи исходила от того, что Извечное знает о её бытии как о чём-то возможном. Ведь знание (*'ильм*) предполагает [наличие] познанного (*ма'лūм*), так что познанное возможное непременно отличается от самого знания.

Итак, [возможность] есть соотносительная характеристика, и посему должна существовать какая-то самость, с которой она могла бы быть соотнесена. Такой самостью служит только материя. Всякому возникшему, следовательно, предшествует материя}. Значит, первая материя (*аль-мāдда аль-’уля*) никак не может быть возникшей»³⁰.

[1.4.1^р. Изложение аргумента Ибн-Рушдом]

Я говорю: данное рассуждение сводится к тому, что до своего возникновения любое возникшее есть нечто возможное (*мумкин*), а возможность требует чего-то, в чём ей наличествовать (глаг. *қāма*), т.е. вместилища, принимающего возможную вещь.

³⁰ [3^а, с. 119–120; 3^б, с. 76–77]. Об этом аргументе в авиценновском изложении см.: [4, с. 383].



Дело в том, что возможность, имеющаяся со стороны принимающего (*қабиль*), не подобает отождествлять с возможностью, имеющейся со стороны делателя (*фа'иль*)³¹. Ведь сказать о Зайде, что он «может» сделать то-то, не то же самое, что сказать о сделанном, что оно «может» [стать тем-то]. Посему в качестве условия для возможности делателя предполагается [соответствующая] возможность принимающего, ибо делатель не может делать невозможное.

Если недопустимо ни то, чтобы предшествующая возникшему возможность не имела бы субстрата (*маўдӯ'*) вообще, ни то, чтобы в качестве такого субстрата служил делатель или само возможное (ибо при реализации возможного снимается возможность), то носителем (*хāмиль*) для возможности может выступить только вещь, которая принимает возможное, а именно материя.

Сама материя как таковая не возникает (глагол *такаввана*), иначе она нуждалась бы в некоторой материи, и такое дело продолжалось бы до бесконечности! Если она и возникает, то лишь постольку, поскольку она состоит из материи и формы³². Всякое же возникшее (*мутакаввин*) таково, что оно возникает из чего-то. Тогда (а) либо этот [процесс] линейно уходит в бесконечность, приводя к бесконечной [по числу] материи, что невероятно даже при полагании вечного двигателя, поскольку не существует ничего актуально бесконечного, (б) либо формы должны сменять одна другую в некотором субстрате, каковой не возникает и не уничтожается, а означенное чередование форм должно быть вечным и циклическим.

Раз так, то должно иметься некоторое вечное движение, каковое вызывает эту последовательную смену, присущую возникающим-уничтожающимся предметам. <184> Ведь ясно, что возникновение любой из возникающих вещей есть уничтожение для другой, а уничтожение одной – возникновение для другой. И одна вещь не может возникнуть из ничего. Ибо «возникновение» (*таквīн*) означает превращение вещи, её переход из потенции (*қувва*) в акт (*фи'ль*). Посему то, что превращается в сущее, – это не небытие ('*адам*) вещи; и не к нему прилагается «возникновение», когда о вещи говорится, что она «возникает».

³¹ Такая детализация возможного, заметим, в тексте самого аль-Газали отсутствует.

³² Т.е. как сложная материя.



Остаётся признать, что здесь имеется нечто³³, которое служит носителем для противоположных форм и в котором эти формы сменяют одна другую.

[1.4.2^г. Первое газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате, иначе и невозможность нуждалась бы в таковом]

Аль-Газали говорит: «[Наше] возражение таково. Возможность, о которой упоминают философы, есть [исключительно] понятие (*қадā'*) разума: всё, бытие чего разум способен себе представлять, так что для него представление сего не невозможно, – всё такое мы называем “возможным”; если же разум не в силах представить его бытие, то мы называем такое “невозможным”; а коли разум не может представить его не-сущим, то мы его называем “необходимым”. Все это суть [чисто] умственные понятия, которые не нуждаются в чем-то сущем, чтобы к нему отнести их как характеристики (ед. *ваṣṣф*). В пользу этого имеются три довода (ед. *'амр*).

Первый довод: если возможность нуждается в некотором сущем, с каким она бы соотносилась и служила в качестве возможности для такового, то и невозможность требовала бы некоторого сущего, для какового она служила бы в качестве невозможности. Но невозможное не имеет самостоятельного бытия. И нет материи, в которую привходило бы невозможное, чтобы можно было соотносить с ней невозможность»³⁴.

[1.4.2^р. Ответ Ибн-Рушда: невозможное также имеет субстрат]

То, что возможность предполагает существующую материю, очевидно. Ведь все истинные (*ṣāḍықа*) интеллигибелии (ед. *ма 'қўль*)³⁵ непременно требуют наличия какой-то вещи, наличествующей вне души³⁶; ибо истинное, как гласит само его определение, есть то, чье бытие в душе соответствует его бытию вне души. Называя вещь возможной, мы непременно подразумеваем нечто такое, в чём находится эта возможность.

³³ Материя.

³⁴ [3^а, с. 120; 3^б, с. 77–78].

³⁵ Умственные понятия.

³⁶ Вне разума, во внешней реальности.



Когда же заключение, по которому возможность не нуждается в каком-либо сущем, к которому она была бы приложима, – когда это заключение обосновывают ссылкой на то, что невозможное не нуждается в таком сущем как опоре, то это чистый софизм. Ведь невозможное требует субстрата так же, как и сама возможность; ибо невозможное есть противолежащее (*муқабиль*) для возможного, а противолежащие друг другу противоположности необходимо предполагают [общий для них] субстрат. Да, невозможность <185> есть отрицание (*сальб*) возможности; и если возможность требует субстрата, то и невозможность, будучи отрицанием возможности, также требует субстрата. Мы говорим, например, что бытие пустоты невозможно, поскольку невозможно существование протяжённости без протяжённого, притом как вне естественных тел, так и внутри них; мы говорим, что невозможно сосуществование двух противоположностей в одном и том же субстрате; и мы говорим, что невозможно бытие двух [вещей] одной, т.е. в бытии³⁷.

Всё это ясно само по себе, так что нет смысла [далее] разбирать приведённый у аль-Газали софизм.

[1.4.3г. Второе газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате – пример с чернотой и белизной]

Аль-Газали говорит: «Второй [довод] таков. Разум полагает черноту и белизну возможными ещё до их наличия [в теле]. Если бы означенная возможность относилась к самому телу, куда они привходят, и тогда эта возможность означала бы, что данное тело может почернеть или побелеть, то белизна не была бы возможна сама по себе и ей не было бы присуще свойство возможности; возможным являлось бы именно тело, к нему-то и прилагалась бы возможность. Спрашивается: какова чернота сама по себе – возможна, необходима или невозможна? Надлежит ответить, что она возможна. Это доказывает, что в своем суждении о возможности разум не нуждается в полагании какой-то сущей самости, к которой относилась бы сия возможность»³⁸.

³⁷ Текст арабского оригинала последней фразы дефектен: (... أن يوجد الاثنان واحدا ، ومضى /معنى ذلك في الوجود ...)

³⁸ [3^а, с. 120; 3^б, с. 78].



[1.4.3^p. Ответ Ибн-Рушда: возможность быть или не быть – это не бытие и не небытие, а нечто третье]

Я говорю: это софизм. Ибо «возможное» сказывается и о принимающем, и о принимаемом. Когда оно сказывается о принимающем-субстрате, то ему противолежит невозможное (*мумтани*’); когда же оно сказывается о принимаемом [качестве], то ему противолежит необходимое (*даррūrī*). То возможное, которому противолежит невозможное, описывается таковым не постольку, поскольку оно переходит из потенции в акт и рассматривается в плане именно этого перехода в акт (ведь при таком переходе его возможность уже снимается), а лишь постольку, поскольку оно рассматривается как находящееся в потенции. Носителем означенной возможности является субстрат, который из бытия в потенции переходит в бытие в акте. Это очевидно из самого определения возможного, по которому возможное есть не-сущее (*ма’дūм*), способное и существовать, и не существовать. Такое не-сущее есть возможное не в плане ни его небытия, ни его актуального бытия, а в плане его потенциальности; и именно поэтому мутазилиты учили, что не-сущее есть некоторая самость (*зāt*)³⁹. Ведь раз само по себе оно <186> есть нечто потенциальное, т.е. ввиду присущей ему потенции и возможности, то оно само по себе должно быть некой самостью.

Да, небытие (*‘адам*) есть некоторая самость. Ведь небытие и бытие (*вуджūd*) суть противоположности (глагол. *дāдда*)⁴⁰, сменяющие одна другую: если небытие какой-либо вещи уходит, то на его место приходит её бытие; когда же уходит её бытие, то взамен появляется её небытие. Поскольку ни само небытие не может превратиться в бытие, ни само бытие

³⁹ По мутазилитам, «вещь/нечто» (*шай*’) является более широким понятием, нежели «сущее» (*маўджūd*), так что наряду с существующими ныне объектами «вещь» приложима и к тем, которым предстоит быть или которые перестали существовать; вещь есть вещь сама по себе, независимо от её отношения к бытию; и в этом смысле *ма’дūм* («не-сущее») описывается как *шай*’. В пользу правомерности такой квалификации ссылаются, среди прочего, на свидетельства Корана, где *шай*’ употребляется в отношении ещё не явившегося к бытию (в частности, айаты 16: 40 и 36: 82 – Богу достаточно сказать вещи: «Будь!», и та явится к бытию; 18: 23 – «Ни о какой вещи никогда не говори: | “Завтра я сделаю это”. | Не добавив: “Если [того] захочет Бог”»; 22: 1 – «Воистину сотрясение [мира перед Судным] часом – вещь великая»). К не-сущему мутазилиты прилагают и эпитет «утверждённый» (*сāбит*).

⁴⁰ Здесь «противоположность» (*тададд*) употребляется не в строгом смысле термина, а в смысле «противолежание» (*тақāбуль*); см. примечание 7.



– в небытие, то принимающим для них непременно служит нечто третье. Последнее и есть то, к чему прилагаются описания, такие как возможность, возникновение (*такаввун*) и переход (*интиқаль*) от состояния небытия в состояние бытия.

Действительно, само небытие не может описываться в терминах «возникновение» и «изменение» (*тагаййур*).

В этих терминах не описывается и ставшая актуальной вещь⁴¹. Ибо при становлении актуальным с возникшего снимаются описания «возникновение», «изменение» и «возможность». Поэтому должно быть нечто такое, что допускает описания «возникновение», «изменение» и «переход из небытия в бытие», как в случае с переходом противоположностей одна в другую – должен быть субстрат, в котором они сменяют одна другую. Правда, при изменении в аспекте любых акциденций этот [субстрат] существует актуально, а при изменении в аспекте субстанции он наличествует лишь потенциально.

И ещё: описываемым в терминах «возможность» и «изменение», т.е. лежащим в основе возникновения (*аллязй мин-ху аль-каўн*), мы не можем полагать ту [другую] актуальную вещь <187> – противоположную данной потенциальной форме форму⁴², взятую в аспекте её актуальности. Ибо и таковая исчезает [по возникновении данного объекта], тогда как лежащая в основе возникновения [вещь] должна составлять часть возникшего [объекта].

Значит, здесь непременно имеется некий субстрат, для возможности служащий в качестве принимающего. Именно он есть носитель изменения и возникновения; собственно о нём говорится «возник», «изменился», «перешёл из небытия в бытие». В качестве такового мы не можем полагать вещь из рода перешедших в акт, т.е. по своей природе схожую с актуально сущим. Иначе сущее не возникало бы, ибо [вещь] возникает из не-сущего, а не из сущего.

⁴¹ Например, при становлении деревянной доски столом стол, т.е. форма столыности, не описывается в качестве субстрата становления, ибо её потенциальность снимается по возникновении/реализации стола.

⁴² В случае с деревянной доской потенциальной форме столыности противолежит, например, потенциальная форма стулыности.



Наличие означенной природы⁴³ признают и философы, и мутазилиты. Вместе с тем философы считают, что таковая не бывает свободной от некоей актуально существующей формы, от некоего бытия, но переходит от одного бытия к другому, наподобие перехода семени в кровь, а крови – в органы зародыша. Будь эта природа свободной от такого бытия, она наличествовала бы сама по себе, и тогда из неё не могло быть возникновения.

Сия природа и есть то, что философы называют материей (*хайўля*). Именно она выступает причиной (*'илля*) возникновения (*каўн*) и уничтожения (*фасād*). По их мнению, всякое сущее, свободное от означенной природы, не возникает и не уничтожается.

[1.4.4^г. Третье газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате – пример с возникшими человеческими душами]

Аль-Газали говорит: «Третий [довод] таков. Для них (философов) души людей – это наличествующие (*к̄а'има*) сами по себе субстанции, которые не суть тело или материя (*мāдда*) и не запечатлены (*мунтаби'а*) [в теле или] в материи. А по мнению Ибн-Сины и других пытливых (*мухаккыкўн*) философов, души – [темпорально] возникшие (*хāдиса*). Стало быть, до своего возникновения (*худўс*) этим душам была присуща некая потенциальность/возможность (*'имкāн*), хотя у них и не было ни самости, ни материи. Такая возможность есть соотносительная характеристика, которая не восходит к могуществу могущего или к [деятельности] делателя⁴⁴. К чему же тогда она восходит? Сия апория (*'шикāль*) оборачивается против них (философов) самих!»⁴⁵

[1.4.4^р. Ответ Ибн-Рушда: возникновение душ не подлинно]

Я говорю: среди философов я не знаю никого (разве только Ибн-Сину, как от него передает аль-Газали), кто, полагая душу возникшей (*хāдиса*) в подлинном смысле слова, затем учил бы о том, что её существование навечно (*бāкыййа*). Все они [единогласны] в том, что это возникновение – <188> относительное (*'идāфи*). Таковое есть соединение души с телесными возможностя-

⁴³ Здесь «природа» означает просто «вещь, нечто».

⁴⁴ Т.е. соответствующая вещь не обусловлена чьей-то (включая Божью) способностью делать её.

⁴⁵ [3^а, с. 120; 3^б, с. 78].



ми, предрасположенными к означенному соединению, наподобие предрасположенностей зеркала к соединению с ним солнечного луча. Для философов сия возможность не той же природы, что возможность возникающих-уничтожающихся форм, а иного рода возможность, к которой, как они утверждают, непременно приводит [аподиктическое] доказательство (*бурхāн*); и носитель этой возможности имеет другую природу, нежели природу материи (*хайўля*).

Понять учения философов относительно таких вещей может только тот, кто изучает их книги согласно составленным ими правилам [рассуждения], обладая превосходным естеством (*фитра*) и имея сведущего учителя. Манера же обращения аль-Газали с данными вещами никак не подобает такому человеку. Одно из двух: или он, правильно постигая эти вещи, здесь изложил их неправильно, – так поступают именно злоумышленники; или же он, неправильно постигая их, принялся толковать о непонятном ему, – так поступают именно невежды. Мы же считаем сего мужа выше обоих описаний.

Но добрый конь и тот спотыкается. А аль-Газали споткнулся, сочинив означенную книгу. Правда, к этому его могли вынудить [обстоятельства] времени и места⁴⁶.

[1.4.5^ф. Газалийский ответ от имени философов на его возражения. (а) Возможность несводима к ментальному понятию]

От имени философов аль-Газали приводит такой ответ. «[Философы] могут сказать: сведение возможности к ментальному понятию (*қадā' аль-акль*) нелепо. Ведь “ментальное понятие” лишь означает знание о возможности. Значит, возможность познана; и она есть нечто иное, нежели знание. Да и само знание, охватывая её, следует ей и зависит от того, какова она есть. При полагании знания прекратившим существование познанное не перестаёт быть; но при полагании ухода познанного уходит и знание. Так что знание и познанное суть две вещи, одна из которых следует другой. Даже если бы мы предположили, что умопостигающие (*'уқалйā'*) отверну-

⁴⁶ Как указывает выше Ибн-Рушд, автор «Несостоятельности учений философов» хотел угодить своим современникам, ибо на него самого выпало испытание из-за его книг [1⁶, с. 871]. О таком испытании см.: [1, рубрика 2].



лись от [ментального] представления (*тақдир*) возможности и перестали замечать (глагол. *гафаля*) её, то мы бы всё равно сказали: сама возможность не упраздняется – возможные [вещи остаются] в себе⁴⁷, но умы перестали замечать её; или если бы не стало умов и умопостигающих, то возможность непременно сохранилась бы.

[(б) О первом доводе: невозможность и необходимость также требуют сущего коррелята]

Что касается означенных трёх доводов⁴⁸, то в них нет ничего доказательного.

(1) Невозможность (*имтинā*) также является соотносительной характеристикой, которая требует некоего сущего, с которым она может быть соотнесена. Ведь невозможное подразумевает совместность двух противоположностей. Если, [например], вместилище бело, то оно не может почернеть при наличии в нём белизны. Посему должен иметься некоторый субстрат, на который можно указать [как на “вот это”] (*йушār* ‘иляй-х) и которое описывается данным свойством⁴⁹ – именно тогда говорится, что противоположное [свойство] невозможно в нём. Таким образом, невозможность служит соотносительной характеристикой, наличествующей [благодаря] (*би-*) некоторому субстрату и соотнесённой с ним.

Необходимость (*вуджуб*) же такова, что она, очевидно, соотнесена с бытийно-необходимым. <189>

[(в) О втором доводе: без субстрата сама по себе чернота – это невозможное, а не возможное]

(2) Что касается второго [довода] – о черноте самой по себе как о чём-то возможном, то он ошибочен. Ведь если взять черноту отвлечённо, без какого-либо вместилища, то она будет невозможной (*мумтани* ‘), а не возможной (*мумкин*). Возможной она становится, если её полагать модусом (*хай’а*)⁵⁰ в каком-то теле: тогда тело оказывается предрасположенным к смене модуса,

⁴⁷ Араб.: (بل الممكنات في أنفسها)

⁴⁸ Доводов, выставленных аль-Газали (рубрики: 1.4.2^г; 1.4.3^г; 1.4.4^г).

⁴⁹ В приведённом примере – белизной.

⁵⁰ Акциденцией.



а смена – возможной в отношении тела. У черноты же нет отдельной самости (*нафс муфрда*), чтобы к ней приложимо было описание «возможность».

[**(г) О третьем доводе: возникшая душа имеет сущий коррелят**]

(3) Что до третьего [довода] – касательно души (*нафс*), – то для некоторых [философов] она извечна (*кадйма*), но для неё возможно соединение (*та ‘аллюк*) с телами. Посему [означенный довод] не имеет отношения к этим [философам].

Среди допускающих [темпоральное] возникновение души есть такие, кто считает её запечатлённой (*мунтаби ‘а*) в материи и привязанной к [теле-ной] смеси (*мизādж*)⁵¹, как это следует из слов Галена⁵² в некоторых местах⁵³. В таком случае душа будет в материи, а её возможность соотнесена с соответствующей материей.

Учение же тех, кто допускает возникновение души, но не как запечатлённой [в материи], означает, что для материи возможно, чтобы ею управляла некоторая разумная (*нāтықа*) душа. Тогда предшествующая возникновению возможность будет соотнесена с данной материей, ибо душа, хотя и не запечатлена в материи, но всё же связана с ней, поскольку ею эта душа управляет и пользуется [в качестве своего орудия]. Таким образом возможность восходит к материи»⁵⁴.

[**1.4.5^p. Комментарий Ибн-Рушда: возводимые к философам ответы верны**]

Я говорю: сказанное аль-Газали в означенном разделе верно. Его [истинность] явствует тебе из приведённого нами в разъяснение природы возможного.

[**1.4.6^г. Газалийская критика фальсафских возражений: (1) возможность сугубо ментальна; аналогия с универсалией**]

В опровержение [сказанного] философами аль-Газали говорит следующее. «Отвечаем: сведёние возможности, необходимости и невозможно-

⁵¹ Смеси четырёх первоэлементов – земли, воды, воздуха и огня; в смысле «смеси» порой употребляется «темперамент».

⁵² Известный греческий медик-философ (ум. ок. 210).

⁵³ См., например: [6].

⁵⁴ [3^a, с. 120–121; 3⁶, с. 78–80].



сти к ментальным понятиям корректно. Касательно же их утверждения, что “ментальное понятие” означает “знание” (*‘ильм*), а таковое требует [наличия] познанного (*ма ‘лю̄м*), можно заметить: для вас цветность, животность и все прочие универсальные (*куллиййа*) понятия утверждены (*с̄абита*) в разуме. А таковые суть знания, о которых не говорится, что у них нет своих познанных. Вместе с тем эти познанные не существуют среди конкретов (*ф̄и аль- ‘а ‘й̄ан*)⁵⁵, посему философы даже заявляют, что универсалии (*куллиййāt*) существуют в умах (*ф̄и аль- ‘аз̄х̄ан*), но не среди конкретов. То, что существует среди конкретов, – это единичные партикулярии (*джуз ‘иййāt шах̄с̄иййа*). Последние суть ощущаемые (*мах̄с̄уса*), а не умопостигаемые (*ма ‘куля*); но они служат причиной (*сабаб̄*) того, что разум из них извлекает абстрагированное от материи понятие – ментальное (*‘акль*). Значит, цветность есть отдельно [наличествующее] в уме (*‘акль*) понятие, [отличное] от черноты и белизны. В бытии нельзя себе представить такой цвет, который не был бы ни черным, ни белым, ни чем-нибудь другим из остальных цветов. В уме же форма цветности утверждается без детализации, и посему говорят, что она есть форма, существующая в уме, а не среди конкретов. Если сие⁵⁶ не невозможно, то таково и сказанное⁵⁷ нами»⁵⁸. <190>

[1.4.6^p. Ответ Ибн-Рушда: чистая софистика; универсалия существует не только в уме]

Я говорю: это – софистическое рассуждение. Ибо возможность есть универсалия, у которой, как и у прочих универсалий, имеются партикулярии, существующие вне ума (*зихн*). Знание же не есть знание об универсальном понятии, а о партикуляриях, но на универсальный манер – такой, когда ум воздействует на эти партикулярии, из них извлекая ту общую единую природу⁵⁹, которая распределена по [различным] материям. Посему природа универсалии не та же самая, что природа вещей, для которых сия служит универсалией.

⁵⁵ Букв.: на глазах. Эти познанные объекты не наличествуют вовне ума, в качестве конкретных, единичных вещей. Синонимично с выражением «среди конкретов» ниже будем употреблять «вовне».

⁵⁶ Существование универсалии в уме, а не вовне.

⁵⁷ Относительно чисто ментального бытия возможности.

⁵⁸ [3^a, с. 121–122; 3^b, с. 80].

⁵⁹ Т.е. общую сущность.



В означенном своем рассуждении аль-Газали вводит в заблуждение⁶⁰: природу возможности он выдаёт за природу универсалии, без [упоминания о] партикуляриях, на которые опирается данная универсалия, т.е. универсальная возможность⁶¹. [На самом же деле] познаётся не [собственно] универсалия, но благодаря ей познаются вещи⁶². Таковая есть нечто, потенциально существующее в природе познаваемых вещей; иначе ложным окажется его (ума) постижение партикулярий в аспекте того, что они суть универсалии⁶³. Так оно бы и оказалось, если бы партикулярной познаваемая природа⁶⁴ выступала сущностным образом (*би-з-зāt*), а не акцидентальным (*би-ль-‘арад*). В действительности же дело обстоит как раз наоборот: акцидентально сия партикулярна, а сущностно – универсальна. Вот почему, когда разум не постигает таковую в аспекте её универсальности, то он ошибается, вынося о ней ложные суждения. Если же имеющуюся в партикуляриях природу он отрешает от материй, делая её универсальной, то он может вынести о ней истинное суждение – в противном случае разум запутывается <191> в природах. Возможное-то и есть одна из означенных природ!

И ещё: словами о том, что универсалия существует в уме, а не среди конкретных, философы хотят лишь сказать, что актуально она существует именно в уме, а не вовне. Но этим не подразумевается, что вовне сия вообще не существует. Нет же, они хотят сказать, что [вовне] таковая существует потенциально, а не актуально. Если бы она вообще не существовала [вовне], то оказалась бы ложной.

Поскольку вне души⁶⁵ универсалия существует потенциально, а возможное также потенциально [существует] вне души, то в этом аспекте природа универсалии сходна с природой возможного. На этом основании аль-Газали вознамерился ввести людей в заблуждение⁶⁶, уподобляя возможности универсалиям, раз и те и другие объединяет потенциальность бытия. Постулируя затем, что для философов универсалия не имеет никакого бытия вне души, он

⁶⁰ Глаг. *гāлята*; однокор. *мугāлята* – «софизм».

⁶¹ Возможность как универсалия.

⁶² Соответствующие ей партикулярии.

⁶³ Постигание партикулярий как принадлежащих данной универсалии.

⁶⁴ Сущность, общая между партикуляриями.

⁶⁵ Вне ума.

⁶⁶ Глаг. *галлята*; см. примечание 60.



сделал заключение: у возможности нет бытия вне души. Какой безобразный и зловерный софизм!

[1.4.7^г. Газалийская критика фальсафских возражений: (2) контраргумент к тезису об упразднении умопостигающих]

Аль-Газали говорит: «Что касается их слов о том, что при полагании упразднения умопостигающих или полагании их невнимания [к возможности] сама возможность не упраздняется, то наш ответ таков. Если полагать упразднение таковых, то упраздняются ли также и универсальные понятия – роды и виды? Если философы скажут: “Да, ибо у них имеется только смысл понятия в уме”, то это же мы утверждаем в отношении возможности – между обоими разрядами нет никакого различия.

А если они станут утверждать, что означенные [универсалии] сохранятся в знании Бога ⁽⁷⁾, то таково будет и [наше] утверждение относительно возможности.

[В обоих случаях] удаётся принудить [философов к признанию возможности, наличествующей без субстрата]⁶⁷. Цель же наша – продемонстрировать противоречие в их учении»⁶⁸.

[1.4.7^г. Комментарий Ибн-Рушда: обе посылки неверны]

Я говорю: если что и явствует из этого рассуждения, то именно его вздорность и несостоятельность. Ведь самое убедительное⁶⁹ в нём – это то, что опирается на следующие две посылки. Во-первых, ясна некорректность утверждения, будто возможность бывает и партикулярной⁷⁰, [наличествующей] вне души, и универсальной – ментальным [понятием] (*ма ‘кӯль*)⁷¹ об этих партикуляриях⁷².

Во-вторых, природа партикулярий-возможностей вне души тождественна природе универсалии-[возможности], которая в уме. Посему у [воз-

⁶⁷ Араб.: *аль-‘ильзām вақы*. О приёме «принуждение» (*‘ильзām*) см. примечание 8.

⁶⁸ [3^а, с. 122; 3^б, с. 80–81].

⁶⁹ Араб. *‘ақна*; убедительность, заметим, не означает достоверность.

⁷⁰ Например, возможность воды стать горячей или холодной.

⁷¹ Или: интеллигибелля.

⁷² Наличествующий арабский текст, соответствующий первой посылке, дефектен.



возможного] нет ни природы партикулярности, ни природы универсальности; или же природа партикулярного тождественна природе универсального⁷³.

Все это – вздор. И как бы там ни было, универсальность имеет некоторое бытие вне души. <192>

[1.4.8г. Газалийская критика фальсафских возражений: (3) ссылка на статус невозможного некорректна; пример с соучастником Богу]

Аль-Газали говорит: «Что до [фальсафского] оправдания касательно “невозможности” (*имтинā*)⁷⁴, т.е. [их утверждения о] её соотнесённости с данной материей, которая при квалификации неким [качеством] не может [квалифицироваться] его противоположностью, то не всякое невозможное (*мухāль*) таково. Ведь наличие соучастника (*шарīк*) Богу ^(т) невозможно, хотя и нет никакой материи, с которой данная невозможность (*имтинā*) соотносится.

Если философы станут утверждать, будто невозможность (*истихāля*) соучастника означает, что единственность (*инфирād*) Бога ^(т) в аспекте Его самости и бытия необходима (*вāджиб*), а единственность соотносится с Ним, то на это мы отвечаем: нет, не необходима; ибо мир существует вместе с Ним, посему Он не единственен (*мунфарид*). А если они станут утверждать, будто Его единственность по отношению к сопернику необходима, а необходимому противостоит невозможное (*мумтани*), которое и соотнесено с Ним, то мы отвечаем: единственность Бога ^(т) по отношению к миру не такая же, что и Его единственность по отношению к равному/подобному (*назыр*): Его единственность по отношению к равному необходима, но Его единственность по отношению к творениям-возможным не необходима»⁷⁵.

⁷³ Не совсем ясно, принадлежит ли данная фраза («Посему...») оппонентам или же это комментарий Ибн-Рушда.

⁷⁴ См. пункт (б) рубрики 1.4.5ф.

⁷⁵ [3^а, с. 122; 3^б, с. 81–82]. У самого аль-Газали далее сказано: «Такой уловкой мы с некоторой натяжкой выходим (глаг. *такалляфа*) на соотнесение возможности с Ним, наподобие того как они (философы) пошли на сведение невозможности к Его самости, переиначив слово “невозможность” на “необходимость” и соотнеся единственность с Ним через описание “необходимость”». Под «натяжкой» подразумевается соотнесение возможности с чем-то нематериальным, в данном случае – с Богом.



[1.4.8^p. Комментарий Ибн-Рушда: и в примере с соучастником речь идёт об экстраментальном корреляте]

Я говорю: всё это рассуждение негодно. Ибо нет сомнения в том, что понятия (*қадаїя*) разума суть его суждение (*хукм*) о природе вещей, [наличествующих] вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то суждение (*қада*) разума об этом было бы тем же, что и его не-суждение, а также не было бы разницы между разумом (*‘ақль*) и воображением (*вахм*).

Наличие же равного (*назыр*) Богу ^(с) является бытийно невозможным (*мумтани ‘ аль-вуджуд*) именно в бытии⁷⁶, подобно тому как Его существование является бытийно необходимым (*вәджиб аль-вуджуд*), так что нет смысла пространно рассуждать на эту тему⁷⁷.

[1.4.9^r. Газалийская критика фальсафских возражений: (4) предрасположенность материи для принятия души в качестве управителя – слишком отдалённая соотносённость; при незапечатлённости нет разницы между возможностью действующего и возможностью претерпевающего]

Аль-Газали говорит: «Оправдание же насчёт возникших душ несостоятельно. Ведь у такой души есть отдельная (*муфрада*) самость и предшествующая возникновению возможность, но нет ничего [материального], с чем эта [возможность] могла бы соотноситься.

Что до их утверждения, будто для материи возможно, чтобы ею управляла душа, то такая соотносённость слишком отдалена.

Если вы (философы) считаете это достаточным, то не будет слишком отдалённым утверждать, что возможность возникших означает: кто в силах (*қадир*) их [творить], для того возможно их приведение к бытию (глагол.

⁷⁶ А не в воображении.

⁷⁷ Посему, возможно, Ибн-Рушд не останавливается на данной аль-Газали критике ответа философов на его второй контрпример (с чернотой-белизной; см. пункт (в) в рубрике 1.4.5^ф). По аль-Газали, фальсафское оправдание касательно черноты и белизны, согласно которому у таковых нет отдельной, самостоятельной самости, будет верна, если речь идёт о [самости] в [экстраментальном] бытии; если же речь идёт о ментальном бытии, то это оправдание окажется некорректным, ибо разум умопостигает универсальную черноту и судит о ней как о возможной самой по себе (см.: [3^а, с. 122–123; 3^б, с. 82]).



'ахдаса). Тогда [возможность] будет иметь соотнесённость с действующим (фā'иль), хотя сия [возможность] и не запечатлена в Нём, наподобие того как, [с точки зрения философов], [в случае с душами] имеется соотнесённость [возможности] <193> с претерпевающим (мунфа 'иль) телом, хотя сия [возможность] и не запечатлена в нём. Нет разницы между отношением (нисба) к действителю и отношением к претерпевающему, раз и в том случае и в другом нет запечатления»⁷⁸.

[1.4.9^p. Комментарий Ибн-Рушда: и при незапечатлённости возможность действующего не сходна с возможностью претерпевающего]

Я говорю: аль-Газали хочет принудить⁷⁹ философов к признанию следующего. Раз связанную с возникновением души возможность они полагают не запечатлённой в материи, то возможность, имеющаяся в принимающем, такая же, что и имеющаяся в действителе возможность (чтобы от него исходило данное действие). Таким образом эти две возможности оказываются одинаковыми.

Но это безобразно. Ведь в данном случае душа оказывается словно управляющей телом извне, наподобие того как ремесленник управляет изделием. Тогда душа не будет модусом (хай 'а)⁸⁰ в теле, так же как ремесленник не служит модусом в изделии.

Ответ: не исключено, чтобы среди завершённых/энтелехий (ед. камāль)⁸¹, которые подобны модусам, были такие, каковые отделимы от своего вместилища, наподобие кормчего по отношению к судну или ремесленника – к орудию, которым он действует. Если тело служит для души словно орудием, то она отделима (муфāрика)⁸².

Возможность, которая имеется в орудии, не сходна с возможностью, которая имеется в действителе. Орудию же присущи оба состояния – возможность претерпевающего и возможность действителя. Вот почему орудия

⁷⁸ [3^a, с. 123; 3^b, с. 82].

⁷⁹ Глаг. 'альзама; см. примечание 8.

⁸⁰ Акциденцией.

⁸¹ Перипатетическая традиция полагает душу энтелехией организма.

⁸² От тела.



суть движущие-движимые. В качестве движущих им присуща возможность действующего, а в качестве движимых – возможность претерпевающего. Но полагание души отделимой не принуждает [философов] к признанию возможности действующего тождественной возможности претерпевающего.

Кроме того, для философов возможность действующего – это не только ментальное суждение, но и суждение о чём-то вне души. Значит, оппоненту бесполезно уподоблять одну возможность другой.

[1.4.10^г. Газалийское замечание: наша цель – сугубо деструктивная]

Осознавая, что все означенные рассуждения вызывают лишь сомнение и растерянность у тех, кто неспособен к их разрешению (а на сей манер поступают именно злоумышленники-софисты), аль-Газали говорит следующее. <194>

«Если кто-то скажет: “Во всех своих возражениях вы заботились [исключительно] о том, чтобы проблемному (‘*шикāl*’) [в учении философов] противопоставить такое же – ведь приведённые вами [возражения] не лишены проблемного”⁸³, то наш ответ таков.

Возражение непременно показывает несостоятельность соответствующего рассуждения. А при рассмотрении возражения [оппонента] и требуемого [им] разрешается проблемный аспект. В этой книге мы ставили перед собой задачу только загасить блеск учения философов и измазать грязью их аргументы, дабы обнаружилась их несостоятельность. И здесь мы не брались защищать какое-либо конкретное учение, посему мы не выходим за рамки изначального замысла книги. Мы не будем пускаться в подробный разбор аргументов в пользу [темпорального] возникновения [мира], поскольку наша цель состоит именно в опровержении их претензии на постижение [его] извечности.

Что касается установления истинного учения, то после завершения настоящей книги мы сочиним отдельную книгу, если будет на то Божья воля. Назовём мы её “Основы вероучения” (*Кавā’ид аль-‘ақā’ид*)⁸⁴. В ней будем сос-

⁸³ Арабский текст последней фразы («приведённые...»): (ولم نخل ما أوردوه من إشكال). В некоторых рукописях (притом как книги аль-Газали [3, с. 77], так и книги Ибн-Рушда [2^а, с. 115]) фигурирует версия чтения, нам представляющаяся более корректной – (ولم نخلوا ما أوردتموه من الإشكالات), «вы не представили решение приведённых вами проблем».

⁸⁴ Под таким названием фигурирует трактат, фактически представляющий собой раздел знаменитого сочинения аль-Газали «Воскрешение наук о вере» (*‘Ихйā’ ‘улюм ад-дīн*). Однако



редоточиваться на созидании (*'исбāt*), тогда как здесь мы сосредоточивались на разрушении (*хадм*)»⁸⁵.

[1.4.10^р. Комментарий Ибн-Рушда. (а) Неपूर्णное опровержение]

Я говорю: отвечать на проблемное проблемным приводит не к разрушению, а к растерянности и сомнению у того, кто, сопоставляя проблемное с проблемным, не постигает истинность одного и ошибочность противоположного. Большинство же рассуждений, выдвинутых сим мужем в опровержение философов, суть усомнения [в учении философов], возникающие при сталкивании одних их высказываний с другими и при принятии различающихся между собой положений за сходные. Но ведь подобный способ опровержения (*му'āнада*) неपूर्णен (*тāмма*): полноценное же опровержение предполагает раскрытие несостоятельности данного учения противника в плане того, как дело обстоит в действительности, а не по тому, как оно артикулируется его сторонником⁸⁶. Примером [последнего подхода] служит утверждение аль-Газали, что противники философов с тем же правом могут полагать возможность [чистым] суждением разума, с каковым философы полагают универсалию [чисто ментальной]. Ведь даже при допущении сходства между этими двумя [понятиями] отсюда ещё никак не вытекает <195> несостоятельность положения о возможности как о понятии, опирающемся на [экстраментальное] бытие. Из этого допущения следовало бы лишь одно из двух: или опровержение того, что универсалия существует только в уме (*зихн*), или [подтверждение того, что] возможность существует только в уме.

[(б) Об обещанной книге]

Прежде чем взяться за такое, что у читателя непременно вызывает растерянность и сомнение, аль-Газали должен был сначала установить истину [касательно обсуждаемых вопросов], дабы не случилось так, что либо его этот трактат вряд ли может претендовать на роль обещанной книги; в качестве таковой с большим правом может выступить другое сочинение мыслителя – «Умеренное [изложение] вероучения» (*аль-Иктисād фй аль-и'тикād*). См. примечание 88.

⁸⁵ [3^а, с. 123; 3^б, с. 82–83].

⁸⁶ В отношении, например, извечности мира подобает доказать саму её несостоятельность, а не несостоятельность того или иного рассуждения в её обоснование.



читатель умрёт, не успев ознакомиться с [обещанной] книгой, либо сам он умрёт, не успев написать эту книгу.

До нас⁸⁷ такая книга не дошла. Возможно, аль-Газали её так и не сочинил⁸⁸.

[(в) Газалийское заимствование у фальсафы]

Что касается слов о том, что в своей книге⁸⁹ автор не стремится отстаивать какое-либо конкретное учение, то они сказаны ради того, чтобы люди не подумали, будто он отстаивает учение ашаритов.

Из возводимых (*мансӯба*) к аль-Газали книг явствует, что в теологических⁹⁰ науках (*аль-‘улюм аль-‘ильхиййа*) он прибегает (глагол. *‘ада*) к учению философов. Об этом ярче всего – и наиболее достоверно в плане аутентичности – свидетельствует его книга «Ниша светов» (*Мишкāt аль-‘анвār*)⁹¹.

Литература

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

1^а. 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

1^б. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):863–899. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899

1^в. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):117–151. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

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

⁸⁷ В мусульманской Испании.

⁸⁸ Судя по всему, до Ибн-Рушда не дошла газалийская книга «Умеренное изложение вероучения»; см. примечание 84.

⁸⁹ Настоящей книге – «Несостоятельность учений философов».

⁹⁰ Философско-теологических, метафизических.

⁹¹ Русский перевод см. [7].



2^a. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 с.

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

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

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

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

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

6. Гален. О зависимости свойств души от темпераментов тела. Приложение к ст.: Балалыкин Д.А. Сущностное единство духовного и телесного в теоретико-практической системе Галена. Ч. 1. *Философские науки*. 2014;3(62):123–145.

7. аль-Газали. Ниша света. «Наставления правителям» и другие сочинения. Пер. с англ. Мадраимова Х. М.: Ансар; 2004. С. 199–252.

References

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

1^a. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part One. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636> (In Russian)

1^b. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part Two. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(4):863–899. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899 (In Russian)



1^c. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Three. Minbar. Islamic Studies. 2021;4(1):117–151. DOI:10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151 (In Russian)*

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

2^a. Ibn Rushd. *Tahāfut at-tahāfut*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p. (In Arabic)

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

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

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

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

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

6. Galen. O zavisimosti svojstv dushi ot temperamentov tela [The soul's traits depend on bodily temperament]. Appendix to: Balalykin D.A. Sushchnostnoe edinstvo duhovnogo i telesnogo v teoretiko-prakticheskoy sisteme Galena. Chast' I. [An essential unity of spiritual and material in Galen's theoretical and practical system. Part I]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 2014;3(62):123–145. (In Russian)

7. al-Ghazali. Nisha sveta [The niche of lights]. “*Nastavleniya pravatelyam*” i drugie sochineniya [“Admonitions to the governors” and other works.]. Moscow: Ansar; 2004, pp. 199–252. (In Russian)



Информация об авторах

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

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 апреля 2021

Одобрена рецензентами: 17 мая 2021

Принята к публикации: 31 мая 2021

About the authors

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

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

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: April 19, 2021

Reviewed: May 17, 2021

Accepted: May 31, 2021