

## КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

DOI: 10.31696/S086919080034496-2

## О ГАЗАЛИЙСКОЙ КРИТИКЕ ФАЛЬСАФСКОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ

© 2025

Т.К. ИБРАГИМ <sup>a</sup>, Н.В. ЕФРЕМОВА <sup>b</sup><sup>a, b</sup> – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия<sup>a</sup> – ORCID: 0000-0002-1995-2760; nataufik@mail.ru<sup>b</sup> – ORCID: 0000-0003-1216-5067; salamnat@mail.ru

**Резюме:** В статье освещается раздел по психологии из полемического труда видного теолога классического ислама аль-Газали (ум. 1111) – «Несостоятельность учений философов» (Тахāфут аль-фалāсифа), в котором с позиций ашаритского калама критике подвергается мусульманская перипатетическая школа (фальсафа), преимущественно представленная аль-Фараби (ум. 950) и особенно Ибн-Синой (Авиценной; ум. 1037). Авторы прослеживают связь этого труда с ранее составленной тем же аль-Газали книгой «Концепции философов» (Мақāсыд аль-фалāсифа), в которой даётся объективное изложение фальсафских воззрений для последующего опровержения в указанном труде. Исследуется связь последней книги как с «Книгой знания» (Дāниши-нāма) Ибн-Сины, на которую фактически ориентируется аль-Газали при написании «Концепций философов», так и с разделами по психологии и метафизической теологии из авиценновской энциклопедии «Исцеление» (аш-Шифā'). Анализируются релевантные разделы ответного сочинения «Несостоятельность Несостоятельности» (Тахāфут ат-Тахāфут) перипатетика Ибн-Руида (Аверроэса; ум. 1198), в котором обстоятельно разбираются газалийские возражения против фальсафских концепций о космических душах-разумах и об имматериальности (нетелесности) и нетленности человеческой души. Как показывает статья, многие фальсафские положения, отвергаемые аль-Газали в «Несостоятельности учений философов», будут ассимилированы теологом в его более поздних работах, ориентированных на узкий круг читателей, таких как «Ниша светов» (Мишкāt аль-'анвār) и особенно «Святые восхождения по ступеням познания души» (Ма 'āридж аль-қудс фи мадāридж ма 'рифат ан-нафс). В значительной мере именно благодаря аль-Газали в каламской теологии право гражданства получило учение о душе как о духовной (нетелесной, имматериальной) и нетленной субстанции. Более того, собственно творчество мыслителя открыло путь для того синтеза ашаритско-матуридитского калама с фальсафой (преимущественно в её авиценновской форме), который стал характерным для сочинений классиков систематического калама, таких как аль-Иджи (ум. 1355), ат-Тафтазани (ум. 1390) и аль-Джурджани (ум. 1413).

**Ключевые слова:** Фальсафа, психология, душа, аль-Фараби, Авиценна, Ибн-Сина, Аверроэс, Ибн-Рушд

**Для цитирования:** Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. О газалийской критике фальсафского учения о душе. *Восток (Oriens)*. 2025. № 2. С. 183–197. DOI: 10.31696/S086919080034496-2

## ON THE GHAZALIAN CRITICISM OF FALSAFA'S TEACHING ABOUT THE SOUL

© 2025

Tawfiq K. IBRAHIM<sup>a</sup>, Natalia V. EFREMOVA<sup>b</sup>

<sup>a, b</sup> – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia

<sup>a</sup> – ORCID: 0000-0002-1995-2760; nataufik@mail.ru

<sup>b</sup> – ORCID: 0000-0003-1216-5067; salamnat@mail.ru

**Abstract:** *The article covers the section on psychology from a polemical work by the prominent theologian of classical Islam al-Ghazali (d. 1111) – “The Incoherence of the Philosophers” (Tahafut al-Falasifa), in which, from the standpoint of Asharite Theology (Kalam), he criticized the Muslim Peripatetic school (Falsafa), mainly represented by al-Farabi (d. 950) and especially by Ibn Sina (Avicenna; d. 1037). The authors trace this work’s connection to the book “Concepts of Philosophers” (Maqasid al-Falasifa), previously compiled by al-Ghazali himself, who provides an objective exposition of Falsafa’s views in order to refute them in the aforementioned work. The article analyzes relevant sections of the response treatise “The Incoherence of the Incoherence” (Tahafut at-Tahafut), written by the peripatetic Ibn Rushd (Averroes; d. 1198), in which Ghazalian objections to Falsafa’s concepts of cosmic souls-minds, immateriality (incorporeality) and incorruptibility of the human soul are thoroughly examined. As the authors show, many of Falsafa’s ideas rejected by al-Ghazali in “The Incoherence of the Philosophers” would be assimilated by the theologian in his later works aimed at a much narrower audience. It was largely due to al-Ghazali that the view on the soul as a spiritual (incorporeal, immaterial) and incorruptible substance was given legal status in Kalam theology. Moreover, the heritage of the philosopher himself opened the way for the synthesis of Asharite-Maturidi Kalam with Falsafa (mainly in its Avicennian form), which became characteristic of the classics of systematic Kalam, such as al-Iji (d. 1355), at-Taftazani (d. 1390) and al-Jurjani (d. 1413).*

**Keywords:** Falsafa, psychology, soul, Al-Farabi, Avicenna, Ibn Sina, Averroes, Ibn Rushd

**For citation:** Ibrahim T.K., Efremova N.V. On the Ghazalian Criticism of Falsafa’s Teaching about the Soul. *Vostok (Oriens)*. 2025. No. 2. Pp. 183–197. DOI: 10.31696/S086919080034496-2

В своих фундаментальных работах о творчестве аль-Газали (см. например: [Наумкин, 1980, с. 10–11; Наумкин, 2008, с. 14]) В.В. Наумкин неоднократно высказывался в смысле несостоятельности широко распространённого в исламоведческой литературе тезиса об аль-Газали как о «сокрушителе» философов/фаласифа<sup>1</sup> – тезисе, гипертрофирующем значение полемических трудов мыслителя, особенно его сочинения «Несостоятельность<sup>2</sup> [учений] философов» (*Tahāfut al-falāsifa*)<sup>3</sup>. Эвристическая плодотворность означен-

<sup>1</sup> В арабо-мусульманской литературе обозначение *фальсафа* (арабизир. форма греч. philosophia) прилагается как к философии вообще, так и к школе классической мусульманской мысли, которая развивала античные модели философствования (преимущественно аристотелевскую) и представители которой именуются *фаласифа* («философы»; ед. ч. *файласуф*).

<sup>2</sup> В русскоязычной литературе слово *tahāfut* в названии газалийской книги передаётся также как «опровержение», «самоопровержение», «непоследовательность», «крушение» и др.

<sup>3</sup> Здесь и ниже, если не указано иное, при транслитерации названий и терминов по умолчанию подразумевается их арабский оригинал. Авторами применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими

ных высказываний исследователя прослеживается ниже на примере газалийской критики психологического учения мусульманских перипатетиков.

Означенному учению посвящены пять из двадцати вопросов (ед. ч. *мас'аля*), выделенных для критики в «Несостоятельности [учений] философов»: 14-й, 15-й, 16-й, 18-й и 19-й. Первые три касаются космических душ и разумов (т.е. душ и разумов небесных сфер), остальные два – нетелесности человеческой души и её бессмертия. Ответное сочинение Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности» структурировано соответственно газалийскому.

## КОСМИЧЕСКИЕ ДУШИ И РАЗУМЫ

Фальсафская картина мира геоцентрична. Вокруг неподвижной Земли вращаются расположенные одна внутри другой семь сфер, к каждой из которых прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн) и которые замыкает сфера «неподвижных звезд» с остальными светилами (числом немногим более тысячи). Космогенез описывается мусульманскими перипатетиками как процесс эманации (исхождения; араб. *файд, судур*), мотивом которой выступает акт интеллекции. Согласно этой схеме, основу которой заложил аль-Фараби [аль-Фараби, 2009, с. 129–131, 155–156] и которая была модифицирована Ибн-Синой [Ибн-Сина, 2024, гл. 9], от абсолютно единого Первоначала/Бога, при умопостижении Им самого себя, эмануруется одна-единственная субстанция – первый разум. Далее ритм эманации становится триадичным, поскольку этот разум умопостигает и Первоначало, и себя как необходимого благодаря другому, и себя как возможного самого по себе<sup>4</sup>: при первом модусе умопостижения эмануруется последующий разум, при втором – душа небесной сферы, при третьем – тело данной сферы; причём для очередной сферы ближним, имманентным принципом/началом (*мабда'*) движения служит её душа, а отдалённым, трансцендентным – разум, от которого она эманировалась<sup>5</sup>. Такой процесс продолжается вплоть до появления сферы Луны. Разум, эманурующийся от релевантного этой сферы разума, у Ибн-Сины фактически выступает (при содействии небесных движений) в качестве демиурга подлунного мира.

Благодаря этому космическому разуму человеческий разум переходит из потенциального состояния в актуальное, посему он именуется «Деятельным разумом» («Активным интеллектом»; араб. *аль-‘акль аль-фа ‘‘аль*); а поскольку собственно от него (по Ибн-Сине) получают свои формы все здешние, подлунные вещи, то он называется также «Дарителем форм» (*вāхиб ас-сувар*).

Означенные разумы и души небесных сфер играют роль ангелов в религиозной картине мира. В теологическом разделе авиценновского «Исцеления» они соответственно описываются как «ангельские интеллектуальные субстанции» (*джава̄хир малякиййа ‘ақлиййа*) и «ангельские психические субстанции» (*джава̄хир малякиййа нафсāниййа*) [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 46], а также как «им[материальные] духовные ангелы» (*маля'иқа рӯҳāниййа муджаррада*) и «[просто] духовные ангелы», или «оперативные ('амалиййа) ангелы» [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 515]; в психологическом разделе – «интеллектуальные ангелы»

модификациями: алиф максура (ع) – а, я; та марбута (ة) – а, я (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или т (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – а/я. Если не оговорено иное, то Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в переводе авторов статьи.

<sup>4</sup> По Ибн-Сине, Первоначало/Бог есть Бытийно-необходимое само по себе (*ва̄джиб аль-вуджуд би-зāти-х*), всякое другое существо является бытийно-возможным (*мумкин аль-вуджуд*) самим по себе, но бытийно-необходимым благодаря другому (*би-гайри-х*), а в конечном счете – благодаря Богу.

<sup>5</sup> В своём главном сочинении «Совершенный град» аль-Фараби говорит только о «разумах» небесных сфер; об их же «душах» речь идёт в его «Гражданской политике» [аль-Фараби, 1973, с. 52].

и «небесные (*самъвиййа*) ангель» [Ибн-Сина, 2024 (2), с. 94]. Управитель же подлунного мира (Деятельный разум) порой обозначается как «Верный дух» (*ар-рух аль-'амин*) и «Святой дух» (*ар-рух аль-кудус*) [аль-Фараби, 1973, с. 48], т. е. к нему прилагаются коранические эпитеты архангела Джабрила (Гавриила), вестника Откровения и главного посредника между Богом и пророками. Согласно фальсафской эпистемологии и профетологии, от этого разума черпают свои знания и пророк, и философ/учёный; но последний обретает означенные знания в качестве абстрактных истин, тогда как пророк, – благодаря свойственной ему возвышенной силе воображения, способен облечь эти истины в живые, чувственные образы, более доходчивые для широкой публики и более пригодные в деле её просвещения и наставления на путь счастья в этой жизни и будущей (подр. см.: [Ибрагим, Ефремова, 2014, гл. 6]).

1. Четырнадцатый раздел «Несостоятельности учений философов» озаглавлен так: «О [демонстрации] их неспособности (*та'джиз*) доказать, что небо есть живое [существо] (*хайаван*), своим круговым движением послушное (*мутъй'*) Богу (всевышен Он!)<sup>6</sup>» [al-Ghazali, 1972, p. 218; аль-Газали, 2007, с. 190]<sup>7</sup>. Речь здесь идёт о фальсафском наделении небесных сфер душами и разумами; характеристика же неба как послушного Богу живого существа фигурирует не в «Книге знания» (перс. *Данши-нама*) Ибн-Сины, а в метафизическом/теологическом разделе авиценновского «Исцеления» (*аш-Шифа'*). В конце гл. IX.1 этого раздела философ, намечая план дальнейшого исследования, пишет: «Тебе следует также знать, что ближайшей причиной первого/[небесного] движения служит душа, а не разум, и что небо есть послушное Богу живое существо» [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 446]. Что касается собственно заключительной фразы, то, надо полагать, она представляет собой аллюзию на свидетельство коранических аятов 41: 9–10, согласно которым по сотворении неба и земли Всевышний обратился к ним: « – Предстаньте [передо Мною] | Добровольно (*тажъ'анн*) или насильно (*карх'анн*)! | – По доброй воле (*та'у'ийн*) предстанем мы, – ответили те», так и на слова аята 55: 6 о том, что «звезды (*ан-наджм*)<sup>8</sup> и деревья (*аш-шаджар*) поклоняются [Богу] (*йасджудан*)».

Относительно фальсафского тезиса об одушевлённости небес автор «Несостоятельности учений философов» замечает, что сама по себе такая одушевлённость возможна, ибо Богу посилено сотворить жизнь в любом теле. Однако философы не в состоянии рационально обосновать этот тезис; и был бы он истинен, о нём были бы осведомлены только пророки, причём исключительно через Божье откровение (*'ильхам, вахй*) им, [а таковое не упоминается в пророческом учении]. Приводимое же философами доказательство даёт лишь предположительное знание, но никак не достоверное.

Изложенное здесь от имени философов доказательство [al-Ghazali, 1972, p. 218; аль-Газали, 2007, с. 190] в целом соответствует представленному в «Концепциях философов» [al-Ghazali, 1961, p. 271–274]; и в этом духе звучит рассуждение Ибн-Сины в «Книге знания» [Ибн-Сина, 1980, с. 167–169] и в «Исцелении» [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 446–451]. Суть его состоит в следующем: из наблюдения известно, что небесные тела движутся круговым движением; такое движение может быть только волевым (*'ирдиййа*), но не естественным/природным (*таби'иййа*), поскольку движущееся по природе тело должно остановиться по

<sup>6</sup> Араб. *та'аля*.

<sup>7</sup> Здесь и ниже фрагменты из сочинения аль-Газали, равно как и ответного сочинения Ибн-Рушда, даны в нашем переводе; но дополнительно указываются соответствующие страницы наличных русских переводов этих сочинений.

<sup>8</sup> По другой трактовке, *ан-наджм* – кустарники.

достижении естественного для него места<sup>9</sup>; ближним, непосредственным принципом этого волевого движения не может выступать чистый разум (*'ақль*), поскольку интеллектуальная воля, будучи универсальной (*кулиййа*), не может причинить партикулярное (*джуз'иййа*) движение – перемещение от одного участка к другому, посему у принципа движения должно наличествовать партикулярное обновляющееся представление (*тасавуур*) и соответствующая имажинативная (*мутахаййилья*) способность, а такой принцип собственно и называется «душой».

Против этого доказательства аль-Газали выдвигает три возражения: (1) небесное движение может полагаться принудительным со стороны некоего другого тела; (2) это движение может полагаться принудительным, а его принципом выступает воля Бога: ведь о движении камня вниз, равно и обо всех движениях неживых тел, ашариты говорят как о принудительных, поскольку именно Бог создал эти движения в них; (3) допустимо, чтобы небо отличалось неким свойством (*сыфа*), которое служит принципом его движения, наподобие того как они (философы) учат относительно падения камня вниз, и которое – как и в случае с камнем – не осознаётся (глаг. *ша'ара*) им (небом)<sup>10</sup> [al-Ghazali, 1972, p. 220–221; аль-Газали, 2007, с. 192–193].

По Ибн-Рушду, первое возражение несостоятельно, ибо философы выяснили, что вне неба<sup>11</sup> нет никакого другого тела (см.: [Аристотель, 1981, с. 292]); такое тело не может быть и внутри неба<sup>12</sup>. Более того, это тело, будучи движущим, само должно было бы быть движущимся, и вновь встал бы тот же вопрос<sup>13</sup>!

Отвечая на второе возражение, философ говорит о нелепости [ашаритского] оспаривания самоочевидного факта того, что именно благодаря сотворённому в нём свойству камень, например, падает вниз, а огонь поднимается вверх, и что эти два свойства противоположны друг другу. Самоочевидно и то, что природы вещей и их дефиниции<sup>14</sup> (ед. *хадд*) различаются именно вследствие различий в их действиях. Посему негоже полагать, что Бог движет телами, не создавая в них силу, благодаря которой они движутся. Ведь этим отрицаются причинно-следственные связи, а с ними и разум, поскольку разум постигает вещи именно через их причины.

Третье же возражение равносильно утверждению о движении небес по природе! [Ibn Rushd, 1998, p. 467–470; Аверроэс, 1999, с. 407–411].

2. Последующий, пятнадцатый вопрос в «Несостоятельности учений философов» касается фальсафской трактовки цели небесных движений. Как пишет аль-Газали, для философов выраженная в круговом движении богопослушность небесных тел имеет цель приближаться (*такарруб*) к Богу, уподобляться (*ташаббух*) Ему в плане предельного совершенства (*камаль 'ақса*). Небесное же тело обладает почти всеми возможными для него совершенствами, ибо у него не осталось ничего потенциального, разве только в аспекте расположения (*вад'*) и местонахождения (*'айн*): одно расположение или местонахождение не более подобает его субстанции, чем другое. Но оно не в силах поддержать предельное

<sup>9</sup> Как в случае с падением камня и его остановкой в центре [Земли/Вселенной]; движущееся же круговым движением покидает каждую точку, к которой оно прежде стремилось, и стремится ко всякой точке, которую оно прежде покидало.

<sup>10</sup> Значит, этим принципом служит некоторая природа.

<sup>11</sup> Т. е. за пределами крайней сферы.

<sup>12</sup> Поскольку тела внутри него чувственно постижимы для нас.

<sup>13</sup> Пока мы не дошли бы до волевого принципа движения, иначе имелась бы бесконечная регрессия движущихся по принуждению.

<sup>14</sup> В смысле их сущностей.

совершенство по числу (*би-ль-'адад*)<sup>15</sup>, посему остаётся сохранить эти положения/местонахождения по виду (*би-н-на'у'*)<sup>16</sup> [al-Ghazali, 1972, p. 222–223; аль-Газали, 2007, с. 195–196]<sup>17</sup>.

Аль-Газали находит в этом рассуждении двойного рода дефекты. Во-первых, добиваться совершенствования посредством пребывания во всех возможных локациях – это глупость (*хамāқа*), а не послушность (*тā'а*); сие похоже на человека, у которого есть всё необходимое для удовлетворения своих нужд и желаний, а он станет ходить по всем домам города, полагая, что таким образом приближается к Богу и совершенствуется пребыванием во всех возможных для него местах.

Во-вторых, упоминая философиями цель достижима движением светил с запада на восток; зачем же нужно их движение в обратном направлении и почему все движения не направлены в одну сторону?! [al-Ghazali, 1972, p. 223–224; аль-Газали, 2007, с. 197].

Парируя первое возражение, Ибн-Рушд указывает, что изложенный тезис о направленности небесного движения на [пребывание] в бесконечном числе частных локаций принадлежит исключительно Ибн-Сине. По философам, небесные тела добиваются самого движения, поскольку собственно оно и составляет совершенство живого как живого; а их уподобление своему Творцу заключается в том, чтобы посредством этого движения даровать жизнь сущим в подлунном мире. Более того, если и принять авиценновский тезис о смене локаций как о цели движения и [считать], что такой смелой обеспечивается сохранность здешних сущих, то может ли быть лучшее поклонение (*'ибāда*), чем такое вечное действие?! Если, например, человек, которому поручено охранять город от врага, стал обходить город днём и ночью, разве не сочли бы это одним из величайших деяний, приближающих его к Богу?! Да, сумасшедшим мы бы назвали такового, если бы своим движением он лишь стремился к совершенству благодаря пребыванию в бесконечном числе мест [Ibn Rushd, 1998, p. 474–476; Аверроэс, 1999, с. 414–417].

Второе возражение Ибн-Рушд относит к разряду софистических приёмов, ибо здесь один вопрос подменяется другим. Если, допустим, философы не способны установить различия в направлениях небесных движений, то каким образом отсюда следует, что они не могут установить причину этого движения или отсутствие таковой?! [Ibn Rushd, 1998, p. 478; Аверроэс, 1999, с. 418].

3. Шестнадцатый вопрос в полемическом труде аль-Газали посвящён тезису философов о том, что душам небесных тел ведомы все происходящие в [подлунном] мире частные [события] (партикулярии; *джуз 'иййāt*). В связи с этим теолог атрибутирует философам обозначение имматериальных разумов небес как «ангелы-херувимы (*кар'убиййūн*) или «ангелы-приближённые (*муқаррабūн*)», а их душ – как «ангелы небесные (*самāvиййа*)»; здесь говорится также о фальсафском отождествлении совокупности этих разумов с «Пером» (*аль-қалам*, букв. «трость»), а совокупности душ – со «Скрижалью» (*аль-ляўх*)<sup>18</sup>. Критике подвергается и фальсафское объяснение вещей видений (включая пророческие) соединением человеческой души с космическими душами [al-Ghazali, 1972, p. 226–233; аль-Газали, 2007, с. 199–206].

Всеведение небесных душ о партикуляриях обосновывается как (а) наличием у этих душ имагинативной силы, способной представлять (*тақаввур*) частные движения, так и (б) их знанием о причинах этих движений, которое влечёт за собой знание о следствиях/при-

<sup>15</sup> Невозможно совместить все расположения/ местонахождения.

<sup>16</sup> Наподобие того, как человек не может актуально сохраниться в качестве индивида, но Богом устроено так, чтобы он сохранил себя в качестве вида, путем последовательной смены.

<sup>17</sup> Об авиценновском изложении этого обоснования см.: [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 453–458; 1980, с. 172–177]; о газалийском пересказе в «Концепциях философов» – [al-Ghazali, 1961, p. 280–283].

<sup>18</sup> Более пространное обозначение «Скрижаль [свято]хранимая» (*аль-ляўх аль-мақфӯз*). Согласно пророческой Сунне, вначале Бог создал Перо и Скрижаль, повелев Перу начертать на Скрижали всё имеющее быть.

чинённых<sup>19</sup>. Для аль-Газали первое положение не обосновано, а второе есть чистый бред; абсурдным он считает и полагание, что в душе некоторого тварного может наличествовать бесчисленное множество партикулярных знаний [al-Ghazali, 1972, p. 230–232; аль-Газали, 2007, с. 204–205].

Частично соглашаясь с возражением против имагинации, Ибн-Рушд пишет, что среди философов, насколько ему известно, такой способностью небесные души наделяются только у Ибн-Сины<sup>20</sup>. По его (Ибн-Рушда) мнению, как Божье знание, так и имеющееся у космических душ и разумов знание, само по себе не описывается в терминах «универсальное»–«партикулярное»; оно становится таковым именно при эманации на нашу душу/разум. Что же касается газалийского полагания невозможности существования имматериального разума, постигающего вещи со всеми их самостоятельными импликациями, то не самоочевидны ни невозможность бытия такового, ни необходимость его бытия; «вместе с тем философы утверждают, что у них есть доказательство наличия такого разума» [Ibn Rushd, 1998, p. 484, 486–492; Аверроэс, 1999, с. 424, 427–435].

Атрибутируя философам наречение космических разумов «ангелами-херувимами/приближёнными», а душ – «ангелами небесными», аль-Газали не высказывает замечаний относительно этих обозначений; возражает же он только против отождествления указанных разумов и душ с Пером и Скрижалю, ибо у них (философов) нет основания для этого в религии (*шарʿ*) [al-Ghazali, 1972, p. 227; аль-Газали, 2007, с. 202]. В своём ответе Ибн-Рушд указывает, что наречение разумов, как [бого]послушных двигателей небесных сфер, в качестве приближённых ангелов согласуется с основоположениями философов; таково и наречение душ небесными ангелами, если стремиться к согласованию установленного рациональным доказательством с данным в религии; неадекватным же является трактовка душ в качестве Скрижали, поскольку у небесных душ нет имагинаций. Газалийская же аргументация против толкования «Пера» и «Скрижали» относится к области традиционного (*масмӯʿ*), [а не рационального/философского], посему не имеет отношения к настоящей книге. Так обстоит дело и с газалийским возражением, согласно которому философы не могут опровергать допущение, что Бог изначально (не опосредовано) посвящает пророков в Невидимое (*аль-гайб*) или что увиденное в [вещем] сне поступает от самого Бога или от ангела (инога, нежели души небес) [Ibn Rushd, 1998, p. 484, 490; Аверроэс, 1999, с. 424–425, 430].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что автор «Несостоятельности учений философов», отвергая фальсафское учение о космических душах, а с ним и тезис о небесных телах как о живых существах, не распространяет свою критику на космические разумы. Отметим также, что обозначение этих разумов как «ангелы-херувимы» не фигурирует в известных аутентичных сочинениях аль-Фараби и Ибн-Сины, хотя в более поздней литературе оно утвердилось в качестве характерного для фальсафской ангелологии.

## ИММАТЕРИАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

1. Имматериальности (нетелесности) человеческой души посвящён восемнадцатый раздел «Несостоятельности учений философов», который носит название «О демонстрации

<sup>19</sup> Об авиценновской версии см.: [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 517–518; 2024 (2), с. 94]. В «Книге знания» в данном контексте говорится просто об ангельской субстанции (фигурирующее в русском переводе на с. 225 выражение «с душами ангелов» не совсем адекватно); в «Концепциях философов» (с. 376) упоминаются «возвышенные интеллектуальные духовные субстанции, в которых запечатлён [образ] (*нақи*) всех сущих и которые в Законе обозначены как “Скрижаль [свято]храняемая”».

<sup>20</sup> Здесь Ибн-Рушд ссылается на отрицание имагинации в трактате «О принципах всего/универсума» (*Фй мабдиʿ аль-кулль*), атрибутируемому Александру Афродизийскому (ум. III в.).

неспособности [философов] рационально доказать, что человеческая душа есть духовная субстанция (*джаухар рухāни*), которая конституирована сама по себе (*ка'им би-нафси-х*) и не локализована [в пространстве] (*ля йатахаййаз*), не является телом (*джисм*) и не запечатлена (*мунтаби*) в теле, не соединена (*муттасыль*) с телом (*бадан*) и не отделена (*мунфасыл*) от него, подобно тому как, согласно их учению, Бог и ангелы не [находятся] ни вне мира, ни внутри него» [al-Ghazali, 1972, p. 252; аль-Газали, 2007, с. 226].

Обсуждение означенного вопроса аль-Газали начинает с краткого воспроизведения перечня животных (*хайавāнийя*) и постигающих (*мудрика*) сил человеческой души согласно учению философов, не затрагивая растительные (*набātийя*) силы, ибо, по его словам, таковые не имеют отношения к затрагиваемому здесь вопросу. В этом фальсафском учении, замечает теолог, нет ничего предосудительного с точки зрения религии; возражение же вызывает лишь претензия философов на то, что чисто рациональными доказательствами, без обращения к религии, можно установить, что «душа есть конституированная сама по себе субстанция» [al-Ghazali, 1972, p. 256; аль-Газали, 2007, с. 229].

Далее от имени философов теолог приводит десять аргументов (ед. ч. *далīль*). Этот перечень несколько отличается как от версии «Концепций философов» (с одиннадцатью аргументами) [al-Ghazali, 1961, p. 362–368], которая в целом соответствует данному в авиценновской «Книге знания» списку [аль-Газали, 1980, с. 218–221]<sup>21</sup>, так и от версии (с восемью аргументами)<sup>22</sup>, представленной Ибн-Синой в разделе «Психология» из «Исцеления» [Ибн-Сина, 2024 (2), с. 129–142].

*Первый аргумент*: ментальные знания (*ульм 'аклийя*) пребывают (глагол *халля*) в человеческой душе; и среди них есть неделимые<sup>23</sup>; посему и их субстрат (*махалль*) непременно должен быть неделимым, а значит – не телом, ибо всякое тело делимо [al-Ghazali, 1972, p. 256; аль-Газали, 2007, с. 229]. Данному аргументу соответствует первая часть первого аргумента в «Исцелении» (подр. см.: [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 129–131]) и первая часть первого «доказательства» в «Книге знания», релевантная восьмому аргументу в «Концепциях философов». У самого Ибн-Сины, заметим, рассуждение ведётся не только о неделимых интеллигибелиях, но и о делимых<sup>24</sup>.

Аль-Газали выдвигает два возражения. Во-первых, субстратом интеллигибелии можно полагать некоторую неделимую локализованную (*мутахаййиз*) субстанцию<sup>25</sup>, как об этом<sup>26</sup> учат мутакаллимы. Во-вторых, тезис о делимости пребывающего в субстрате соответственно делимости этого субстрата проблематичен, поскольку сами философы утверждают, что посредством эстимативной (*вахмийя*) силы<sup>27</sup> овца постигает вражду волка; вражда же есть нечто неделимое, таким образом пребывающее в телесной силе! Путаница скорее закралась в учение философов из-за их полагания, будто знание запечатлевается в теле наподобие

<sup>21</sup> В «Книге знания» выделены семь «свидетельств», а затем два «доказательства», первое из которых соответствует 8-му и 9-му аргументам в «Концепциях философов», второе – 10-му и 11-му.

<sup>22</sup> Пять аргументов «от вместилща интеллигибелий», за которыми следуют три аргумента «от орудий действия».

<sup>23</sup> Например, знание о бытии или знание о единстве [al-Ghazali, 1961, p. 365; аль-Газали, 1980, с. 219].

<sup>24</sup> Например, понятие о «человеке» как о разумном (видовое отличие) животном (род).

<sup>25</sup> Т. е. атом.

<sup>26</sup> Скорее речь идёт об атомарной структуре тел.

<sup>27</sup> По Ибн-Сине, эта сила, следующая за имагинативной (*мутахаййиля*) силой, способна постигать наличествующие в чувственно воспринимаемых предметах нематериальные «понятия» (ед. ч. *ма'на*): благодаря ей, например, овца судит о том, что от этого вот волка следует убежать, а этого вот ягненка можно приласкать. Постигаемые ею понятия сами по себе не являются материальными, чувственными формами (наподобие цвета или фигуры), но акцидентально они пребывают в материи, в чувственно воспринимаемых единичных предметах, и через последние выступают объектами чувственного постижения. Другие представители фальсафы, включая Ибн-Рушда, отождествляют эстимативную силу с имагинативной.

цвета в цветном предмете и делится на его манер [al-Ghazali, 1972, p. 258–259; аль-Газали, 2007, с. 231–233].

Первое возражение Ибн-Рушд не комментирует, видимо, потому, что сам аль-Газали указывает на уязвимость каламского учения о сложении тела из неделимых частиц. Относительно второго возражения философ замечает, что оно корректно только в том случае, если тезис о делимости пребывающего соответственно делимости субстрата берётся в его общем звучании, без уточнения. В действительности же, тезис о делимости пребывающего соответственно делимости тела может трактоваться в двух смыслах: (1) делимость в аспекте количества (*камиййа*), но не определения (сущности; *хадд, махиййа*), на манер пребывания белизны в белом теле, когда любая часть белизны в теле тождественна по сущности со всей пребывающей в нём белизной; (2) делимость иного рода, состоящая в варьировании интенсивности («больше»–«меньше») соответственно перемене субстрата, как, например, сила зрения, более сильная у здорового или молодого, чем у больного или старого. Очевидно, что всё, что делится на манер [одного из] этих двух типов, имеет своим субстратом тело; и наоборот: то, что не делится одним из этих двух способов, не может пребывать в теле. Интеллигибелии же, универсальные ментальные знания, таковы, что они не делятся каким-либо из двух способов.

Далее Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в том, что он сначала обращается к одному из означенных двух типов делимости и отрицает его в отношении интеллигибелии, а затем, на софистический манер, выдвигает своё возражение, апеллируя ко второму типу, связанному с силой зрения и силой имажинации. Кроме того, теолог неадекватно воспроизводит авиценновское доказательство, ибо Ибн-Сина сначала показывает, что интеллигибелия не может пребывать в неделимой части тела, а затем показывает, что таковая не может пребывать в делимой части, так что невозможно её пребывание в каком-либо теле вообще.

Для полноты означенного доказательства, продолжает философ, надо ещё установить, что ни с какой из связанных с телом психических сил разум не связан на манер связи формы со своим субстратом. Именно это и выдвинул Аристотель, обосновывая имматериальность (*муфāриқ*) разума: при такой связи разум мог бы действовать только посредством данной силы, а не постигал бы<sup>28</sup> эту силу [Ibn Rushd, 1998, p. 529–531; Аверроэс, 1999, с. 477–479].

*Второй аргумент:* была бы интеллигибелия запечатлена (*мунтаби*) в материи наподобие запечатления акциденций (ед. ч. *арад*) в телесных субстанциях, она делилась бы вследствие делимости данного тела [al-Ghazali, 1972, p. 259–260; аль-Газали, 2007, с. 233–234].

Этот аргумент близок третьему в «Исцелении» (подр. о нём см.: [Ибн-Сина, 2024 (1), с. 134]), но он не фигурирует ни в «Книге знания», ни в «Концепциях философов». Автор «Несостоятельности учений философов» считает его разновидностью предыдущего, прилагая к нему те же два вышеупомянутых возражения; также и Ибн-Рушд отсылает к своему ответу на второе возражение. В этой связи философ указывает, что понятное всем (и массе, и ученым) доказательство сохранности (*бақā*) души [после смерти тела] дано в аяте 39: 42 («Бог забирает к Себе души по смерти [людей]...») [Ibn Rushd, 1998, p. 533–535; Аверроэс, 1999, с. 481–483].

*Третий аргумент:* пребывало бы знание в какой-нибудь части тела, «познающей» (*āлим*) называлась бы именно данная часть, но не прочие части, тогда как обо всем человеку говорится как о «познающем» [al-Ghazali, 1972, p. 261; аль-Газали, 2007, с. 235].

Такой аргумент не встречается в известных сочинениях Ибн-Сины и других представителей фальсафы. Аль-Газали квалифицирует его как бред: ведь человек называется «зрящим», «слышащим» и «вкушающим»; и о таком-то говорится, что он «в Багдаде», хотя он не

<sup>28</sup> В оригинале: *лям тудрик-ху* (чему соответствует перевод: а его не постигала бы эта сила); вместо *тудрик-ху* мы читаем: *йудрик*. Неясная отсылка к Аристотелю. См. ниже, шестой аргумент.

во всём городе, а лишь в какой-то его части. По Ибн-Рушду, если будет доказано, что разум не привязан к какому-либо особому органу человека, то наречение человека «познающим» не такое же, как наречение его «зрящим» [Ibn Rushd, 1998, p. 535; Аверроэс, 1999, с. 484].

*Четвёртый аргумент:* пребывало бы знание (*'ильм*), например, в некоторой части сердца или мозга, то допускало бы нахождение его противоположности (неведения; *джахль*) в другой части этого органа, а человек одновременно являлся бы и ведающим, и неведающим, что абсурдно [al-Ghazali, 1972, p. 262–263; аль-Газали, 2007, с. 236–237].

Как и предыдущий, этот аргумент не встречается у Ибн-Сины и других известных представителей фальсафы. В опровержение его аль-Газали ссылается на пример с вожделем (*шахва*), которое запечатлено в теле, хотя и не допускает совмещение противоположностей – невозможно отвращаться от желанного. Ибн-Рушд соглашается здесь с оппонентом, но замечает, что никто из известных ему авторитетных философов не апеллирует к этому аргументу для обоснования сохранности (*бақā*) души (после смерти тела) [Ibn Rushd, 1998, p. 537–538; Аверроэс, 1999, с. 486–487].

*Пятый аргумент:* постигал бы разум посредством телесного органа (*'āля*), он не постигал бы самого себя [al-Ghazali, 1972, p. 263–264; аль-Газали, 2007, с. 237–238]. Этот аргумент составляет часть шестого аргумента в «Исцелении» и четвёртое «свидетельство» в «Книге знания», соответствующее четвёртому аргументу в «Концепциях философов».

По аль-Газали, в подтверждение данного аргумента философы ссылаются на положение о том, что пребывающее в теле чувство, например зрение, не зрит самого себя. Против данного положения теолог выдвигает два возражения. Во-первых, допустимо, чтобы зрение зрело само себя – как нарушение обычного [порядка вещей] (*харк аль-'āда*); во-вторых, не исключено, что среди чувств есть такое, которое называется разумом и которое отличается от остальных чувств способностью постичь само себя. Первое возражение Ибн-Рушд характеризует как «крайне софистическое». Относительно же второго философ указывает на некорректность суждения о разуме по аналогии с чувством, ибо оно составное (ощущение предполагает наличие действующего/постигающего и претерпевающего/постигаемого, и невозможно, чтобы оно было тем и другим в одном и том же аспекте, но только в разных – действующим в аспекте формы, а претерпевающим в аспекте материи); разум же прост (в нём умопостигающее тождественно умопостигаемому) [Ibn Rushd, 1998, p. 539; Аверроэс, 1999, с. 489].

*Шестой аргумент:* постигал бы разум (на манер зрения и других чувств) посредством телесного органа, он не постигал бы этот свой орган, каковым полагается сердце или мозг [al-Ghazali, 1972, p. 264; аль-Газали, 2007, с. 238].

Данный аргумент составляет часть шестого аргумента в «Исцелении», второе «свидетельство» и первую часть второго «доказательства» в «Книге знания», соответствующую десятому аргументу в «Концепциях философов». Критикуя его, аль-Газали сначала ссылается (как и в отношении предыдущего) на допустимость нарушения обычного порядка вещей; в своём же ответе Ибн-Рушд игнорирует это возражение.

Далее аль-Газали указывает, что тезис философов о неспособности чувственной силы постичь свой орган основан на рассмотрении пяти чувств<sup>29</sup>, и это обоснование относится к [неполной] индукции (*истикрā*), а таковая не даёт достоверного знания. Ибн-Рушд ему оппонирует: здесь имеется полная индукция, ибо нет других чувств помимо известных пяти.

Как приписываемый философам жалкий вздор автор «Несостоятельности Несостоятельности» характеризует приведённый аль-Газали от их имени довод, по которому сердце или мозг не может служить [органом для] души человека, иначе он (разум) постигал бы его перманентно [Ibn Rushd, 1998, p. 541–542; Аверроэс, 1999, с. 492–493].

<sup>29</sup> Зрение, слух, обоняние, вкус и осязание.

*Седьмой аргумент:* в отличие от сил, постигающих посредством телесного органа, разум не утомляется по мере функционирования; и постижение им более интенсивного не мешает его постижению менее интенсивного [al-Ghazali, 1972, p. 266–267; аль-Газали, 2007, с. 241–242]. Это рассуждение служит седьмым аргументом в «Исцелении», пятым и шестым «свидетельствами» в «Книге знания», соответствующими пятому и шестому аргументам в «Концепциях философов».

Аль-Газали оспаривает его, утверждая, что по означенным аспектам телесные чувства могут отличаться друг от друга. В своём ответе Ибн-Рушд подчёркивает непрерываемость фальсафского тезиса [Ibn Rushd, 1998, p. 543; Аверроэс, 1999, с. 494–495].

*Восьмой аргумент:* по достижении человеком зрелости (к сорока годам) все части тела начинают слабеть; разумная же сила чаще всего крепнет [al-Ghazali, 1972, p. 267–268; аль-Газали, 2007, с. 242–243].

Этот аргумент выступает восьмым аргументом в «Исцелении» и седьмым «свидетельством» в «Книге знания», соответствующим седьмому аргументу в «Концепциях философов». Возражая на это, аль-Газали говорит, что за ослаблением сил и их укреплением стоят бесчисленные причины, посему одни силы крепнут в начале жизни, другие – в середине, а третьи – к концу; так обстоит дело и с разумом. На это Ибн-Рушд отвечает: если в качестве субстрата для постигающих сил полагать врождённое тепло (*аль-х̣арр аль-гарīзī*) и если сие тепло слабеет после сорока лет, то разум (как все прочие силы) должен стареть вместе с ним; если же полагать разные субстраты у разума и чувства, то обязательно, чтобы [фазы] их жизни совпадали [Ibn Rushd, 1998, p. 545; Аверроэс, 1999, с. 497].

*Девятый аргумент:* [сущностью] человека не может служить тело с его акциденциями, ибо оно непрерывно разлагается и восстанавливается, а к сорокалетию в нём не остаётся ни одной частицы из тех, что были у него при рождении; вместе с тем данный индивид сохраняет свою идентичность; значит, у души есть иное бытие, помимо тела, а тело выступает [лишь] в качестве её орудия [al-Ghazali, 1972, p. 269–270; аль-Газали, 2007, с. 244].

Этот аргумент не фигурирует ни в авиценновских «Исцелении» и «Книге знания», ни в газалийских «Концепциях философов». Аль-Газали считает его некорректным, поскольку такая идентичность имеет место и в случае с животным и растением. С данным возражением Ибн-Рушд соглашается, но замечает, что указанное доказательство сами философы приводят не в обоснование сохранности души (после смерти тела), а чтобы показать, что у индивидов имеется некоторая субстанция, сохраняющаяся от рождения до смерти [Ibn Rushd, 1998, p. 546; Аверроэс, 1999, с. 498].

*Десятый аргумент:* интеллигибельна свободна от пространственных и других чувственных характеристик; и такая её отрешённость не может возводиться к индивидуальным объектам, на основе которых она образовалась, а относится к самой абстрагирующей силе – разумной душе, которая, следовательно, должна быть отвлечена от этих телесных характеристик [al-Ghazali, 1972, p. 271–272; аль-Газали, 2007, с. 245–246].

Означенный аргумент служит вторым аргументом в «Исцелении» (подробнее см.: [Ибн-Сина, 2024 (2), с. 133–134]), второй частью первого «доказательства» в «Книге знания», которая (часть) соответствует девятому аргументу в «Концепциях философов». Суть газалийского возражения состоит в отрицании наличия универсалии (общей интеллигибелии; *куллий*) в разуме: и в нём, и в чувстве универсалия существует только таким образом, что при постижении, например, дерева после животного дерево ничего нового не даёт разуму в плане телесности; но это не означает, что универсалия не занимает никакого положения в пространстве. Правда, разум способен судить о существовании реальных, лишенных пространственной локации (например, о существовании Творца); но, во-первых, почему невозможно нахождение соответствующего понятия в чём-то телесном?! Во-вторых, здесь

нелокализованность понятия имеет место благодаря самой реалии, а не постигающему её разуму.

По Ибн-Рушду, выдвигаемое философами доказательство – сильное (*кавий*). Что касается газалийского возражения, то оно сводится к полаганию разума чем-то единичным (*шахси*): имеющаяся в X человечность нумерически (*би-ль-‘адад*) оказывается тождественной человечеству у Y; а это неверно, иначе не было бы разницы между чувственным постижением и умственным [Ibn Rushd, 1998, p. 547; Аверроэс, 1999, с. 501–502].

Как видим, из данного в «Книге знания» (соответственно и в «Концепциях философов») перечня аргументов, здесь не нашли отражения первое и третье «свидетельства» и вторая часть второго «доказательства» (соответственно – №№ 1, 3 и 11 в «Концепциях философов»), а из версии «Исцеления» – четвёртый (у него нет аналога в первом перечне) и пятый (равный второй части второго «доказательства» в «Исцелении» и № 11 в «Концепциях философов»). Последний аргумент, апеллирующий к способности разумной души (в отличие от телесной силы) актуально постичь бесконечное число объектов, Ибн-Рушд (в рамках обсуждения следующего вопроса, касающегося нетленности души) квалифицирует как «один из сильнейших (*мин ‘аква*) на сей счёт» [Ibn Rushd, 1998, p. 551; Аверроэс, 1999, с. 505].

2. С фальсафской точки зрения, имматериальность человеческой души (точнее её разумной части) вполне гарантирует ей бессмертие (ибо тленно только составленное из материи и формы), поэтому приводимые Ибн-Синой в «Исцелении» три доказательства нетленности души по уничтожении тела [Ибн-Сина, 2024 (2), с. 148–156]<sup>30</sup> скорее подобает рассматривать как дополнительные обоснования её бессмертия. Первое доказательство апеллирует к перманентности источника души, каковым выступает Деятельный разум; второе – к акцидентальности связи души с телом; третье – к её простоте.

Девятнадцатый вопрос «Несостоятельности учений философов» [al-Ghazali, 1972, p. 274–281; аль-Газали, 2007, с. 249–255] касается «опровержения их утверждения, будто невозможно, чтобы человеческие души [ушли в] небытие (*‘адам*) после их [явления к] бытию (*вуджуд*); и будто они вечные (*сармадийя*), так что немисливо их уничтожение (*фанā’*)». Примечательно, что и при обсуждении данного вопроса аль-Газали не упоминает о том доказательстве, которое (и только оно!) изложено им в «Концепциях философов», т. е. о первом доказательстве<sup>31</sup>.

От имени философов теолог приводит два аргумента, первый из которых лишь формально (по структуре) соответствует второму доказательству у Ибн-Сины, а второй близок к третьему. Согласно первому аргументу, душа может уничтожаться лишь (1) по смерти тела, (2) по приходе к душе её противоположности (*дыдд*) или (3) по могуществу Могущественного (*кудрат аль-кадир*), и все три альтернативы нереальны: первая – ибо тело, [как было показано], не является субстратом (*махаль*) для души; вторая – ибо [душа есть субстанция (*джаухар*), а] у субстанции нет противоположности; третья – ибо [для философов] могущество не распространяется на небытие (*‘адам*), поскольку последнее не есть [реальное] нечто (*шай’*).

На это рассуждение теолог возражает четырьмя аргументами: во-первых, выше была показана проблематичность предположения о том, что душа не пребывает (глагол *халля*) в теле<sup>32</sup>; во-вторых, для Ибн-Сины и ряда других философов душа множественна соответственно множественности тел, откуда следует, что души связаны с телами и непременно

<sup>30</sup> В «Книге знания» [Ибн-Сина, 1980, с. 222–223], соответственно и в «Концепциях философов» [al-Ghazali, 1961, p. 370–373], фигурирует только первый аргумент.

<sup>31</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>32</sup> Т.е. имматериальна, нетелесна.

уничтожаются по их уничтожению; в-третьих, не исключено, что душа уничтожается могуществом Бога; в-четвёртых, указанные три альтернативы могут не быть исчерпывающими.

В ответном сочинении Ибн-Рушд (вопреки своему обычаю) не воспроизводит собственноручно текст аль-Газали, ограничиваясь кратким лаконичным парафразом первого из приведённых от имени философов двух доказательств, а также первых двух возражений теолога на него. Относительно второго возражения он замечает, что из наличия отношения привязанности между двумя вещами (например, между любящим и любимым или между железом и магнитом) необязательно следует уничтожение одной из них по уничтожении другой. Кроме того, философы, которые учат о бессмертии души и её множественности, могут сказать, что души [находятся] в некоей тонкой материи – в психическом тепле (*ḫarāra nafṣānīyya*), эманулирующем из небесных тел, и что по уничтожении земных тел они возвращаются к своей духовной (*rūḫānīyya*) материи, к своим тонким неощутимым телам [Ibn Rushd, 1998, p. 549–551; Аверроэс, 1999, с. 502–505].

Что касается второго фальсафского доказательства (от неуничтожимости простого), то отсутствие упоминания о нём со стороны Ибн-Рушда скорее связано с дефектом в дошедшем до нас тексте его книги. По словам самого аль-Газали, выдвигаемое им против этого доказательства возражение аналогично данному им ранее (в рамках обсуждения фальсафского доказательства извечности-нетленности мира) возражению против тезиса об извечности-нетленности материи [al-Ghazali, 1972, p. 281; аль-Газали, 2007, с. 255]; по нему и со стороны Ибн-Рушда можно ожидать схожий с представленным им там ответ (см.: [Ibn Rushd, 1998, p. 203–204; Аверроэс, 1999, с. 111–112]).

В рамках второго возражения на первое фальсафское доказательство нетленности души автор «Несостоятельности учений философов» высказывает одно положение, которое выглядит весьма парадоксальным. Полемизируя с философами-«еретиками», теолог, претендующий на выражение «ортодоксальной» доктрины, отвергает бессмертие души: по его словам, раз тело служит условием для явления души к бытию (*ḫudūḫ*), то оно служит условием и для её сохранности, «а когда связь [с телом] разрывается, душа уходит в небытие (глагол *in 'ādama*), и её бытие восстанавливается исключительно Богом (преславен Он и всевышен!), на манер воскрешения (*ba 's, nuḥyūr*), как об этом<sup>33</sup> сказано в Законе касательно будущей жизни (*ma 'ād*)» [al-Ghazali, 1972, p. 276; аль-Газали, 2007, с. 251]. Отсюда можно сделать вывод о том, что в догазалийском каламе доминировало положение об уничтожимости души.

\*\*\*

Книга «Несостоятельность учений философов» была составлена ещё до перехода автора на позиции мистиков-суфиев (ок. 1095 г.). Вопрос о побудительных мотивах этой критики и особенно о её влиянии на последующую судьбу философии в мусульманском мире требует отдельного исследования, и здесь мы ограничимся лишь несколькими краткими замечаниями.

Относительно мотивов следует отметить, что сам Ибн-Рушд в оправдание ашаритского оппонента высказывает предположение, что своим антифальсафским сочинением тот вознамерился угодить современникам, ибо сам пострадал из-за некоторых своих книг [Ibn Rushd, 1998, p. 134; Аверроэс, 1999, с. 27].

Примечательно и то обстоятельство, что свой полемический труд аль-Газали составил в багдадский период своего творчества (1091–1095), когда, по его собственному признанию, им двигало тщеславие [аль-Газали, 2010, с. 123, 135]. К этому добавим, что мыслитель

<sup>33</sup> По-видимому, речь идёт о коранических стихах, таких как 28: 88 («Всё тленно, кроме лика Его» и 29: 57 («Всякая душа вкусит смерть»)).

неоднократно предупреждал, что сокровенные его взгляды изложены не в опубликованных работах, а в трактатах, предназначенных для весьма узкого круга единомышленников; по-сему, вполне резонно заключает египетский исследователь С. Дунья в своём предисловии к изданию указанного труда, таковой нельзя считать выражением личной позиции мыслителя (см.: [аль-Газали, 2007, с. 26]).

Что касается последствий газалийской критики фальсафы, то чересчур гипертрофированным нам представляется расхожий стереотип об аль-Газали как о могильщике философии. В действительности именно этот мыслитель и открыл путь для прочного утверждения аристотелевской логики в религиозной культуре ислама. Кроме того, в значительной степени именно благодаря его деятельности калам и фальсафа впоследствии настолько сблизились, что, по верному наблюдению Ибн-Хальдуна (ум. 1406), трудно уже отличить одну дисциплину от другой, как это ярко прослеживается в трудах аль-Байдави (ум. 1286) и последующих учёных [Ibn Khaldun, 2001, p. 590]. Под последними, надо полагать, подразумеваются классики систематического калама, такие как аль-Иджи (ум. 1355), ат-Тафтазани (ум. 1390) и аль-Джурджани (ум. 1413).

Отметим также, что ещё ученик аль-Газали, ашарит-маликит Ибн-аль-Араби (ум. 1148), сетовал на то, что автор «Несостоятельности учений философов», изучив философию/фальсафу, так и остался в её плену: «Наш шейх Абу-Хамид [аль-Газали] поглотил философов, а пожелав изрыгнуть их, он того уже не смог!» (см.: [az-Zahabi, 1982, p. 327]). Профальсафская ориентация отчётливо проявляется в трактате «Ниша светов» (*Мишкāt аль-'анвār*), об авторе которого, как передаёт Ибн-Таймиййа (ум. 1328), саркастически иронизировали: «В болезнь его [ввергло] “Исцеление” [Ибн-Сины]» [Ibn Taūmiyya, 2004, p. 238]. Да и сам Ибн-Рушд в той же «Несостоятельности Несостоятельности» упоминает об означенном трактате как о наглядном свидетельстве того, как в области метафизических/теологических наук (*аль-'ульм аль-'ильхиййа*) аль-Газали заимствовал свои сведения из арсенала философов [Ibn Rushd, 1998, p. 195; Аверроэс, 1999, с. 105].

Преимственность же газалийской мысли в отношении собственно фальсафской психологии ярче всего обнаруживается в сочинении «Святые восхождения по ступеням познания души»<sup>34</sup> [al-Ghazali, 1975]. Это касается, в частности, учения об одушевлённости небесных тел и всеведении их душ [al-Ghazali, 1975, с. 131, 135–144], а также доказательств нетелесности человеческой души [al-Ghazali, 1975, с. 27–35] и её бессмертия [al-Ghazali, 1975, с. 117–122]. Преимущественно благодаря авторитету аль-Газали в систематическом каламе тезис об имматериальности (*таджарруд*) души не только приобрёл легитимный статус (наряду с традиционной для мутакаллимов и ханбалитов-асаритов доктриной о её телесности), но и утвердился в качестве точки зрения «проницательных» (*мухаққыкын*; см., например: [at-Taftazani, 1998, t. 3, p. 305, t. 5, p. 88–90]).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Аристотель. О небе. *Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3.* М.: Мысль, 1981. С. 263–378 [Aristotle. On the Heavens. *Aristotle. Works in Four Volumes. Vol. 3.* Moscow: Mysl, 1981. Pp. 263–378 (in Russian)].
- Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения.* Киев: УЦИМИ–Пресс; СПб: Алетея, 1999 [Averroes (Ibn Rushd). *The Incoherence of the Incoherence.* Kyiv: UTSIMI–Press; Saint-Petersburg: Aleteiya, 1999 (Russian translation)].
- аль-Газали. *Крушение позиций философов.* М.: Ансар, 2007 [al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers.* Moscow: Ansar, 2007 (Russian translation)].
- аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 3.* М.: Марджани, 2010. С. 101–140 [al-Ghazali. *Deliverance from Error.*

<sup>34</sup> Мы не разделяем скепсиса некоторых исследователей в отношении аутентичности этого сочинения.

*Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations. Vol. 3.* Moscow: Marjani, 2010. Pp. 101–140 (Russian translation)].

Ибн-Сина. Книга знания. *Ибн Сина. Избранные философские произведения.* М.: Наука, 1980. С. 59–228 [Ibn Sina. Book of Knowledge. *Ibn Sina. Selected Philosophical Works.* Moscow: Nauka, 1980. Pp. 59–228 (Russian translation)].

Ибн-Сина (Авиценна). *Исцеление: Теология.* Т. 1. М.: ИВ РАН; Садра, 2024(1) [Ibn Sina (Avicenna). *The Healing: Theology.* Vol. 1. Moscow: IOS RAS; Sadra, 2024(1) (Russian translation)].

Ибн-Сина. Психология. *Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология.* Т. 2. М.: ИВ РАН; Садра, 2024(2). С. 7–183 [Ibn Sina. Psychology. *Ibn Sina (Avicenna). The Healing: Theology.* Vol. 2. Moscow: IOS RAS; Sadra, 2024(2) (Russian translation)].

Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа.* Казань: Изд. Казанского ун-та, 2014 [Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Islamic Religious Philosophy: Falsafa.* Kazan: Kazan University, 2014 (in Russian)].

Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». *Абу Хамид Ал-Газали. Воскрешение наук о вере.* М.: Наука, 1980. С. 8–86 [Naumkin V.V. Ghazali's Treatise "The Resurrection of the Sciences of Faith". *Abu Hamid Al-Ghazali. The Resurrection of the Sciences of Faith.* Moscow: Nauka, 1980. Pp. 8–86 (in Russian)].

Наумкин В.В. Вера, знание и чувство у ал-Газали. *Абу Хамид Ал-Газали. Правильные веса.* М.: Центр арабских и исламских исследований, 2008. С. 4–28 [Naumkin V.V. Faith, Knowledge and Feeling in al-Ghazali's Works. *Abu Hamid Al-Ghazali. Just Balance (Al-Koustas al-Moustaqim).* Moscow: Center for Arab and Islamic Studies, 2008. Pp. 4–28 (in Russian)].

аль-Фараби. Гражданская политика. *Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.* Алма-Ата: Наука, 1973. С. 47–168 [al-Farabi. The Political Regime. *al-Farabi. Social and Ethical Treatises.* Alma-Ata: Nauka, 1973. Pp. 47–168 (Russian translation)].

аль-Фараби. Совершенный град. *Мусульманская философия: Фальсафа (антология).* Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 106–206 [al-Farabi. On the Perfect State. *Muslim Philosophy: Falsafa (Anthology).* Kazan: DUM RT, 2009 (Russian translation)].

al-Ghazali. *Maqaasid al-Falasifa [The Aims of the Philosophers.* Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961 (in Arabic)].

al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa [The Incoherence of the Philosophers.* Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972 (in Arabic)].

al-Ghazali. *Ma'arifi al-Quds fi Madarij Ma'rifat an-Nafs [The Ascent to the Divine through the Path of Self-Knowledge.* Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida, 1975 (in Arabic)].

Ibn Khaldun. *Muqaddima [Introduction.* Beirut: Dar al-Fikr, 2001 (in Arabic)].

Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut [The Incoherence of the Incoherence.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1998 (in Arabic)].

at-Taftazani. *Sharh al-Maqasid [Explanation of the Aims.* Vol. 1–5. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998 (in Arabic)].

Ibn Taymiyya. *Majmu' Fatawa... [Compilation of Fatawa.* Vol. 13. Medina: Mujamma' al-Malik Fahd, 2004 (in Arabic)].

az-Zahabi. *Siyar A'lam an-Nubala' [Biographies of Eminent Nobles.* Vol. 19. Beirut: Mu'assasat ar-Risala, 1982 (in Arabic)].

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

ИБРАГИМ Тауфик Камель – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

Tawfiq K. IBRAHIM, DSc (Philosophy), Professor, Chief Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

Natalia V. EFREMOVA, PhD (Philosophy), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.