

Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова^{2*} (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

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

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

Резюме: во второй части продолжающейся публикации, начатой в предыдущем номере журнала, представлен перевод пятой главы из раздела по физике и метафизике/теологии книги крупнейшего классика арабо-мусульманской философии Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбихат*). В настоящей главе, посвященной вопросу о статусе Бытийно-необходимого (Бога) как Первоначала, обсуждаются разные модусы приведения вещей к бытию, критикуется тезис о темпоральном финитизме, обосновывается мысль о вечном творении – *ибда'* – как о высшем ранге созидания и наиболее подходящем Божьему всесовершенству.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; Бытийно-необходимое; вечное творение; восточный перипатетизм; Ибн-Сина (Авиценна); креационизм; метафизика; мусульманская философия; творение; темпорализм; «Указания и напоминания»; фальсафа; этернализм

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой). *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):461–486. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

* Авторы внесли равный вклад в эту работу. Необходимо отметить особый вклад Наталии Ефремовой в облегчение восприятия исламских богословских терминов при подготовке данной статьи, а также вклад Тауфика Ибрагима в редактирование элементов статьи на арабском языке.



Ibn-Sina (Avicenna)

Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part two

Tawfik Ibrahim¹, Natalia V. Efremova^{2*}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

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

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

Abstract: this is a continuation of the translation into Russian of the treatise al-Isharat wa-t-Tanbihat ("Remarks and Admonitions") by Ibn-Sina (Avicenna, 980–1037). The present article comprises the Chapter 5 of Avicenna's treatise, which deals with the state of the Necessary Existent (i.e. God) as First Principle, discusses various modes for bringing things into being and criticizes the thesis about the temporal finitism. The chapter also contains a justification of the eternal invention (ibda') as a supreme level of creation, which is most adequately expresses the Divine absolute perfection.

Keywords: creation, eternal; creationism; eternalism; Falsafa; Ibn-Sina (Avicenna); al-Isharat wa-t-tanbihat; metaphysics; Necessary Existent; peripatetism, islamic; philosophy, Islamic; "Remarks and Admonitions"; temporalism

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461–486. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

Предисловие к переводу

Обосновывая в предыдущей главе [1] бытие Бога, или Бытийно-необходимого, как Первоначала сущих, Ибн-Сина далее рассматривает модальности этого статуса. В восточном/мусульманском перипатетизме (*фальсафа*) философским вариантом религиозно-теологического представления о мире как о Божьем «творении» выступает учение об «эманации» (*файд, судур*), исхождении множественности вещей от Единого (Бога). Собственно эманационный процесс космогенеза описывается в следующей главе [2, с. 314–318]. В настоящей же главе обосновывается мысль о вневременном характере этого процесса, откуда следует тезис об извечности мира.

* These authors contributed equally to this work. It is necessary to note the special contribution of Natalia Efremova in facilitating the perception of Islamic theological terms in the preparation of this article, as well as the contribution of Tawfik Ibrahim to the editing of article elements in Arabic.



Указанный тезис идет вразрез с господствующей в традиционной мусульманской теологии креационистской доктриной, согласно которой Бог сотворил мир из ничего (*мин ля-шай'*, или *ля мин шай'*; лат. ex nihilo), во времени или, по одной версии, вместе со временем, а само время полагается конечным, имеющим начало. Рациональные аргументы в пользу этой доктрины выдвигали богословы-мутакаллимы¹, притом как мутазилиты, так и их оппоненты из ашаритско-матуридитской школы, в рамках которой разрабатывались теологические положения, впоследствии утвердившиеся как «ортодоксальные» в суннитском исламе².

В полемике с мутакаллимами Ибн-Сина доказывает, что этерналистская концепция более соответствует не только рациональным представлениям о природе времени и причинности, но и о Божьем всесовершенстве. Одновременно философ разъясняет несостоятельность двух фундаментальных положений, на которых зиждется креационистско-темпоралистская парадигма: во-первых, причиненная/созданная вещь нуждается в своей причине/создателе именно вследствие «возникновения [во времени]» (*худус*)³ этой вещи (так что если бы мир был извечным, он не нуждался бы в Создателе/Боге); во-вторых, «невозможность [цепочки] возникших, не имеющих начала» (*истихалят хавадис ля аввала ля-ха*), т. е. отрицание бесконечной регрессии, когда за каждым возникшим (например, движением) стояло бы другое возникшее.

Вместо характерного для калама осмысления дуальности Бога и мира в терминах «возникшее-извечное» (*хадис-кадим*) Ибн-Сина выставляет категориальную пару «возможное-необходимое» (*мумкин-ваджиб*)⁴. Сама по себе любая вещь в мире лишь возможна (т. е. может быть, но может и не быть), а посему нуждается в Необходимом/Боге, и не только для возникновения (если она возникшая), но и пока она существует. Но как бы идя навстречу мутакаллимам, автор «Указаний и напоминаний»⁵ модифицирует традиционный термин «худус/возникновение» (соответственно «*мухдас/явленное*»), под которым прежде понималось исключительно временное предшествование небытия – бытию. Согласно философу, всякая вещь в мире, будучи возможной/причиненной, нуждается в чем-то другом для обретения бытия, а значит, сама по себе есть не-сущая, и в этом смысле ее бытию предшествует

¹ Представители калама (араб. *калям*), рациональной теологии ислама.

² В отношении собственно креационистского тезиса шиитская теология практически не отличается от суннитской.

³ Однокоренной глагол *хадаса* передается нами как «возникать», «являться»; соответствующее действительное причастие *хадис* – как «возникшее», «явившееся»; переходная же форма глагола *ахдаса* (имя действия – *ихдас*) – как «являть [к бытию]»; соответствующее страдательное причастие *мухдас* – как «явленное».

⁴ Об этих терминах говорится в предыдущей главе.

⁵ В параграфе 7 настоящей главы.



не-бытие, т. е. она – «возникшая». Введенное таким образом понятие «самостное возникновение» (*худус зати*)⁶ охватывает всякое причиненное, распространяясь как на перманентные/извечные реалии (в частности, небесные тела⁷, их души и разумы), так и на переходящие вещи подлунной сферы, «мира возникновения и уничтожения» (*алям аль-каун ва-ль-фасад*).

В старом смысле термина *худус* Ибн-Сина употребляет обозначение *худус замани*, «временное возникновение». Ясно, что таковое служит частным случаем вышеупомянутого понятия *худус зати*. Но порой, заметим, Ибн-Сина рядопологает эти термины, прилагая *худус зати* исключительно к вневременному/вечному продуцированию/творению.

Такое вечное продуцирование сам философ, как и другие представители фальсафы, предпочитает характеризовать с помощью термина *ибда'*, определяя его здесь (в параграфе 9) в смысле наделения бытием «без посредства материи, орудия или времени». Данный термин встречается в Коране – в аятах 2:117 и 6:101, где Бог описывается как «*бади'* (версия: творец) небес и земли». Первоначально этот термин выражал понятие о нововведении (что ясно прослеживается в свете широко распространенного обозначения новшества в религии как *бид'а*) и на ранних этапах употреблялся теологами в значении сотворения чего-то нового, не имеющего аналога. Но позже, вероятнее всего под влиянием Ибн-Сины и других фальсифа, в теологической литературе наряду с таким пониманием за термином закрепилось и близкое к авиценновскому толкованию значение (см.: [4, с. 31–32])⁸.

В оригинале в названии настоящей главы фигурируют два термина – *сун'* и *ибда'*, переведенные нами как «создание [вообще]» и «[вечное] творение». Обозначение *сун'* также является кораническим, в Писании прилагаясь и к Богу (27:88), и к людям (напр., 11:38). В комментариях к заглавию ар-Рази (ум. 1209) пишет, что для фальсифа *сун'*, в противоположность термину *ибда'*, означает [явление к бытию вещи], которой предшествуют материя и время [5, с. 385]. Схожим образом означенный термин истолковывается у аль-Амиди (ум. 1233) [6, с. 237] и ат-Гусы (ум. 1273) [7, с. 631, 680]. Нам же представляется, что Ибн-Сина, хотя и полемизирует (в параграфе 2) с теологическим, темпоралистским пони-

⁶ Наряду с обозначением «самостное» (*зати*) в авиценновском «Спасении» фигурирует «в аспекте самости» (*би-хасаб аз-зат*), см.: [3, с. 542–543].

⁷ Концентрические сферы: семь сфер, к которым прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); сфера «неподвижных звезд»; далее, согласно некоторым философам, атласная/беззвездная сфера.

⁸ В указанных же аятах слово *бади'* скорее имеет смысл «единственный, бесподобный» (Бог – один такой на небесах и на земле). Позже это слово стало рассматриваться и как форма действительного причастия (от однокоренного глагола *абда'а*) – *мубди'*, «творящий».



манием термина *сун'* (наряду с терминами *фа'ль*/«делание» и *иджад*/«осуществление», которые, видимо, рассматриваются здесь как синонимы), но вместе с тем сам не вкладывает в данный термин собственно темпоральный смысл и не противопоставляет его термину *ибда'*. В этом отношении показательно, что в конце данной главы Бог характеризуется как *ас-сани'* («создатель»). А в «Исцелении» философ в смысле творения вообще употребляет вышеупомянутый термин *иджад*, выделяя две его разновидности – *ибда'* и *такуин* (творение из предшествующей материи) [8, с. 267; 9, т. 2, с. 1035].

Не совсем адекватной представляется и интерпретация термина *ибда'* в смысле «прямого/непосредственного творения»⁹ – интерпретация, которая на первый взгляд кажется соответствующей вышеупомянутому его определению («без посредства материи, орудия или времени»). Ибо философ прилагает *ибда'* (страдательное причастие *мубда'*) не только к первому сотворенному/разуму, но и к сотворенным через него нижеследующим космическим разумам, а также к душам и телам небесных сфер, сотворенных посредством этих разумов¹⁰.

Данные в «Указаниях и напоминаниях» философские аргументы в пользу концепции вечного творения развивают и дополняют ее обоснования в предыдущих сочинениях Ибн-Сины, особенно в «Исцелении» (*аш-Шифа'*). И несмотря на неприятие со стороны ортодоксальных богословов, порой квалифицирующих ее как ересь¹¹, эта концепция нашла немало сторонников, притом за пределами школы фальсафа. Ее приверженцами стали такие интеллектуалы суфизма, как Ибн-Араби (ум. 1240) и аль-Джили (ум. 1424). Как это ни парадоксально, в числе активных его защитников оказался видный оппонент фальсафы, ханбалит Ибн-Таймийя (ум. 1328). На ее сторону встали также и многие реформаторы Нового и Новейшего времени, в том числе среди российских мусульман (подробнее см.: [4]).

⁹ Как, например, в английском переводе данного сочинения Ибн-Сины, где название настоящей главы передано как «Creation Ex Nihilo and immediate Creation» [10, с. 132].

¹⁰ Правда, в нижеследующей главе (параграф 41) первый разум описан как «подлинно (*би-ль-хакыка*) *мубда'*» [2, с. 317], а в «Исцелении» говорится, что превосходнейшим образом (*афдал*) наименование «*мубда'*/сотворённое» должно прилагаться именно к тому, чьё исхождение от своей первопричины не опосредовано какой-либо вещью, будь таковая материальной, действующей или другой [8, 6.2, с. 267].

¹¹ В том числе в «Опровержении философов» (*Тахафут аль-фаласифа*) аль-Газали (ум. 1111).



Глава пятая

Создание [вообще] и [вечное] творение¹²

[1. Причиненное нуждается в причине как возможное, а не как возникшее; для сохранности в бытии причиненному не обойтись без своей причины]¹³

[1] Заблуждение¹⁴: [мнение о нужде в причине только для возникновения]

В воображении простолюдинов (*аухам 'аммиййа*)¹⁵ зависимость вещи, которую они называют «сделанной» (*маф'уль*), от вещи, которую они называют «делателем» (*фа'иль*), – это зависимость в аспекте их понимания сих слов, когда они называют сделанное сделанным, а делателя – делателем. Данный же аспект состоит в том, что первое – «осуществлено», «создано», «сделано», а второе – «осуществил» (*ауджада*), «создал» (*сана'а*) и «сделал» (*фа'аля*), и все это сводится к тому, что одна вещь обрела от другой вещи бытие (*вуджуд*), которого прежде не было.

Они могут также сказать, что раз вещь уже осуществлена, то она перестает более нуждаться в [ее] делателе, так что даже если делатель исчезнет, то сделанное может оставаться в бытии, как сие наблюдается в случае с исчезновением строителя и сохранением построенного им здания¹⁶.

[Первый аргумент]

Более того, многие из них не воздерживаются утверждать, что если бы допустимо было исчезновение ('*адам*) Творца, то Его исчезновение не причинило бы вреда бытию мира: ибо, считают они, в Творце мир нуждается лишь для собственного осуществления, т. е. для выведения его из небытия ('*адам*) в бытие, и именно поэтому Он является делателем. А раз Он уже сделал [сие] и [мир] обрел бытие после небытия, то ему больше не надо переходить от небытия в бытие – зачем тогда ему делатель?!

¹² «Создание» – араб. *сун'*; «творение» – *ибда'*. Об этих терминах было сказано в предисловии к переводу.

¹³ Вслед за ар-Рази [5, с. 385] в данной главе мы выделяем десять тем. «Возможность/контингентность» – араб. *имкан*; «возникновение/явление [к бытию]» – *худус*; «сохранение в бытии» – *бака'*.

¹⁴ В одной из версий: заблуждение и напоминание.

¹⁵ То есть богословов-мутакаллимов. В «Спасении» соответствующее рассуждение озаглавлено так: «О том, что причиной нужды в Необходимом служит возможность (*имкан*), а не возникновение (*худус*), как то воображают слабые среди мутакаллимов (*ду'афа' аль-мутакаллимин*)» [3, с. 522].

¹⁶ Как замечает ар-Рази, не все мутакаллимы утверждают подобное. Хотя они и не полагают уже существующую субстанцию нуждающейся в Делателе, но вместе с тем многие из них считают эту субстанцию нуждающейся в определённых акциденциях, которые сами по себе не перманентны, а создаются в ней Делателем: например, акциденции «сохранности [в бытии]» (*бака'*). Это остальные [богословы], которые не учат о такой акциденции, придерживаются критикуемого Ибн-Синоу мнения. Вот почему у него и сказано: «они могут также сказать» [5, т. 2, с. 387–388].



[Второй аргумент]

И еще они говорят: если бы [мир] нуждался в Творце (всевышен Он!)¹⁷ постольку, поскольку он существует, то всякое сущее, включая и Творца, нуждалось бы в другом осуществителе, тот – в третьем, и так далее до бесконечности.

Обратимся к разъяснению этого вопроса и изложим [истинный] взгляд, которого следует придерживаться¹⁸.

[2] Напоминание: [о «делании»]

Сначала мы должны разложить смысл наших слов «создать», «сделать», или «осуществить» на простейшие части этого понятия, отбрасывая те [аспекты], которые лишь акцидентально привходят к ним¹⁹.

Если одна вещь, говорим мы, была не-сущей (*ма'дум*), затем, благодаря другой вещи, после небытия стала сущей (*мауджуд*), то мы называем ее «сделанной» (*маф'уль*). Здесь нам неважно, оказывается ли второе [понятие] равным первому²⁰, более общим²¹ или же более особенным, дабы [в последнем случае] нужно было бы добавить, сказав, например: сущая после небытия благодаря той вещи (1) через ее движение (*тахаррук*) [или без него]; (2) непосредственно (*мубашара*) или с помощью некоторого орудия (*аля*); (3) по волевому намерению (*касд ихтийари*), по природе (*таб'*), по порождению (*таваллуд*) и так далее или же по чему-то из противоположностей (*мукабият*) таковых²², – мы сейчас не обращаем внимания на все это, хотя в действительности сие суть лишь аспекты, дополнительные к факту бытия вещи сделанной²³. А противо-

¹⁷ Араб. *та'аля*.

¹⁸ Более подробная критика дана в «Исцелении», см.: [8, 6.1–2, с. 259–267].

¹⁹ Например, «с помощью инструмента» или «через движение».

²⁰ Первое понятие – «явленное» (*мухдас*), или, по словам Ибн-Сины, «благодаря чему-либо ставшее сущим после небытия»; второе – «сделанное» (*маф'уль*).

²¹ Как будет сказано в восьмом параграфе, «сделанное» более общее сравнительно с «явленное».

²² Явленному по волевому стремлению, т. е. по выбору (*ихтийар*), противостоит (глагол *кабалья*) явленное по природе; явленному непосредственно противостоит, с одной стороны, явленное с помощью орудия, а с другой – явленное по порождению; ибо о возникновении, например, движения от тела некоторые мутакаллимы говорят как о возникновении по порождению, поскольку тело вызывает (глагол *ахдаса*) сначала стремление (*у'тимад*, [или *майль*]), потом от этого стремления рождается движение, а о возникновении стремления от него говорят как о непосредственном возникновении [7, т. 2, с. 637].

²³ Ибн-Сина подразумевает, что было бы сделанное (*маф'уль*) равнозначным, например, явленному по выбору или по порождению, то сделанное было бы более особенным сравнительно с «явленным/возникшим» вообще (*мутлак*). Данный факт отмечается философом потому, что мутакаллимы употребляют термин *фи'ль*/«делание» в более узком смысле сравнительно с термином *ихдас*/«явление [к бытию]», а именно как *ихдас*/«явление», исходящее от воли делателя; тогда как философы полагают *фи'ль* охватывающим и *ихдас*/«явление», и *ибда'*/«творение». Правда, здесь автор употребляет означенный термин как равнозначный термину *ихдас* [7, т. 2, с. 637].



лежащую вещь, благодаря коей первая вещь возникает, мы называем «делателем» (*фа'иль*).

О равенстве же здесь свидетельствует то, что при высказывании «Сделал с помощью орудия», «Сделал движением», «Сделал по воле» или «Сделал по природе» не приводится ничего, что противоречило бы самому факту бытия делания деланием или содержало бы какое-то повторение (*такрир*) в понятии. Было бы противоречие, если бы, например, понятие о делании запрещало быть по природе²⁴. А повторение имелось бы, если бы, например, в понятие о делании включалась воля – тогда высказывание «[Человек] сделал по воле» было бы схожим с высказыванием «Человек есть живое существо»²⁵.

Если таковое²⁶ равняется понятию «делание» или составляет [только] части его²⁷, то это никак не повредит нашей цели. Ведь в понятии «делание» заключены [три вещи]²⁸ – бытие (*вуджуд*), небытие (*'адам*) и [факт] появления (*каун*) этого бытия после небытия, притом такой [факт] словно служит свойством означенного бытия, предикатом для него.

Но небытие не зависит от делателя сделанного бытия²⁹.

А характеристика сего бытия как [бытия] после небытия не обусловлена ни деланием делателя, ни действием (*джа'ль*) действителя. Ибо в отношении такого [сущего, которое] возможно не-сущее, бытие возможно только после небытия.

Остается лишь предположить, что его зависимость [от делателя] имеет место в аспекте именно означенного бытия³⁰ – либо как бытия

²⁴ В одной из рукописей добавлено: тогда высказывание «Сделал по природе» было бы равносильным высказыванию «Сделал то, что сделал». Ар-Рази же даёт такое толкование: если бы «делание» включало в себя понятие о выборе, этому противоречило бы высказывание «Сделал по природе» [5, т. 2, с. 390].

²⁵ Как пишет ар-Рази, мутакаллимы соглашались с двумя импликациями (*ильзам*) – повторением и противоречием. Но истина на их стороне, поскольку филологи не говорят об огне как о делателе жжения или о воде – как о делателе охлаждения [5, т. 2, с. 390]. Ат-Тусы возражает: в литературе встречаются случаи употребления термина «делание» в отношении действия, например, холода и вина, а если к такому этот термин приложим, то почему нельзя его применять в отношении действия, которое не исходит от воли/выбора?! Более того, филологи понимают «делание» в смысле «явления [к бытию] (*ихдас*) чего-то», без какого-либо дополнительного уточнения. И именно мутакаллимы отошли от общепринятого (*урф*) употребления термина, утверждая, будто тексты Откровения (*нусус ат-танзил*) и филологов свидетельствуют в пользу каламского понимания Божьего «делания» как «делания по воле» [7, т. 2, с. 638–639].

²⁶ То есть смысл «благодаря чему-либо стать сущим после небытия», или *ихдас*/«явление».

²⁷ Эти две альтернативы отражают соответственно мнение Ибн-Сины и мнение мутакаллимов; согласно последним, как было сказано, *фи'ль* – это *ихдас* по воле/выбору.

²⁸ Вставка согласно толкованию ат-Тусы [7, т. 2, с. 640].

²⁹ Ибо это небытие есть ничто (*ля шай'*) [7, т. 2, с. 640].

³⁰ Не бытия вообще, ибо бытие бытийно-необходимого не зависит от некоторого делателя [7, т. 2, с. 640].



вещи, которая не бытийно-необходима, либо как бытия вещи, бытию которой должно предшествовать небытие³¹.

[3] Дополнение и указание: [в каком аспекте сделанное зависит от делателя]

Посмотрим теперь, по какому из этих двух факторов [сделанное] зависит [от делателя].

Мы говорим: понятие о том, что [сделанное] не есть бытийно-необходимое по своей самости, но благодаря иному, не запрещает, чтобы [сделанное] было двояким: во-первых, постоянно (*да'им^{ан}*) бытийно-необходимым благодаря другому; во-вторых, временно (*вакт^{ан} ма*) бытийно-необходимым благодаря другому. Ведь о них обоих сказывается «бытийно-необходимое-благодаря-другому» (по самому понятию этой характеристики, если ничто не препятствует ему извне), и за ними обоими отрицается «бытийно-необходимое-само-по-себе». А «предваренное небытием» (*масбук аль-'адам*)³² имеет один лишь аспект, и в своем понятии оно более частное, чем то понятие. И обоим понятиям предсказывается зависимость от иного. Но когда одно из двух понятий шире другого и обоим предсказывается [третье] понятие³³, то последнее сначала предсказывается общему, а потом частному, ибо оно прилагается к частному лишь по приложении к общему, но не наоборот³⁴.

Поэтому³⁵ если бы допускалось здесь, чтобы предваренное небытием было сущим не обязательно благодаря другому и чтобы [бытие] могло

³¹ То есть нужда вещи в делателе обусловлена либо ее возможностью, либо ее возникновением. Согласно ар-Рази, далее должно определяться – или какая вещь нуждается в делателе, или какова причина этой нужды; нижеследующее рассуждение Ибн-Сины допускает обе альтернативы, но предпочтительнее отнести его к первой [5, т. 2, с. 392]; ат-Тусы, видимо, соглашается с мнением ар-Рази, без комментариев воспроизводя его [7, т. 2, с. 640].

Сам ар-Рази указывает на несостоятельность каламского тезиса о возникновении/явленности как причине нужды в делателе – ведь возникновение вещи есть модус (*кай-фиййа*) ее бытия (*вуджуд*), а значит, нуждается в этом бытии; бытие же нуждается в осуществлении (*иджад*); осуществление – в осуществителе; осуществитель – в причине нужды вещи в нем; так что если бы возникновение служило причиной нужды вещи, оно бы оказалось на несколько ступеней последующим (глаг. *та'ххара*) по отношению к самому себе! [5, т. 2, с. 391].

³² То есть явленное/возникшее (*хадис*).

³³ В частности: зависимость от другого.

³⁴ Следовательно, свойство «зависимость от другого» присуща [более общему, т. е.] «необходимому-благодаря-другому» первичным образом, по самости, а [более частному, т. е.] «предваренному небытием», [явленному/возникшему] – вторичным образом, по причине того свойства [7, т. 2, с. 644].

³⁵ Далее идет усиление указанного вывода (см. предыдущее примечание), гласящее, что свойство «зависимость от другого» присуще «предваренному небытием» не постольку, поскольку оно таково.



[иметься] у него самого по себе (*фи хадд нафси-х*), то не было бы указанной зависимости [от другого].

Отсюда явствует, что означенная зависимость обусловлена первым фактором³⁶.

А поскольку это свойство всегда предцируется причинным не только в плане возникновения (*худус*), то такая зависимость постоянна³⁷.

Равным образом, будь зависимость обусловлена фактором предшествования небытия [бытию сделанного]³⁸, данное бытие не зависело бы [от делателя] только в момент (*халь*) возникновения после небытия, чтобы оно потом могло обойтись без сего делателя³⁹.

[2. Всякому возникшему предшествует время]

[4] Напоминание⁴⁰

Возникшее (*хадис*) после того, как его не было (*ба'да ма-лям йакун*), имеет такое «до» (*кабль*), когда его не существовало, но это не как предшествование (*каблійа*) единицы – двойке, когда предшествующее и последующее наличествуют одновременно вместе в плане реализации бытия (*хусул аль-вуджуд*), а такое предшествование предшествующего (*кабль*), каковое не сохраняется (глагол *сабута*) при [наличии] последующего (*ба'д*): в таковом имеется обновление (*таджаддуд*) последования (*ба'дийа*) после уничтожившегося предшествования (*каблійа батыла*).

И это предшествование не есть ни само небытие, ибо небытие может иметь место и после, ни сам делатель, поскольку он может быть «до», «вместе» и «после». Значит, такое предшествование представляет собой нечто иное, в котором непрестанно (*'аля аль-иттисал*) происходит обновление и исчезновение⁴¹.

³⁶ То есть по причине необходимости благодаря другому.

³⁷ В отличие от мнения простолюдинов/мутакаллимов.

³⁸ Как то полагают простолюдины/мутакаллимы.

³⁹ Ибо свойство «возникновение-сделанного-после-небытия» перманентным образом присуще такому сделанному, а не только в момент его возникновения.

⁴⁰ Ниже показывается, что всякому возникшему предшествует сущее, у которого сасность не устойчива (*гайр карр*) и которое континуально (*муттасыл*) наподобие континуальности величин (*макадир*), а это и есть время (*заман*), хотя оно здесь и не называется по имени [7, т. 2, с. 649]. Под «величиной» понимается протяжённое континуальное количество, такое как линия, поверхность и тело.

⁴¹ Ар-Рази добавляет: и самое это предшествование есть нечто возникшее, а значит, ему предшествует другое нечто, в отношении которого справедливо то же самое рассуждение, что и в отношении первого; так что до всякого возникшего должно быть [другое] возникшее, и так до бесконечности [5, т. 2, с. 396].



А тебе известно⁴², что такое континуальное, которое аналогично (глаг. *ваза*) движениям в величинах⁴³, не состоит из неделимых [частей]⁴⁴.

[3. О сущности времени]

[5] Указание

Обновление (*таджаддуд*)⁴⁵ может происходить только при изменении (*тагаййур*) состояния (*халь*), а изменение возможно только у [вещи], которая допускает изменение состояния, то есть у субстрата (*мауду*)⁴⁶. Значит, [в своем бытии] это континуальное (*иттисал*)⁴⁷ зависит от движения и движущегося, то есть от изменения и изменяющегося⁴⁸, особенно от такого движения, которое может продолжаться без конца, как позиционно круговое (*вад'иййа дауриййа*)⁴⁹.

И данное континуальное, [как мы видели], поддается измерению (*такдир*), ибо «до» может быть более дальним или более близким, а следовательно, оно является количеством (*камм*), которое служит мерилom (*мукаддир*) для изменения. Но именно это и есть «время» (*аз-заман*) – количество⁵⁰ (*каммиййат*) движения, но не в аспекте расстояния (*масафа*)⁵¹,

⁴² Из раздела по физике, параграф 5, глава 1.

⁴³ Движению на некоторое расстояние (ед. *масафа*).

⁴⁴ Движение неатомарно вследствие неатомарности соответствующего расстояния/тела. В данном параграфе установлено бытие (*инниййа*) времени, ниже будет установлена его сущность (*махиййа*); поскольку время явно по бытию, но скрыто по сущности, то первый параграф обозначен как «напоминание», а второй – как «указание» [7, т. 2, с. 650].

⁴⁵ Обновление [и исчезновение], о которых говорилось в предыдущем параграфе.

⁴⁶ Так как изменение есть акциденция, а акциденция может существовать только в субстрате.

⁴⁷ Обновляющееся континуальное.

⁴⁸ Ибо оно в своем бытии зависит от изменения, которое есть акциденция, и от изменяющегося, которое есть тело, в котором пребывает изменение; а такое изменение, которое происходит постепенно, а не мгновенно (*даф'атан*), и называется «движением» (харака) [7, т. 2, с. 657].

⁴⁹ Как показывается в параграфе 11 главы 1 и в параграфе 16 главы 6, бесконечным не может выступать прямолинейное (*мусткыма*) движение, но только круговое, как в случае с движениями небесных сфер; при таком движении, т. е. вращении вокруг себя, меняется не место (*макан*) движущегося, а только его положение/позиция, посему оно называется также позиционным.

⁵⁰ В смысле меры.

⁵¹ То есть не как предшествование-следование в отношении расстояния. См. последующее примечание.



а в плане такого предшествования и следования, которые вместе не сосуществуют⁵².

[4. Всякому возникшему предшествует материя]⁵³

[6] Указание

Всякое возникшее таково, что до своего возникновения оно было бытийно-возможным (*мумкин аль-вуджуд*). Значит, возможность (*имкан*) его бытия наличествовала (*хасыл*). И эта возможность не есть факт того, что оно подвластно чьей-то силе (*кудрат аль-кадир 'аляй-х*), иначе сказать о невозможном (*мухаль*): «Оно неподвластно (*гайр макдур 'аляй-х*)» или: «Оно невозможно (*гайр мумкин*) само по себе», было бы равносильно сказать: «Оно неподвластно, поскольку оно неподвластно» или: «Оно невозможно само по себе, поскольку оно невозможно само по себе». Отсюда явствует, что эта его возможность есть нечто иное, нежели его подвластность чьей-то силе. И она не является чем-то, что умопостижимо само по себе и что пребывает вне субстрата, но представляет собой нечто соотносительное (*удафи*) и нуждается, следовательно, в субстрате⁵⁴.

Итак, возникшему предшествует потенция (*кува*) бытия⁵⁵ и субстрат⁵⁶.

[5. Всякое возможное/причиненное – возникшее по самости]

[7] Напоминание

Одна вещь бывает после (*ба'д*) другой во многих аспектах, как в случае со следованием (*ба'дийа*) по времени (*заманийа*) или по месту

⁵² В «Исцелении» Ибн-Сина пишет: предшествование и следование привходят к движению со стороны расстояния, когда одна часть расстояния [пространственно] предшествует другой; но предшествующая и последующая части расстояния сосуществуют вместе, а соответствующие части движения – нет; именно такое особое предшествование-следование, которое сопутствует предшествованию-следованию в расстоянии, и определяет время; значит, время есть число/мера (*'адад*) движения при его делении на предшествующее и последующее, но не [соответственно делению] по времени, а [соответственно делению] по расстоянию, иначе это было бы кругом в определении [11, 2.12, с. 156–157].

⁵³ Параллельное рассуждение в «Исцелении» см.: [8, 4.2, с. 181–182].

⁵⁴ Ибо возможность принадлежит вещи в аспекте либо ее бытия (говорят, например, «белизна может существовать»), либо ее становления чем-то другим («тело может стать белым»); значит, она есть нечто умопостижимое в связи (*би-ль-кыйас*) с чем-то другим, т. е. нечто соотношенное (*удафи*), соотносительная же вещь – акциденция, а акциденция существует только в своем субстрате [7, т. 2, с. 661].

⁵⁵ То есть потенция/способность субстрата по отношению к бытию данной вещи, возникшей в нем.

⁵⁶ Субстрат по отношению к потенции, которая есть акциденция в нем, субстрат по отношению к возникшему, если таковое – акциденция, но материя (*мадда*) по отношению к нему, если оно – форма (*сура*) [7, т. 2, с. 661].



(маканиййа)⁵⁷. Но из совокупности таких аспектов нас теперь интересует тот аспект следования, который относится к заслуживанию бытия, когда допускается одновременно сосуществование обеих вещей. Это имеет место, когда одна вещь получает бытие от другой⁵⁸, а эта вторая не получает бытия от первой. Первая заслуживает бытие только по наступлении бытия второй и по достижении оно⁵⁹. Что же касается второй, то первая не выступает в плане бытия посредником между ней и третьей⁶⁰, но бытие доходит до нее не от первой, тогда как оно доходит [от третьей] до первой только проходя через вторую. Например, ты говоришь: «Я двинул рукой – и (или: а затем)⁶¹ ключ пришел в движение», однако ты не скажешь: «Ключ пришел в движение – и (или: а затем) рука моя пришла в движение», хотя оба движения имеют место одновременно. Это следование по самости (*ба'диййа би-з-зат*).

Ясно, что состояние вещи, присущее ей по ее самости, независимо от другой, предшествует по самости состоянию, полученному от другой. Всякое же сущее, которое получает бытие от другого, таково, что отдельно [от того другого] оно заслуживает небытия или не обладает бытием – его бытие обусловлено именно другим.

Значит, до своего становления сущим у него не будет бытия⁶²; а это и есть «самостное возникновение» (*худус зату*)⁶³.

⁵⁷ В разделе «Категории» из книги «Исцеление» [12, 7.4, с. 265–273] и в разделе «Теология/Метафизика» из той же книги [8, 4.1, с. 163–169] Ибн-Сина говорит о пяти разрядах предшествования (*такаддум*) и следования (*та'аххур*): (1) по времени (*би-з-заман*); (2) по природе (*би-т-таб*); например, единица первее двойки); (3) по порядку (*би-ль-мартаба*); (4) по достоинству (*би-ш-шараф*); например, учитель первее ученика); (5) по причинности (*би-ль-'иллиййа*) или по самости (*би-з-зат*). В случае с последним разрядом две вещи одновременно сосуществуют вместе или обе отсутствуют, но бытие предшествующей не зависит от бытия последующей, тогда как бытие второй исходит от первой. Этим данный разряд отличается от второго, где предшествующее по природе не служит причиной для последующего и при устранении предшествующего устраняется и последующее, но обратное не обязательно. Упомянутое выше (в основном тексте) предшествование «по месту» относится к третьему разряду, при котором первенство устанавливается относительно определенного начала; например, в мечети первее считается ряд молящихся, который ближе к иمامу/предстоятелю.

⁵⁸ Например, последующее/причиненное получает бытие от предшествующего/причины.

⁵⁹ По приходе бытия от ее причины, если эта вещь причиненная.

⁶⁰ Эта третья – причина второй.

⁶¹ «И» – араб. *фа*; «затем» – *сумма*.

⁶² То есть его небытие предшествует его бытию самостным предшествованием.

⁶³ Следовательно, всякое возможное/причиненное – возникшее в аспекте самости, даже если оно извечно.



[6. Причиненное не отстаёт от своей полной причины]⁶⁴

[8] Напоминание

Бытие причиненного (*ма'люль*) зависит от причины (*'илля*) в том ее аспекте, в каком она выступает причиной, будь этот аспект природой (*таби'а*), волей (*ирада*) или еще чем-то из других внешних факторов, в которых нуждаются [для причинения] и которые содействуют реализации причины в качестве актуальной (*би-ль-фи'ль*) причины. Такими [внешними факторами] служат:

- (1) или орудие – например, молоток для плотника;
- (2) или материя – древесина для плотника;
- (3) или помощник – другой пильщик для пильщика;
- (4) или время (*вакт*) – лето для кожевника;
- (5) или мотив (*да'и*) – голод для едока;
- (6) или отсутствие препятствия – дождевых туч для прачки.

Отсутствие (*'адам*) причиненного связано с тем, что причина не пребывает в том состоянии, благодаря коему она выступает актуальной причиной: либо ее самость находится не в таком состоянии, либо она совершенно отсутствует. Если же нет какого-либо внешнего препятствия и если делатель присутствует в своей самости, но сам по себе он не служит причиной, то наличие причиненного зависит от наличия указанного состояния.

Когда же появляется такое состояние – будь это природа, определившаяся (*джазима*) воля или что-то другое, – необходимым (глагол *ваджаба*) становится бытие причиненного, а коли нет сего состояния, необходимым оказывается небытие причиненного.

И какое бы из этих двух – [состояние и причиненное] – ни полагалось перманентным, второе также перманентно, а если временным, то и второе временно. При допущении, что вещь пребывает в одинаковом состоянии со всех сторон и что у нее было причиненное, не исключено, что это причиненное вековечно (*сармад^{ан}*) следовало от него⁶⁵.

Если же такую [причиненную вещь] не захотят назвать сделанной (*маф'уль*), поскольку ей не предшествует небытие, то не стоит придирааться к названиям, раз смысл вполне ясен⁶⁶.

⁶⁴ «Полная причина» – араб. *'илля тамма*.

⁶⁵ Вместо «не исключено» (*лям йаб'уд*), комментирует ат-Тусы, следовало бы сказать: «необходимо» (*ваджаба*); Ибн-Сина же выражается так, обращаясь к широкой публике, отрицающей наличие такого причиненного, которое было бы всегда сущим [7, т. 2, с. 677].

⁶⁶ Отсюда явствует, что «сделанное» (*маф'уль*) более общее понятие, нежели «явленное» (*мухдас*) [7, т. 2, с. 678].



[7. Понятие *ибда'*]

[9] Напоминание

Ибда' состоит в том, что из одной вещи исходит (глаг. *кана*) бытие другой, которая зависит только от нее – без посредства материи, орудия или времени⁶⁷.

То, чему предшествует временное небытие (*'адам замани*), нуждается в посреднике (*мутаваccыт*)⁶⁸. Поэтому *ибда'* рангом выше, чем *такуин* («[материальное] осуществление») и *ихдас* («[темпоральное] явление»)⁶⁹.

[8. Возникшее нуждается в спецификаторе, непременно явившись по наличию такового]

[10] Напоминание и указание⁷⁰

Для здравого смысла (*аль-'акль аль-авваль*) очевидно, что у всякой вещи, которая явилась к бытию после небытия, имеется некая вещь

⁶⁷ Согласно ат-Тусы, такое толкование термина «творение» (*ибда'*) близко к распространенному у широкой публики (*джумхур*) пониманию этого слова [7, т. 2, с. 679]. Под «широкой публикой», надо полагать, комментатор подразумевает богословов. Но как было сказано в предисловии к переводу, в самом богословии такое понимание утвердилось, скорее всего, под воздействием фальсафы.

⁶⁸ Напоминание сказанного выше о том, что всякому существу, которому предшествует небытие, непременно предшествуют также время и материя. Отсюда вытекает, что при отсутствии предшествования материи и времени не будет предшествовать и небытие [7, т. 2, с. 680].

⁶⁹ Согласно ат-Тусы, это произведение чего-то материального и произведение чего-то временного/темпорального соответственно [7, т. 2, с. 680]. Нам же представляется, что здесь *ихдас* и *такуин* скорее употреблены как синонимы («творение во времени», или «творение из предшествующей материи»), раз выше было показано, как темпорально возникшему непременно предшествует материя. Более того, Ибн-Сина в «Исцелении» говорит, что некоторые философы прилагают термин *такуин* к произведению любой материальной вещи, пусть и не из предшествующей (*сабика*) материи [как в случае с телами надлунного мира], но сам он предпочитает отнести таковое к *ибда'* [8, 6.2, с. 267].

По замечанию ат-Тусы, собственно материя не наличествует благодаря «[материальному] осуществлению» (*такуин*), ибо ей не предшествует иная материя; само время также не наличествует посредством «[темпорального] явления» (*ихдас*), ибо ему не предшествует время; обоим им не предшествуют иная материя или иное время [7, т. 2, с. 680]; а значит, они – сотворены (*мубда'*).

⁷⁰ Как отмечает ат-Тусы [7, т. 2, с. 682], данный параграф озаглавлен как «Напоминание и указание», ибо он содержит в себе первичное/очевидное (*аввали*) положение – «Для своего бытия возможное нуждается в причине», и это положение, помимо своей первичности, также широко распространено (*машхур*), поскольку его никто не оспаривал, [а сие и есть «напоминание»]. Параграф содержит в себе также и положение, которое близко к очевидному: «Причинение со стороны причины необходимо»; но такое положение оспаривает ряд мутакаллимов, по мнению которых исхождение действия от волевого действителя (*фа'иль мухтар*) возможно, но не необходимо, [и это положение – «указание»].



и причина, благодаря каковой одна из двух ее возможных альтернатив⁷¹ стала предпочтительней. Правда, разум порой забывает об этой ясности, обращаясь к различным разъяснениям⁷².

Это предпочтение (*тарджих*) или специфицирование (*тахсыс*) исходит от той другой вещи либо как нечто необходимое (*ваджиб*) в силу данной причины, либо же как нечто, которое еще не необходимо, а только на стадии возможности (*имкан*), поскольку ничто не исключает возможность его исхождения. Тогда вопрос о причине предпочтения вновь встанет в отношении этой возможности, и так будет продолжаться до бесконечности!⁷³

Стало быть, предпочтение необходимо следует (глагол *ваджаба*) от нее⁷⁴.

[9. От единого исходит только единое]⁷⁵

[11] Напоминание

Понятие о данной причине в аспекте необходимого следования (глагол *ваджаба*) от нее А есть нечто иное, нежели понятие о ней в аспекте необходимого следования от нее Б⁷⁶. И если от единой [причины] необходимо следуют две вещи, то – в двух аспектах, которые различны по понятию (*мафхум*) и по сущности (*хакыка*)⁷⁷.

[Кроме того]⁷⁸, такие аспекты бывают или ее конституэнтами (ед. *мукаввим*), или конкомитантами (ед. *лязим*), или один является конституэнтом, а другой – конкомитантом⁷⁹. Если же они конкомитанты, то тот же вопрос возникает вновь в отношении них. И [при всех альтернативах] в конце концов дело дойдет до двух аспектов, которые суть раз-

⁷¹ То есть бытие или небытие.

⁷² В частности, к аналогии с двумя равными чашами весов, ни одна из которой не перетягивает другую без присоединения к ней дополнительной вещи [7, т. 2, с. 681–682].

⁷³ Помимо регрессии, отсюда также следовало бы, что вещь, которая полагалась причиной, в действительности не служит таковой [7, т. 2, с. 682].

⁷⁴ Отсюда явствует также, что куда не становится необходимым (глагол *ваджаба*) исхождение (*судур*) причиненного от причины, это причиненное не явится к бытию; и еще: как первопричина необходима по своей самости (*зам*), так она необходима и по своему причинению (*иллийа*) [7, т. 2, с. 682].

⁷⁵ Подробнее об исхождении множественности от Первоначала речь пойдет в параграфе 39 главы 6.

⁷⁶ То есть ее причинение (*иллийа*) первой отличается от ее причинения второй.

⁷⁷ Значит, полагаемая единой вещь оказывается двумя вещами или одной вещью с двумя различными свойствами, что противоречит допущению; и этого рассуждения достаточно как доказательства [7, т. 2, с. 682].

⁷⁸ Вставка согласно толкованию ат-Тусы – см. предыдущее примечание.

⁷⁹ «Или один...» – араб. *би-т-тафрик*. В некоторых рукописях эта фраза отсутствует.



личные конституэнты причины⁸⁰: или в плане ее сущности (*махиййа*)⁸¹, или в плане ее бытия⁸², или в том и другом⁸³.

Итак, всякая вещь, из которой одновременно следуют (глагол *лязима*) две вещи, и ни одна из них не опосредуется другой, – всякая такая вещь делима в своей сущности (*хакыка*)⁸⁴.

[10. Учения о возможности-необходимости мира и его возникновении-извечности]

[12] Заблуждения и указания [касательно их]:

[(a) учение о необходимости чувственных вещей]

Некоторые считают, что конкретная чувственная вещь⁸⁵ является сущей сама по себе, необходимой как таковая⁸⁶.

Но если ты вспомнишь о сказанном тебе касательно обязательного требования к бытийно-необходимому⁸⁷, то ты не найдешь это чувственное необходимым. Вспомни также слова [Авраама, переданные] Им (все-вышен Он!): «Не стану я любить исчезающих (*афилин*)!»⁸⁸. Ведь скатывание в узилище возможного (*имкан*) – это и есть своего рода исчезновение (*уфуль*)⁸⁹.

⁸⁰ Ибо акцидентальное в конце концов восходит к самостному/сущностному.

⁸¹ Наподобие тела, сущность которого делится на материю и форму.

⁸² То есть поскольку она, будучи какой-то сущностью, обрела бытие. Примером служит первый разум (первая эманация Бытийно-необходимого), который множествен в плане различения в нем сущности и существования.

⁸³ «В том и в другом» – араб. *би-т-тафрик* (см. примечание 79); другое возможное значение: «по делению». Ат-Тусы понимает последнюю альтернативу в смысле физической делимости сущности, уже обретшей бытие, наподобие деления тела на части [7, т. 2, с. 685].

⁸⁴ По ат-Тусы [7, т. 2, с. 685], оговорка насчет опосредования связана с тем, что от подлинно единого может исходить множество вещей, но одни – посредством других. Ибн-Сина употребляет слово *хакыка*, а не *махиййа* потому, что *махиййа* сама по себе может быть простой, однако множественность сопутствует ей либо в силу обретения ею бытия, либо со стороны приводящих к ней после обретения бытия, как об этом было сказано выше [в параграфе 16 главы 4].

⁸⁵ Материальный мир.

⁸⁶ Согласно этому учению, небосводы и планеты со всеми своими модусами и конфигурациями, а также первоэлементы (*'анасыр*) бытийно-необходимы и извечны; а возможные/возникшие в мире – это лишь движения, комбинации первоэлементов и связанные с ними аспекты [7, т. 2, с. 689]. Ибн-Таймиййа [13, с. 250] идентифицирует его как учение дахритов (араб. *дахриййа*) – этерналистов, [отрицающих] Творца.

⁸⁷ То есть что оно не нуждается в чем-либо, одно-единственное и неделимо в каком-либо отношении (см. параграфы 21, 23, 24, 26, 27 в предыдущей главе 4).

⁸⁸ В кораническом стихе/айате 6:76. Как повествуют айаты 6:75–79, пророк Авраам, заметив исчезновение светил с небосвода, заключил, что такие исчезающие вещи не могут быть божествами.

⁸⁹ Араб. *фа-инна аль-хувиййа* «*фи хазырат*» *аль-имкан* «*уфуль*» *ма*.



[[б) учения о причиненности чувственных вещей:

(ба) при множественности необходимых начал]

По мнению же других, это чувственное сущее – причинено. Затем сторонники данного мнения разделились [на три толка].

[1] Одни из них утверждают, что его основа (*асл*) и вещество (*тына*) не причинены, но причиненным является его оформление⁹⁰. Таким способом они устанавливают в бытии два бытийно-необходимых⁹¹, а тебе уже известна абсурдность этого.

[2] Некоторые же прилагают необходимость бытия к двум противоположным [друг другу вещам] (ед. *дыдд*)⁹² или к нескольким вещам⁹³, считая все остальные [вещи] возникающими из таковых. Это мнение в принципе то же самое, что предыдущее⁹⁴.

[[бб) при единстве необходимого Начала –

(бба) с утверждением о темпоральном возникновении всего прочего]

[3] Среди них есть такие, кто полагает бытийно-необходимое одним-единственным. Далее они расходятся во взглядах.

Согласно некоторым из них, [Бытийно-необходимое] извечно существовало (*лям йазаль*), когда от Него ничего не возникало, затем Оно начало [действовать], возжелав возникновения (глагол *арада*) чего-то от Него⁹⁵.

Иначе, рассуждают они, в [бесконечное] прошлое [время] имели бы место различного рода вновь возникшие состояния, у которых нет конца и которые актуально сущие (ибо каждое из них уже явилось к бытию, поэтому такова и их совокупность), и у бесконечного числа следующих друг за другом вещей оказалась бы охватываемая (*мунхасира*) в бытии целокупность, что абсурдно⁹⁶.

⁹⁰ «Оформление» – араб. *сыга*; в некоторых рукописях – *сун'а*, *сун'иййа* (букв. – произведение, произведенность); т. е. все образованное/произведенное из означенной единой основы.

По ат-Тусы [7, т. 2, с. 690], таковы учения некоторых древних [античных философов] о материи (*хайуля*), отделенной (*муджаррада*) от формы (*сура*); или о едином [для всего сущего] элементе – воде, воздухе и т. д.

⁹¹ Скорее всего, речь идет о Творце и материи.

⁹² Как [в религии зороастрийцев (*маджус*)], утверждающих о двух бытийно-необходимых противоположностях: добром/светлом (Йаздан) и злом/темном (Ахриман) [7, т. 2, с. 690–691].

⁹³ Это, например, учение [религиозно-гностической секты] харранитов, [или харранитов, от г. Харран в северной Месопотамии] о пяти [извечных] началах – материи (*хайуля*), времени (*заман*), пустоте/пространстве (*халя*), душе (*нафс*) и Божестве (*илях*) [7, т. 2, с. 690–691]; о пяти таких началах говорит и арабо-мусульманский философ Абу-Бакр ар-Рази (ум. 925 или 935) [13, с. 252].

⁹⁴ Его несостоятельность вытекает из учения о единстве бытийно-необходимого.

⁹⁵ Мнение мутакаллимов и многих представителей прочих [небесных] религий (*миллийун*) [7, т. 2, с. 691].

⁹⁶ Первое возражение креационистов-темпоралистов против бесконечности прошлых событий, вытекающих из признания извечности мира: невозможно охватить (*хаср*) бесконечное.



Это нелепо, даже если нет такой целокупности, которая охватывала бы свои части вместе [в бытии]. Как возможно, чтобы реализовалось какое-либо из таких состояний, если оно возникает только после бесконечного числа [других состояний], – тогда оно зависело бы от чего-то бесконечного, и нечто бесконечное завершилось бы им⁹⁷.

И еще: в каждый момент времени число этих состояний увеличивается – как же возможно численное возрастание бесконечного?!⁹⁸

[3.1] Среди представителей данной группы есть такие, кто считает, что мир возник в наиболее подходящий (*аслах*) для его возникновения момент⁹⁹.

[3.2] Другие говорят: невозможно, чтобы он возник в иное время, нежели когда возник¹⁰⁰.

[3.3] А некоторые утверждают, что возникновение мира не зависит от определенного момента или чего-либо прочего, но только от Делателя (*аль-фа'иль*), и с Него не спрашивается: «почему?»¹⁰¹.

Таковы [учения] одной [группы].

[[ббб] с утверждением об извечности творения]¹⁰²

Представителям этой группы противостоят приверженцы единства Первого (*аль-авваль*), по мнению которых Бытийно-необходимое-само-

⁹⁷ Второе возражение креационистов: бесконечные упорядоченные вещи не могли бы завершиться (*танкады*) к данному моменту времени.

⁹⁸ Третье возражение креационистов: бесконечное не увеличивается и не уменьшается.

⁹⁹ Причиной спецификации (выбора определенного момента для явления мира к бытию) выступает целесообразность/выгода (*маслах*) для самого мира, но эта спецификация (*тахсыс*) принадлежит к разряду предпочтительного (*ауля*), а не необходимого (*вуджуб*); среди приверженцев данного учения были многие мутазилиты [7, т. 2, с. 693].

¹⁰⁰ Таково мнение мутазилита Абу-ль-Касима аль-Балхи/аль-Каби (ум. 929 или 931) [7, т. 2, с. 693].

¹⁰¹ Араб. *ля йус'алу лима*; в одной рукописи сочинения ат-Тусы (см.: [7, т. 2, с. 691]) фигурирует версия: *ля йус'алу 'амма фа'аля ау лям йаф'аль*, «с Него не спрашивается, почему Он что-то сделал или не сделал». Аллюзия на аят 21:23 – «С Него не спрашивается за то, что Он делает, | А с них (людей) спрашивается».

Как указывает ат-Тусы, изложенное мнение принадлежит аль-Ашари и его последователям. Хотя эти мутакалимы и признают спецификацию (*тахсыс*), но возводят ее к действующему по свободному выбору делателю (*фа'иль мухтар*), который предпочитает одну из двух подвластных ему альтернатив без какого-либо мотива спецификации (*мухассыс*): наподобие жаждающего, которому поднесли воду в двух сосудах, во всех отношениях одинаковых для него, и он непременно выберет одну из них [7, т. 2, с. 694].

¹⁰² Эту группу представляют Ибн-Сина и другие философы-аристотелики (*фалясифа*).

По Ибн-Таймийе, к указанным мнениям надо было бы добавить учение, которого придерживаются большинство философов, пророки и праведные предшественники (*салаф*) из числа мусульман, – о едином Творце/Необходимом, о [временном] возникновении любого из творений, но при извечности совокупности их [13, с. 252–253].



по-себе является Бытийно-необходимым по всем своим атрибутам (*сыфат*) и состояниям (*ахуаль аввалиййа*)¹⁰³.

[Далее,] в чистом небытии (*'адам сарих*) не выделяется какое-либо одно состояние, когда Ему предпочтительней ничего не осуществлять или же вещам предпочтительней вовсе не возникать от Него, и какое-то другое состояние, отличное от такового¹⁰⁴.

Невозможно¹⁰⁵, чтобы новое волеизъявление (*ирада*)¹⁰⁶ сходило (глагол *санаха*) без какого-нибудь мотива (*да'и*) или чтобы оно приходило случайно/напрасно (*джузаф^{ан}*)¹⁰⁷.

И [вообще,] невозможен приход какой-либо природы (*таби'а*) или прочего [обстоятельства действия]¹⁰⁸ без появления нового модуса (*халь*). Как же может сойти волеизъявление при вновь явившемся моду-

¹⁰³ Грамматически прилагательное «первичные» можно отнести и к слову «*сыфат*/ атрибуты». Атрибуты и состояния выступают здесь скорее как синонимы. По ат-Тусы, первичные состояния суть те, бытие которых зависит только от самости Бога (например, бытие Его могущим/*кадир*, ведающим/*'алим* и действующим/*фа'иль*), в отличие от вторичных, которые зависят от наличия иного/тварного (например, характеристика Бога как первого/*авваль* и последнего/*ахир*, скрытого/*батын* и явного/*захир*), каковые не являются необходимыми благодаря одной лишь Его самости, но лишь при наличии иного. Поскольку Божье действие необходимо, оно извечно со стороны действителя, ибо если действительность/активность – необходимая его характеристика, то он должен быть перманентно действующим. А будь активность только возможной, то он в своем действии будет нуждаться в иной причине (как сие было показано). Однако такая нужда несовместима со статусом Бытийно-необходимого [7, т. 2, с. 695].

¹⁰⁴ Опровержение мнения о более подходящем для возникновения мира моменте.

¹⁰⁵ Поскольку, с точки зрения мутакаллимов, действующий по свободному выбору делатель (*фа'иль мухтар*) – это тот, по отношению к кому как к могущему (*кадир*) одинаковы все подвластные ему вещи (*макдурат*), то они (мутакаллимы) вынуждены установить некую вещь, благодаря которой определяется/специфицируется выбранная делателем альтернатива, т. е. установить волеизъявление, соотношенное с этой альтернативой. Сие же волеизъявление: или вновь возникшее (*мутаджаддид*) – по некоторым мутазилитам; или извечное [и дополнительное к Божьей самости] – по ашаритам; не есть нечто добавочное к знанию делателя, [а тождественное этому знанию] – по аль-Каби [7, т. 2, с. 696–697].

Ибн-Сина начинает с разбора первой точки зрения.

¹⁰⁶ То есть акт воли.

¹⁰⁷ Как разъясняет ат-Тусы, под «мотивом» понимается новый фактор, вслед за которым одной из возможных альтернатив отдается предпочтение: например, некоторое влечение (*шаук*) или стремление/склонность (*майль*) к таковой; иначе действие будет *джузаф*, и этот термин, здесь употребляющийся в смысле действия, с которым воля (*ирада*) связана лишь в аспекте осознания (*шу'ур*), без удостаивания (*истихкак*) [у приемлющего] или спецификации (*ихтисас*) [у действующего/делателя]. И все – [философы/фаласифа и теологи/мутакаллимы] – согласны в том, что обе эти вещи (мотив и случайность) невозможны в отношении Бытийно-необходимого [7, т. 2, с. 697].

¹⁰⁸ Волеизъявления (*ирада*) или принуждения (*каср*) [7, т. 2, с. 698].



се, раз дело с этим новым модусом обстоит точно так же, как с вновь возникшим благодаря ему [действием, о коем мы ведем речь]?!¹⁰⁹

А коли нет возникновения нового [волеизъявления]¹¹⁰, то означенное состояние, когда ничего нового не появляется, будет единым состоянием, которое продолжается на единообразный манер¹¹¹.

[Более того, речь идет о возникновении нового (*таджаддуд*)]¹¹², независимо от того, связано ли это возникновение с появлением чего-то поспешествующего (глагол *тайассара*) или с уходом чего-то: к примеру, с появлением благообразности (*хусн*) [совершения] действия¹¹³ в какой-нибудь момент (*вакт^{ан} ма*)¹¹⁴, во вполне конкретный момент (*му'айян*)¹¹⁵ либо еще иначе из подобного, о чем говорят [приверженцы временного возникновения мира]; или с исчезновением неблагоприятности (*кубх*) [совершения] сего [действия], снятием препятствия и тому подобного.

*[Несостоятельность тезиса о темпоральном возникновении]*¹¹⁶

[Сторонники учения об извечности творения] говорят: если мотивом для лишения (*та'тыл*)¹¹⁷ Бытийно-необходимого того, чтобы Он

¹⁰⁹ Ведь подобно тому, как возникновение нового действия требует такого модуса, точно так же возникновение указанного модуса требует чего-то третьего, и так по регрессии (глагол *тасальсала*). Это имеет место либо единым разом (*даф'ат^{ан}*), что невозможно; либо одно за другим, что означает признание цепочки возникших [вещей] (*хавадис*), не имеющих начала (*ля авваля ля-ха*)! [7, т. 2, с. 698].

¹¹⁰ Переход к критике учения об извечном волеизъявлении и о не добавочном к знанию волеизъявлении.

¹¹¹ Тогда либо никакого действия не произойдет от Действителя, либо оно будет происходить во всех моментах Его существования!

¹¹² Те мутазилиты, которые не учат о вновь возникшем волеизъявлении, не признают волеизъявление чего-либо нового, помимо самого действия, хотя и утверждают, что определенный момент более подходящий (*аслах*) для исхождения действия, или что в иные моменты оно не могло исходить. Поэтому после опровержения мнений о возникновении нового и о невозникновении чего-либо Ибн-Сина переходит к рассмотрению указанных двух утверждений, показывая, что и здесь фактически говорится о возникновении чего-то нового (*таджаддуд*), – возникновении, абсурдность которого была показана [7, т. 2, с. 698–699].

¹¹³ Создание мира.

¹¹⁴ При допущении о разных моментах, подходящих для данного действия.

¹¹⁵ По ат-Тусы, момент, когда действие поддается осуществлению, после того как оно было неосуществимо.

¹¹⁶ Подробнее об этом говорится в «Исцелении», см.: [8, 9.2, с. 373–382; 14, с. 382–392].

¹¹⁷ Приверженцами темпорального творения. В «Исцелении» [8, 9.2, с. 380; 14, с. 391] и «Спасении» [3, с. 616] таковые прямо обозначены как «лишатели» (*му'аттыла*). В арабо-мусульманской литературе этот нарицательный эпитет обычно прилагается к тем, кто отрицает то или иное подобающее Богу описание.



проявлял [Свою] благодать (*хайр*) и щедрость (*джуд*)¹¹⁸, служит [предположение о] непрременном предшествовании небытия причиненному¹¹⁹, то этот мотив слишком слаб (*да'иф*), притом его слабость очевидна для людей беспристрастных.

Но даже если и [принять] это, то [предшествование небытия миру] имеет место в любой момент (*халь*), и нет такого выделенного момента, в котором ему было бы предпочтительнее предшествовать¹²⁰.

А тот факт, что причиненное является бытийно-возможным само по себе, но бытийно-необходимым благодаря другому, не противоречит тому факту, что оно постоянно сущее (*да'им аль-вуджуд*) благодаря другому, как об этом тебе напоминали выше¹²¹.

[Ответ на возражения против бесконечности прошлых событий
(1) на первое]

Что же касается [утверждения] о бесконечном как о сущей целокупности (*кулль*), поскольку каждое [из прошлых состояний]¹²² существует какое-то время, то это – ошибочное воображение. Ибо суждение (*хукм*), правильное в отношении каждого единичного, не обязательно является правильным в отношении реализовавшейся целокупности. Иначе правильным было бы сказать, что бесконечная целокупность может явиться к бытию, поскольку каждое единичное может явиться к бытию, и возможность прилагалась бы к целокупности, как она прилагается к каждому единичному¹²³.

[(2) на третьем]

[Сторонники учения об извечности творения] говорят: те бесконечные состояния, о которых упоминают [оппоненты], все время

¹¹⁸ На докреационный период. Говоря о «лишении» Бога благодетельности философ, надо полагать, делает аллюзию на аят 5:64, в котором осуждается святотатство [некоторых мединских] иудеев («Длань Бога сжата», т. е. Он жадный), см.: [15, с. 258].

¹¹⁹ По ат-Тусы, предположение оппонентов, что действию волеизъявительного делателя должно предшествовать небытие [7, т. 2, с. 700].

¹²⁰ И при полагании более раннего или более позднего момента для сотворения мира небытие предшествовало бы миру, так что самим фактом предшествования небытия не может быть обусловлено выделение конкретно определенного момента для приведения мира к бытию.

¹²¹ В третьем параграфе настоящей главы, где было показано, что в причине причиненное нуждается не постольку, поскольку оно возникшее (*хадис*), а поскольку оно только возможное (*мумкин*), посему в Делателе/Боге мир нуждается и в случае извечности своего бытия.

¹²² То есть [ежемоментно] случившихся/возникших вещей (*хавадис*; ед. *хадис*).

¹²³ Здесь Ибн-Сина апеллирует к учению мутакаллимов, по которым посильные/подвластные Богу вещи (*макдурат*) бесконечны по числу, но невозможно, чтобы все они являлись к бытию, когда уже не остается у Него подвластного, кое Он бы явил к бытию [7, т. 2, с. 701].



остаются не-сущими (*ма'дум*), [ибо являются к бытию] только одной своей частью за другой. Не-сущее же бесконечное может быть большим или меньшим – это не противоречит его бесконечности в небытии (*'адам*)¹²⁴.

[*(3) на второе*]

Ошибочно и утверждение о зависимости каждого из этих [состояний] от существования до него бесконечного числа [состояний] или о потребности каждого в том, чтобы было пройдено нечто бесконечное, дабы прийти до него. Ведь наши слова «одна вещь зависела от другой» означают, что обе вещи охарактеризовались как не-сущие, и вторая [не-сущая] могла явиться к бытию только после появления первой не-сущей. Так обстоит дело и в отношении потребности.

Но ни в какое из времен нельзя сказать, что последнее [состояние] зависит от бытия бесконечного [числа прошлых состояний] или нуждается в прохождении до него чего-либо бесконечного. Ибо какой момент времени ни возьми, между ним и последним окажется лишь конечное число состояний. И эта характеристика верна в отношении совокупности/всех (*джамии'*) моментов времени, тем более что для вас (оппонентов) «совокупность [моментов]» (*джамии'*) и «каждый [из них]» (*кулл^о вахид^{ин}*) – одно и то же.

Если же под зависимостью вы подразумеваете, что данная [вещь] может появиться (глагол *вуджид*) только после появления не поддающихся счету вещей, каждая из которых возникает в разное время, и это невозможно, то ведь сам спор ведется вокруг того, возможно такое или нет. Как же такое положение может выступать посылкой в доказательстве, нацеленном на его опровержение?! Неужто только изменением слов, которое в действительности ничего не изменяет в смысле?!

[*Итог*]

Они¹²⁵ говорят: из отмеченного (глагол *наббах*) нами вытекает, что у бытийно-необходимого Создателя (*ас-сани'*) не могут различаться отношения¹²⁶ [ни] к [разным] временам (*аукат*), [ни] к первично (*аввлий^{ан}*)

¹²⁴ Такова, например, совокупность будущих событий, которая с каждым днем убывает, или совокупность объектов Божьего познания (*ма'люмат*), которые (по мнению мутакаллимов) численно превосходят подвластные (*макдурат*) Ему вещи; притом все три совокупности мутакаллимы считают бесконечными [7, т. 2, с. 701].

¹²⁵ Приверженцами извечного творения.

¹²⁶ То есть исходящие (*садира*) от Него вещи должны перманентно (*да'им^{ан}*) исходить от Него [5, т. 2, с. 431].



исходящим (*ка'ина*) от Него вещам¹²⁷ и к тем [вещам], которые самостоятельным образом (*зати*) сопутствуют (глаг. *лязима*) этому аспекту¹²⁸, разве что различия (ед. *ихтиляф*) сопутствуют тем [вещам], и тогда за ними следует (глаг. *таби'а*) изменение (*тагай'ур*)¹²⁹.

Таковы учения [о происхождении мира]. Тебе же выбирать [одно из них], но разумом (*акль*) своим, а не пристрастием (*хава*), [и только] после полагания Бытийно-необходимого единым¹³⁰.

Литература

1. Ибн-Сина (Авиценна). «Указания и напоминания» [Раздел по метафизике]. (Пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
2. Ибн-Сина. *Аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Кум: Бустан-и китаб; 2002. 448 с. (На араб. яз.)
3. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишках Тихран; 1978. 783 с. (На араб. яз.)
4. Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.
5. Ар-Рази, Фахраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2. Тегеран: Анджуман-и асар ва-мафахир фарханги; 2005. 431, 674 с. (На араб. яз.)
6. Аль-Амиди, Сайфаддин. *Кашф ат-тамухат фи шарх ар-Рази 'аля аль-Ишарат ва-т-танбихат...* Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийя; 2013. 448 с. (На араб. яз.)
7. Ат-Тусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустан-и китаб; 2007. 1169 с. (На араб. яз.)
8. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Иляхиййат*. Каир: Визарат ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1960. 478 с.
9. Аш-Ширази, Садраддин. *Шарх ва-та'лика бар Иляхиййат-и Шифа*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Тегеран: Бунйад-и хикмат-и ислами-и Садра; 1382 [2003]. 1242 с. (На араб. яз.)
10. Ibn Sina's. *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014. 218 p.

¹²⁷ К [имматериальным космическим] интеллектам, между которыми и Богом фактически нет опосредующих звеньев, т. е. нет промежуточных вещей иной природы [7, т. 2, с. 703].

¹²⁸ «Аспект» (*у'тибар*) – первичность исхождения. По ат-Тусы, речь идет о душах и телах небесных сфер, которые исходят от космических интеллектов самостоятельным образом, без посредника [7, т. 2, с. 703].

¹²⁹ То есть различия в вечном [круговом] движении, связанные с различиями в положениях (ед. *вад'*) небесных тел; за ними следует изменение – ежедневные события (*хавадис йаумиййа*) [7, т. 2, с. 703]. По ар-Рази, [различия и изменение] – это изменение небесных тел в своих положениях и изменение материальных тел [подлунного мира] в своих формах и качествах [5, т. 2, с. 431].

¹³⁰ Расхождения по вопросу об извечности мира или его возникновении – непринципальны; главное – утвердить единство Бога.



11. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': ат-Табу'иййат. Т. 1. Ас-Сама' ат-табу'и*. Каир: аль-Хай'а аль-'амма аль-мисриййа ли-ль-китаб; 1983. 333 с. (На араб. яз.)
12. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мантык. Т. 2. Аль-Макулят*. Каир: Визарят ас-сакафа ва-ль-иршад аль-кауми; 1959. 280 с. (На араб. яз.)
13. Ибн-Таймиййа. *Дар' та'аруд аль-'акль ва-н-накл. Т. 8. Эр-Рияд: Джамий'ат аль-Имам; 1991. 541 с. (На араб. яз.)*
14. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.
15. Аль-Афгани Дж., Абдо М. *Ат-Та'ликат 'аля шарх аль-'Ака'ид аль-'адудиййа*. Каир: Мактабат аш-шурук; 2002. 517 с. (На араб. яз.)

References

1. Ibn-Sina (Avicenna). "Al-Isharat wa-t-tanbihat" [on metaphysics]. *Orientalistica*. 2018;1(2):251–274. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-251-274.
2. Ibn-Sīnā. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt. Qom: Bustān-i kitāb*; 2002. (In Arabic)
3. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgāh-e Tehrān; 1978. (In Arabic)
4. Ibrahim T. K. On the Conception of Eternal Creation. *Islam in the modern world*. 2018;14(3):25–46. (In Russ.) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.
5. Ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*; 2005;1–2. (In Arabic)
6. Al-Āmidī, Sayfaddīn. *Kashf at-tamwīhat fī sharh ar-Rāzī 'ala al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt...* Beirut: Dar al-kutub al-'ilmīyya; 2013. (In Arabic)
7. At-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. (In Arabic)
8. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1960. (In Arabic)
9. Ash-Shīrāzī, Sadraddīn. *Sharh wa-ta'liqā bar Ilāhiyyāt-i Shifā*. Vol. 1–2. Tehran: Bunīyad-i hikmat-i islāmi-i Sadra; 1382 [2003]. (In Arabic)
10. Ibn Sina's. *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. New York: Columbia University Press; 2014.
11. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'īyyāt. Vol. 1. As-Samā ' at-tabī 'ī*. Cairo: al-Hay'a al-'amma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. (In Arabic)
12. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Mantiq. Vol. 2. Al-Maqūlāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qawmī; 1959. (In Arabic)
13. Ibn-Taymīyya. *Dar' ta'ārud al-'aql wa-n-naql*. Vol. 8. Riyadh: Jāmi'at al-Imām; 1991. (In Arabic)
14. Ibn-Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)
15. Al-Afghānī J., 'Abdou M. *At-Ta'liqāt 'ala sharh al-'Aqā'id al-'adudīyya*. Cairo: Maktabat ash-shurūq; 2002. (In Arabic)



Информация о переводчиках

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

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 2 ноября 2018 г.
Одобрена рецензентами: 23 ноября 2018 г.
Принята к публикации: 27 ноября 2018 г.

Information about the translators

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

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

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: November 2, 2018
Reviewed: November 23, 2018
Accepted: November 27, 2018