

**Н. В. Ефремова (Институт философии РАН, Москва)**

## **ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА СОГЛАСНО ФАЛЬСАФЕ**

Сохранившиеся трактаты аль-Кинди (ум. ок. 870), творчество которого служило своеобразным мостом между мутазилитским каламом и собственно фальсафой — мусульманским аристотелизмом, не обнаруживают каких-либо следов приверженности характерному для аристотелевской традиции доказательству существования Бога как Перводвигателя<sup>1</sup>. Такое обоснование отсутствует и у фактического основоположника фальсафы, аль-Фараби (ум. 950), видимо склонявшегося к мнению о бытии Бога как о недоказуемом постулате<sup>2</sup>.

Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) же предпочитал доводы «метафизического» характера, исходящие из введенных им понятий «возможное» и «необходимое», а если в его трудах и встречается классическая аргументация «от движения», то лишь в качестве дополнительной и второстепенной<sup>3</sup>. Однако эту аргументацию решительно отставил Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198), одно-

---

<sup>1</sup> Бытие Бога аль-Кинди обосновывал как типичными для калама аргументами телеологического (от целесообразности в мире) и космологического (от «становления-*худоўс*» мира) характера, так и оригинальным доводом «от единства»: всякое сущее сочетает в себе множество и единство, причиной же такого сочетания должно выступать иное начало — Присноединое. Этому доказательству посвящено главное из дошедших до нас произведений мыслителя — «О первой философии».

<sup>2</sup> Об этом свидетельствует главное сочинение аль-Фараби «Совершенный град», в котором бытие Бога словно постулируется. Здесь полностью отсутствуют понятия «возможное» и «необходимое», на основании которых Ибн Сина заключает о Бытийно-необходимом/Боге. Отчасти поэтому приписываемые аль-Фараби трактаты, в которых фигурируют такие понятия и доказательства, многие исследователи относят к Ибн Сине или его школе.

Еще некоторые из античных перипатетиков полагали, что знаменитое рассуждение Аристотеля в «Метафизике» не обосновывает бытие неподвижного первоначала/перводвигателя, но лишь неподвижность такого первоначала, ибо у последнего нет начал, а значит, нет для него и строгого доказательства. Таково, в частности, мнение Фемистия, изложенное в переведенном на арабский язык его комментарии к двенадцатой книге «Метафизики» — «Мин шарх Самистиус ли-харф аль-лям» (опубликованном в сборнике: Аристў 'инд аль-'араб / 'А. Бадави (ред.). Эль-Кувейт, 1978; далее этот комментарий цитируется нами как *Шарх*). Впрочем, данной точки зрения придерживается и Ибн Сина, постоянно подчеркивающий, что выдвигаемые им доводы в обоснование бытия Бога не представляют собой подлинных доказательств (*бурхāн*), а есть только «свидетельства» (*далиль, шāхид*).

<sup>3</sup> Например, в «Исходе и возврате» (аль-Мабда' ва-ль-ма'ад. Тегеран, 1984; далее цитируется как *Мабда'*) или в «Теологии/Метафизике» книги «Исцеления» (аш-Шифā': аль-Иляххийāt. Каир, 1960; далее цитируется как *Шифā'*: *Иляххийāt*).

временно подчеркивая, что «даритель движения» выступает и «дарителем бытия». Критикуя авиценновское доказательство, он вместе с тем проявлял готовность принять его, но в модифицированной форме<sup>4</sup>.

### От движения

В основе этого аристотелевского аргумента, который Ибн Рушд считал единственно достоверным<sup>5</sup>, лежат две посылки: 1) всякое движущееся движимо чем-то другим; 2) невозможность бесконечного ряда вещей движущих и движимых<sup>6</sup>.

#### *Все движущееся движимо иным*

Первая посылка доказывается так. Самодвижущийся предмет находится в движении целиком, а не благодаря какой-то своей части (как, например, когда животное движется движением своей ноги). Кроме того, самодвижущееся движется сущностным образом, а не акцидентально, «по совпадению»<sup>7</sup>. Но все самосущностно движущееся делимо, сложено из частей. Покой же части самодвижущегося предмета влечет за собой покой всего целого, иначе целое двигалось бы движением второй части, что противоречит предположению о его движении не благодаря своей части. А коли покой вещи зависит от покоя другой, то и само ее движение также зависит от движения другой. Оказывается, тот предмет, который мы предположили самодвижущимся, не движется сам по себе, и таким образом, необходимо, чтобы все движущееся было движимо другим<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> В адресованном широкой публике трактате «О методах обоснования принципов вероучения» (аль-Кашф 'ан манāхидж аль-адилля фй 'ақā'ид аль-милля. Бейрут, 1935. С. 65—70; далее цитируется как *Кашф*) Ибн Рушд выделяет два реверентивных/богооткровенных (почерпнутых из Корана) аргумента, апеллирующих к царящей в мире гармонии и целесообразности — «от творения» (*даллялят аль-ихтирā'*) и «от промысла» (*даллялят аль-'инāйя*).

<sup>5</sup> Например, в его Большом комментарии к книге Аристотеля «Метафизика» — «Тафсир Мā-ба'д-ат-табй'а» (Бейрут, 1938—1948), т. III, с. 1423 (далее цитируется как *Тафсир*); а также в его компендиуме этой книги — «Мā-ба'д-ат-табй'а», в «Расā'иль Ибн Рушд» (Хайдарабад, 1947), с. 127—128 (далее цитируется как *Мā-ба'д*). Аверроистскую оценку аргумента от движения разделяет Маймонид (Даллялят аль-хā'ирйн, I, 70) и Фома Аквинский (Сумма теологии, I, 2, 3).

<sup>6</sup> Само заключение от движущегося к перводвигателю встречается еще у Платона (Законы, X, 893b сл.), но здесь в качестве перводвигателя выступает Мироздание, сотворенная Богом.

Напомним, что в понимании Аристотеля, как и фальсафа, «движение» не ограничивается механическим, пространственным перемещением, а охватывает любое количественное или качественное изменение, могущее происходить с вещами.

<sup>7</sup> Подобно тому как предмет, находящийся на судне, движется вследствие перемещения судна или часть — вследствие движения целого.

<sup>8</sup> *Аристотель*. Физика, VII 1; *Ибн Сйнā*. Мабда'. С. 37; *Ибн Рушд*. «ас-Самā' ат-табй'й» в «Расā'иль Ибн Рушд», с. 94—97 (этот компендиум-комментарий к аристотелевской «Физике» будет цитироваться ниже как *Самā'*).

В истинности тезиса от движения благодаря другому можно убедиться и индуктивно, перебирая различные виды движущихся. Для предметов, движущихся акцидентально или по принуждению, это очевидно. В живых существах, движущих самих себя, также легко разграничить движущее и движимое. Несколько сложнее дело обстоит с неодушевленными телами, движущимися «по природе», например, это огонь и воздух, вздымающиеся вверх, или вода и земля, падающие вниз. Они не движут сами себя, ибо, в отличие от живых существ, не могут остановить собственное движение. Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что и эти тела, даже когда они движутся по природе, приводятся в движение чем-то иным: или тем, что их породило и сделало легким и тяжелым, или тем, что устранило помехи и препятствия (когда, например, вытаскивают подпирающий столб). Начало движения они в себе имеют, но не в смысле приведения в движение, а в смысле способности испытывать воздействие<sup>9</sup>.

Третье доказательство положения о движении посредством другого базируется на понятиях «возможности» и «действительности» (или «потенциального» и «актуального»). Само движение в аристотелевском толковании есть действительность (энтелехия) самодвижущегося в возможности, поскольку оно таково. Например, качественное изменение есть действительность могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению; рост или убыль — способного к росту или убыли, перемещение — способного к перемещению. Когда тело перемещается из одного места к другому, то, находясь в первом месте, оно «в возможности», потенциально, является достигающим, а по прибытии туда — достигающим «в действительности». Если допустимо самодвижущееся, то оно как движимое есть сущее в возможности, но как движущее — уже существует в действительности. Выходит, вещь в одном и том же отношении оказывается и в возможности, и в действительности: одновременно по отношению к себе теплым и нетеплым, учащим и учащимся, что абсурдно<sup>10</sup>.

#### *Невозможность бесконечной регрессии двигателей*

Обратимся теперь ко второй посылке — о невозможности бесконечного ряда движимых двигателей. Если допустить такую цепь и взять время, в течение которого проделал свое движение любой из двигателей (в частности, первый), то оно ограничено, поскольку само это движение ограничено. Но движущее существует вместе с движимым, поскольку в одно и то же время движущее движет и движимое движется. Следовательно, все члены бесконечного ряда движутся одновременно, и в конечное время происходит бесконечное движение, что, с аристотелевской точки зрения, невозможно. К такому же заключению мы приходим и если принимать во внимание, что движи-

<sup>9</sup> Аристотель. Физика, VIII 4; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 112—113.

<sup>10</sup> Аристотель. Физика, VIII 5, 257b 1—14; *Ибн Сīnā*. Мабда'. С. 36—37.

мые и движущие предметы, долженствующие быть непрерывными и касаться друг друга, образуют нечто единое. Получается, что бесконечное образование тел будет проходить бесконечное расстояние в конечное время<sup>11</sup>.

Невозможность бесконечной регрессии движимых и движущих обосновывается доводом, сходным с тем, что был приведен при опровержении каузальных регрессий. Движимое тело (например, камень) приводится в движение движущим либо непосредственно (камень движется человеком), либо через промежуточные двигатели (камень движется палкой, которая движима человеком). И сколько бы ни было промежуточных звеньев, именно первый, крайне правый, есть истинный двигатель, ибо это он наделяет все остальные способностью двигать. Если бы движущее и движимое другим образовало бесконечный ряд, то не было бы первого двигателя и все члены оказались бы в положении опосредствующих двигателей, а таковые без первого двигателя не действуют. Следовательно, необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим<sup>12</sup>.

Бесконечная регрессия двигателей отрицается и ссылкой на природу самой бесконечности. Если бы цепь посредствующих двигателей простиралась до бесконечности, у нее не было бы первого. Но то, что не имеет первого, не имеет и последнего. Однако последнее существует — значит, и первое существует. Это и есть самодвижущийся двигатель<sup>13</sup>.

Предыдущими утверждениями установлено существование перводвигателя — двигателя, который не движется иным<sup>14</sup>. В доказательство положения о его неподвижности приводится четыре довода.

Согласно первому из них, невозможно, чтобы самодвижущееся целиком двигало само себя, ибо оно бы оказалось в уже известном нам положении одновременно теплого и нетеплого, учащего и учащегося. Поэтому в нем обязательно одна часть движет, другая движется. Точно так же невозможно, чтобы каждая из двух частей двигала другую. Следовательно, в самодвижущемся одна часть приводит в движение другую, оставаясь неподвижной. Последняя собственно и есть неподвижный перводвигатель<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Аристотель. Физика, VII 1, 243a 50 сл.; *Ибн Сīнā*. Мабда'. С. 38; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 98—99.

<sup>12</sup> Аристотель. Физика, VIII 5, 256a 3—20; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 114—115.

<sup>13</sup> *Ибн Рушд*. Самā'. С. 115.

<sup>14</sup> Данное развернутое обоснование существования Перводвигателя, как мы видели, Аристотель дает в «Физике». В «Метафизике» же Аристотель рассуждает так: «Существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое, [движение крайнего неба] ... Следовательно, существует и нечто, что его движет» (XII 7, 1072a 21—24). Некоторые комментаторы, в частности Ибн Рушд (Тафсīр. Т. III. С. 1588), объясняют такую лаконичность тем, что подробное обоснование этого было дано в «Физике». Однако следует отметить, что хронологическая последовательность соответствующих глав «Физики» и «Метафизики» Аристотеля трактуется современными исследователями неоднозначно.

<sup>15</sup> Аристотель. Физика, VIII 5, 257a 30 сл.; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 116—118.

Второй довод исходит из движения высшей небесной сферы — «неба неподвижных звезд», которое совершает свой оборот в течение суток. Это небо движется равномерным и непрерывным движением, «а непрерывно только то движение, которое вызывает неподвижный [двигатель], так как, будучи всегда в одинаковом состоянии, он будет одинаковым и непрерывным образом относиться к движимому»<sup>16</sup>.

В третьем доводе используется принцип, впоследствии получивший известность как «логическая симметрия». Согласно этому принципу, если две вещи находятся в сочетании друг с другом и известно, что одна из них может существовать отдельно, то и вторая может существовать отдельно. Взять, к примеру, медовый напиток. Он состоит из меда и воды, и мед существует отдельно, значит, вода также должна существовать отдельно. В свете этого принципа рассматриваются и двигатели. В мире мы наблюдаем нечто движущееся и движущее, и нечто движущееся не будучи движущим, следовательно, должен существовать неподвижный двигатель<sup>17</sup>.

Четвертый довод гласит: если бы перводвигатель двигался, он был бы телом и в качестве такового имел бы движущее, и так до бесконечности, что невозможно<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Аристотель. Физика, VIII 10, 267b 16—18.

<sup>17</sup> Принцип логической симметрии явно высказан не Аристотелем, а его комментаторами, в частности Александром Афродисийским (например, в переведенном на арабский трактате о принципах Вселенной — «аль-Кауль фй мабади' аль-куль» (в «Аристу 'инд аль-'араб». С. 257); так, со ссылкой на Александра, передает и Ибн Рушд — «Тафсйр», т. III, с. 1590), Фемистием (Шарх. С. 14) и Ибн Рушдом (Тафсйр. Т. III. С. 1590—1591; Сама. С. 118). У Александра сделана оговорка, исключая случай сочетания субстанции и акциденции. Ибн Рушд (Тафсйр. Т. III. С. 1591) же предпочитает обходиться без этой оговорки, предлагая рассуждать о сочетании двух противоположащих (*мутакабильйн*).

Согласно указанным комментаторам, именно из принципа логической симметрии исходил Аристотель в следующих двух его доводах, приведенных, соответственно, в «Физике» и «Метафизике». В первом из этих сочинений он пишет: «Так как мы видим то последнее [в этом ряду], что может двигаться, не имея, однако, в себе начала движения, и то, которое приводит в движение движимое другим, а не самим собой, то вполне основательно, если не необходимо, предположить и третье — то, что приводит в движение, оставаясь неподвижным» (Физика, VIII 5, 256b 20—25). В «Метафизике» сказано: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение» (XII 7, 1072a 23—26).

Следует отметить, что в обоих случаях данное рассуждение следует после установления существования Перводвигателя. Поэтому, полагаем, вышеназванные комментаторы вполне правомерно толкуют слова Аристотеля как обоснование неподвижности Перводвигателя. Вместе с тем, аристотелевский аргумент порой интерпретируется как дополнительное, вспомогательное доказательство существования неподвижного Перводвигателя. Аргумент от логической симметрии, причем со ссылкой на самого Аристотеля, появляется в качестве второго (после аргумента от движения) из пяти аргументов доказательства Бога у Маймонида (Далйлят аль-хā' ирйн, II, 1), а Альберт Великий считал такой аргумент «самым сильным» доказательством существования Бога (*De causis et processu*, I, 1, 7).

<sup>18</sup> Ибн Рушд. Сама'. С. 116.

Перводвигатель-Бог движет как предмет желания (любви) и предмет мысли: таковые движут, сами не будучи в движении<sup>19</sup>. Будучи целью движения, Он выступает и его действующей причиной, подобно тому как идея в голове человека (например, образ бани) побуждает человека к действию, направленному на достижение ее как цели (поход в баню)<sup>20</sup>.

Развивая аристотелевскую мысль о Боге как о Перводвигателе, мусульманские перипатетики всюду подчеркивали, что Бог является не только причиной движения, но и причиной бытия. По словам Ибн Рушда, полагая, что движение является действием действителя/делателя (*фā'иль*) и что существование мира невозможно без движения, фалсаифа, вместе с тем, «утверждают, что делатель движения и есть делатель мира — если этот действитель хотя бы на один миг перестанет двигать, мир погибнет... Следовательно, у мира есть действитель, благодаря существованию которого он и существует»<sup>21</sup>.

### От понятий «возможное» и «необходимое»

Ибн Сина же далеко отошел от аристотелевской традиции обоснования бытия Бога, полагая «неподобающим доходить до Первоистинного через посредство движения и исходя из того, что оно есть начало движения»<sup>22</sup>. Бог есть причина бытия, а потому доказательство Его существования является задачей не физики, изучающей природные тела в их движении и изменении, а метафизики, которая исследует «бытие как бытие», его высшие, неизменные принципы.

### Четыре модуса бытия

По Ибн Сине, сущее мысленно подразделяется на необходимое и возможное (контингентное). Бытийно необходимое (*вāджиб аль-вуджūd*) есть то, что обязательно (*дарūrī*) существует; другими словами, предположение его несуществования ведет к абсурду (*мухāль*). А бытийно возможное (*мумкин аль-вуджūd*) таково, что не обязательно ни его существование, ни его несущ-

<sup>19</sup> Аристотель. Метафизика, XII 7, 1072a 26—27, 1072b 4; Ибн Рушд. Тафсир. Т. III. С. 1592—1593.

<sup>20</sup> Ибн Рушд. Тафсир. Т. III. С. 1594.

<sup>21</sup> Ибн Рушд. Тахāфут ат-Тахāфут [«Опровержение Опровержения»] (ниже цитируется как *Тахāфут*). Каир, 1969—1971. Т. II. С. 428—429; см. также его «De substantia orbis», IV. Еще Ибн Сина, в толковании к двенадцатой книге «Метафизики», замечал, что Аристотель и его комментаторы заключают о перводвигателе, который является началом движения, но не началом бытия мира, хотя на самом деле Бог должен быть дарителем бытия любой могущей двигаться субстанции («Шарх харф аль-лям», в «Аристу 'инд аль-'араб», с. 23, 26); о нем как о начале бытия если они и говорили, то только намеками, имплицитно («аль-Мубāхасāt», в «Аристу 'инд аль-'араб», с. 180). В последних словах Ибн Сины, видимо, подразумеваются такие высказывания Аристотеля, как «от такого начала (перводвигателя) зависит небеса и вся природа» (Метафизика, XII 7, 1072b 14).

<sup>22</sup> Ибн Сина. Шарх харф аль-лям. С. 23.

ществование; иначе говоря, предположение его существования или несуществования не ведет к абсурду<sup>23</sup>.

В свою очередь, бытийно-необходимое может быть либо необходимым самим по себе, либо необходимым благодаря другому. Во втором случае необходимость сущего обусловлена наличием другого сущего. Например, число «четыре» — это необходимое не само по себе, а при предположении наличия дважды двух; горение — необходимое не само по себе, а при предположении контакта огня с воспламеняющимся предметом. Если необходимо-благодаря-другому взято само по себе, то оно будет возможным. А при допущении отсутствия того другого оно будет бытийно невозможным (*мумтани*)<sup>24</sup>.

Таким образом, логически, умственно мы можем различить четыре категории: бытийно-необходимое-само-по-себе (или бытийно-самонеобходимое); бытийно-необходимое-благодаря-другому, являющееся бытийно возможным самим по себе; бытийно-возможное-само-по-себе; бытийно-невозможное. Однако по отношению к реально сущему применимы лишь первые две категории. Ибо, по Ибн Сине, «всякое возможное само по себе, раз оно актуально существует, необходимо благодаря другому»<sup>25</sup>.

Возможно сущее представляется не необходимым, а лишь возможным, случайным именно потому, что нам неведомы причины, производящие его к бытию. Если, например, скажут, что кто-то завтра найдет клад, то это будет высказыванием о возможном, а не о необходимом, поскольку найдет этот человек клад или нет, неизвестно. Но если имеется знание о том, что данный человек по какой-то причине вознамерился пойти такой-то дорогой и что еще по какой-то причине он окажется в таком-то месте, и если еще известно, что в этом месте зарыт клад и над ним настил, который не выдержит веса этого человека, то указанное высказывание будет высказыванием не о возможном, а о необходимом<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> *Ибн Сйнā*. ан-Наджāt [«Спасение»]. Тегеран: Интишārāt-и дāнишгāх-и Техрāн, 1978. С. 546; Илāхийāt. Т. I. С. 37. Здесь философ предостерегает, что эти определения нестроги, ибо содержат порочный круг, когда понятие разъясняется через синонимичное или противоположное. Так обстоит дело не только с собственно понятием *бытие*, но и с его высшими детерминациями — *необходимое* и *возможное*, *единое* и *многое*, *потенциальное* и *актуальное*, *универсальное* и *партикулярное*, которые для своего постижения не нуждаются в других, более знакомых, и ум охватывает их непосредственно, словно они запечатлены в нем. Подобные понятия, выступающие за рамки десяти аристотелевских категорий, впоследствии в европейской философской традиции были названы «трансценденталиями».

<sup>24</sup> Ан-Наджāt. С. 546—547; «Книга знания» в: *Ибн Сина*. «Избранные философские произведения». М., 1980. С. 134; «Указания и наставления» (Там же. С. 327); Шифā': Илāхийāt. Т. I. С. 38—39.

<sup>25</sup> Ан-Наджāt. С. 548; см. также: Указания и наставления. С. 327.

<sup>26</sup> Книга знания. С. 147.



*Контингентная цепь непременно  
приведет к Самонеобходимому*

Существование Самонеобходимого/Бога следует из того, что бытие возможной вещи обусловлено другой, а цепь возможных вещей, каждая из которых является причиной бытия предыдущей, должна остановиться на самонеобходимом, а не простирается до бесконечности<sup>27</sup>.

В самом деле, предположим, что в совокупности этих вещей нет самонеобходимого, тогда она — будучи конечной или бесконечной — должна быть либо самонеобходимой, либо возможной. В первом случае самонеобходимое окажется конституированным (*мутақаввим*) из возможных, что абсурдно. Если же совокупность возможна, то она — как всякое возможное — нуждается в начале, которое наделяет ее существованием. Это начало будет либо вне, либо внутри совокупности. Если оно будет внутри, то либо оно необходимо, что противоречит вышеприведенному нашему предположению, либо оно возможно, и тогда оно — как причина всей совокупности — окажется причиной и своего собственного существования, что также противоречит нашему предположению, ибо каждая вещь, которой самой достаточно для своего существования, необходима. Стало быть, указанное начало пребывает вне совокупности. Тогда оно не может быть возможным, поскольку в данной совокупности собраны все возможные причины, а только самонеобходимым. Следовательно, невозможно, чтобы ряд возможных причин образовал бесконечную линейную регрессию<sup>28</sup>.

Ряд возможных причин, продолжает Ибн Сина, не может также составить конечную круговую регрессию — когда, к примеру, А выступает причиной для Б, Б — для В, а В — для А. К круговой регрессии применимо то же рассуждение, что приведено выше по отношению к линейной. Но невозможность такой регрессии можно обосновать и особым, специфичным для нее способом. Если взять серию АБВ, то А будет отдаленной причиной для В, а В — непосредственной причиной для А. Выходит, А является отдаленной причиной для самого себя, что абсурдно. По тому же соображению, А окажется и отдаленным следствием самого себя, что также абсурдно. Еще один довод: А будет зависимо в своем существовании от некоего В, чье существование последующе по отношению к нему. «Но если существование одной вещи зависит от существования другой, которая сущностно последующа по отношению к первой, то первая не может существовать»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> В «Спасении» Ибн Сина предвывает доказательство таким положением: «Нет сомнения, что здесь есть нечто сущее (*ля-шахк анна хунā вуджудан*)» (ан-Наджāt. С. 566).

<sup>28</sup> Ан-Наджāt. С. 568; см. также: Указания и наставления. С. 327—328. В первой книге Ибн Сина разбирает и такую альтернативу, когда бесконечные члены регрессии не существуют одновременно.

<sup>29</sup> Ан-Наджāt. С. 568—569; в «Указаниях и наставлениях» данный довод отсутствует.



«Доказательство праведных»

В книге «Указания и наставления» (*аль-Ишйārāt ва-т-танбй̄хāt*) после обоснования Самонеобходимого и обсуждения его свойств Ибн Сина замечает: «Поразмысли над тем, как мы при доказательстве Первого, Его единства и отрицающих атрибутов не нуждались в размышлении над чем-либо, кроме самого бытия (*вуджуд*), не нуждались в рассмотрении Его созданий и деяний, хотя и это дает доказательство Первого. Но наш метод более солиден и возвышен», т. е. если рассматривать бытие как бытие, то оно свидетельствует о Нем, после чего Он свидетельствует обо всем, что после Него пребывает в бытии»<sup>30</sup>.

Как разъясняет комментатор ат-Тусы, «дедуктивное» доказательство, основанное на анализе бытия как такового, философ здесь противопоставляет «индуктивному» методу мутакаллимов, которые из становления тел и акциденций выводят существование Самонеобходимого, а из рассмотрения свойств творений заключают о Его атрибутах. Равным образом он противопоставляет свое доказательство методу «физиков» (*табй̄ 'ийй̄ун*), которые из движения как следствия выводят существование причины — неподвижного Перводвигателя<sup>31</sup>.

В Священном Писании, говорит далее Ибн Сина, оба подхода четко обозначены. Подход «простолюдинов», которые в творениях видят свидетельства о Боге, отмечен в начале айата «Мы покажем им знамения Наши и во Вселенной, и в них самих» (41: 53). «Праведные» (*сыддй̄к̄ун*) же не ищут свидетелей о Боге, а берут Бога в свидетели всему, как об этом сказано в продолжении айата: «Разве недостаточно, что Господь — всему свидетель?!»

Некоторые исследователи видят в вышеприведенном замечании Ибн Сины зачатки отдельного, самостоятельного доказательства бытия Бога, причем сравнимое с «онтологическим аргументом», впоследствии выдвинутым Ансельмом Кентерберийским и Декартом, которые из идей о Боге как об абсолютно совершенном выводят Его бытие. С этой точки зрения авиценновское рассуждение формулируется так: «Невозможно представить бытие, не представляя какой-то необходимости бытия; следовательно, есть некое необходимое сущее»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Указания и наставления. С. 331.

<sup>31</sup> *Аль-Ишйārāt ва-т-танбй̄хāt*, Каир: 1968, т. III, сс. 54—55 (комментарий ат-Тусы).

<sup>32</sup> *Badawi A.* Histoire de la Philosophie en Islam. Paris, 1972. Т. II. P. 647—648; см. также: *Finianos G.* Les Grandes Divisions de l'Être «Mawjud» selon Ibn Sina. Fribourg, 1976. P. 259—264; *Morewedge P.* A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics // *Islamic Philosophical Theology* / P. Morewedge (ed.). Albany, NY: SUNY Press, 1979. P. 188—222; *Abdullah F.* A Fourth ontological argument in Ibn Sina's Metaphysics // *Hamdard Islamicus*. Vol. 7. № 4 (1984). P. 3—16. Вместе с тем, «онтологическая» интерпретация авиценновской аргументации критикуется в работах: *Gardet L.* La Pensée Religieuse d'Avicenne. Paris, 1951. P. 152 (note 2); *Ibn Sina (Avicenne)*. Livre des directives et remarques / Trad. A.-M. Goichon. Beyrouth; Paris, 1951. P. 371 (note 1); *Goodman L. E.* Avicenna. London; New York: Routledge, 1992. P. 75; *Davidson H. A.* Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press, 1987 (далее цитируется как *Proofs*). P. 214—215.

### От конечности причинного ряда

Наряду с вышеприведенным аргументом от «возможного» и «необходимого» (или аргументом от контингентного, как порой его называют), изложенным Ибн Синой в «Спасении» и «Указаниях и наставлениях», иного рода доказательство бытия Бога, основанное на конечности причинных регрессий, встречается в двух других философских «Суммах» мыслителя — «Книге знания» (*Дāниш-нāма*) и «Исцелении» (*аи-Шифā*<sup>33</sup>): все причинные серии завершаются Первопричиной/Самонеобходимым<sup>34</sup>. И хотя первое доказательство порой рассматривалось как самостоятельное<sup>34</sup>, преобладающая впоследствии традиция, как увидим ниже, фактически не различала эти два довода, сочетая их. Примечательно, что в «Указаниях и наставлениях» аргументация от невозможности бесконечных каузальных регрессий следует за доказательством от возможного и необходимого, словно дополняя его<sup>35</sup>.

#### *Авиценновская версия*

Как и Аристотель, фальсафа различают четыре рода причин: материальную, формальную, действующую и целевую (или конечную). Для дома, например, материальной причиной (или материей) служат кирпичи, формальной (формой) — план дома, действующей (действителем) — строитель, целевой (целью) — кров. Собственно бытием наделяет действующая причина, и к ней прежде всего обращается Ибн Сина в своем доказательстве Первопричины.

Предварительно философ подчеркивает, что подлинные причины бытия вещи непременно сосуществуют вместе с ней. Это простолюдины думают, что причина нужна для того, чтобы вещь стала, после того как ее не было; и приобретши бытие, вещь больше не нуждается в своей причине, являясь уже самодостаточной. Их вводит в заблуждение аналогия, когда, например, дом остается после строителя, сын — после отца. На самом же деле строитель или отец служат не подлинными, сущностными причинами. Строитель является лишь причиной движения, приведшей к собиранию частей, из которых складывается дом; но причиной конструкции дома выступает собранность этих частей; причиной собранности — природы частей и их стабильность; причиной тому — внешняя причина, наделившая их этими природами. Отец является лишь причиной движения семенной жидкости, и это движение служит причиной пребывания семенной жидкости в матке; формирование же живого существа из семени и сохранение его как такового имеет иную причину — причину, дарующую форму. Как видим, настоящие, сущностные

<sup>33</sup> Рассуждение о конечности всех причин в мире встречается в аристотелевской «Метафизике» (II 2, 994a 1 сл.), но здесь оно непосредственно не связано с обоснованием бытия Бога.

<sup>34</sup> В качестве самостоятельного (и единственного) доказательства бытия Бога, согласно Ибн Сине, оно выступает, в частности, в компендиуме авиценновской философии у аш-Шахрастана (аль-Миляль ва-н-нихаль. Каир, 1968. Т. III. С. 28—29).

<sup>35</sup> Указания и наставления. С. 328.

причины наличествуют вместе со своими следствиями, выполняя каузальную связь, пока эти следствия существуют. Что же касается причин, которые предшествуют следствию, то они могут быть только акцидентальными, вспомогательными и подготовительными<sup>36</sup>.

Положение о конечности причин касается сущностных причин, ибо они сосуществуют вместе со своими следствиями. Другие же причины, предшествующие друг другу, не только могут быть бесконечными, но и в ряде случаев обязательно должны быть таковыми<sup>37</sup>.

В «Книге знания» конечность действующих причин обосновывается по той же схеме, что и в приведенном выше доказательстве от «возможного» и «необходимого», но без использования самих этих понятий. Если все действующие причины собрать в бесконечную регрессию, и среди них не окажется непричиненной причины, то все они будут причиненными (следствиями), и совокупность их должна иметь причину вне себя. Эта причина не может быть причиненной, иначе она включалась бы в данную совокупность. И поскольку сия причина конечна, сама серия должна быть конечной<sup>38</sup>.

Причинный ряд либо восходит к первопричине, и она есть Самонеобходимое, либо образует круг. Вторая гипотеза отвергается соображениями, сходными с изложенными выше, в рамках доказательства от возможного и необходимого<sup>39</sup>.

Книга «Исцеление» представляет нам иное обоснование конечности каузального ряда, исходящее из взгляда на каузальную связь как непременно предполагающую наличие первой причины, обеспечивающей функционирование всех последующих членов цепи причинно-следственных связей. «Если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины», — учил еще Аристотель<sup>40</sup>.

В любой каузальной серии, рассуждает Ибн Сина, имеется три компонента: первый элемент, среднее звено и последний элемент. Каждый из этих компонентов имеет свою специфическую характеристику (*хāṣṣиййа*). Если, например, А является следствием для Б, Б — для В, то А будет причиной и для Б (непосредственно), и для В (опосредованно). Специфика последнего члена А

<sup>36</sup> Шифā': Иляхиййāt. Т. II. С. 264—265; Книга знания. С. 136—137.

<sup>37</sup> Шифā': Иляхиййāt. Т. II. С. 265.

<sup>38</sup> Книга знания. С. 131—132. Непосредственно перед этим Ибн Сина, обсуждая вопрос о предшествовании «по природе» (например, в числах) и «по допущению» (например, в измерениях, когда за начало можно принять любую сторону), формулирует общее положение: все, в чем предшествующее и последующее бывает по природе, и все, что является количеством, части которого возникают и существуют в одном месте, — все это конечно (С. 127—128). В пользу данного положения приводится математическое доказательство, в котором отрицание бесконечности связано, в частности, с тем, что часть бесконечного оказывается бесконечной, а значит, равной целому. Действующие причины, замечает далее философ, «имеют предшествующее и последующее по своей природе», а следовательно, «не могут быть бесконечными» (С. 131).

<sup>39</sup> Там же. С. 143.

<sup>40</sup> Метафизика, II 2, 994a 18.

заключается в том, чтобы служить следствием, но ни для чего не причиной; специфика первого В — служить причиной всех последующих; специфика среднего звена Б — служить причиной для последнего и следствием для первого.

Подобное рассмотрение возможно как при среднем звене из одного элемента, так и из множества. Если это множество конечно, то совокупность элементов между крайними сохраняет свою срединную специфику, словно состоит из одного элемента (то есть специфику быть и причиной, и следствием); один из крайних элементов сохраняет свою специфику быть только следствием, другой — причиной всех, кроме самого себя.

Если же цепь простирается до бесконечности, не имея крайнего, первого, то все части будут одинаково средними. Ибо какую бы совокупность мы ни взяли, она выступает и причиной для последнего, и причиненной (следствием), поскольку следствием является каждый из элементов, — совокупность же в своем бытии зависит от своих элементов, а бытие зависящего от причиненного причинено. И как бы ни расширяли взятую совокупность, ее характер остается неизменным, и так до бесконечности. Выходит, все бесконечное множество элементов будет срединным, без крайнего, что невозможно. Следовательно, не может быть, чтобы существовала совокупность причин, среди которых не было бы неприниненной причины, или первопричины<sup>41</sup>.

Гипотетически можно допустить бесконечность срединных звеньев при двух крайних. Но и в этом случае вышеприведенное рассуждение приводит к первой причине. Правда, сама гипотеза некорректна, поскольку уже наличие двух крайних предполагает конечность заключенного между ними количества<sup>42</sup>.

Как отмечает Ибн Сина, данное доказательство, хотя и применялось к действующей причине, пригодно и для обоснования конечности трех других разрядов причин — материальной, формальной и целевой<sup>43</sup>. «Если мы говорим: действующее Первоначало или, скорее, абсолютное Первоначало, то оно должно быть единым. А если говорим: материальная Первопричина, формальная Первопричина и т. д., необязательно, чтобы она была единой, как это обязательно в случае Бытийно-Необходимого. И ни одна из них не будет абсолютно первопричиной, поскольку Бытийно-Необходимое едино, и оно — в разряде действующего начала. Следовательно, единое Бытийно-Необходимое есть также начало и причина для тех начал»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 327—328; сходное доказательство конечности действующих (двигающих) причин встречается у Ибн Рушда (Мā-ба'д. С. 119—120).

<sup>42</sup> Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 328—329. Возможно, авиценновское замечание относительно некорректности гипотезы является скрытой полемикой с Аристотелем (см.: Мегафизика, II 2, 994a 10—17).

<sup>43</sup> Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 329. Здесь далее (С. 329—340) следует дополнительное подробное обоснование конечности материальных, формальных и целевых причин, развивающее соответствующее рассуждение Аристотеля (Мегафизика, II 2, 994a 20 сл.).

<sup>44</sup> Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 342. Отметим, что еще до доказательства существования Бытийно-необходимого Ибн Сина подробно обосновывает его единство (Там же, I. С. 43—47).

*Газалиева критика*

Тот факт, что последующая традиция часто не различала два доказательства — от контингентного и от каузальных регрессий, — виден уже на примере сочинения аль-Газали «Цели философов» (*Мақъсид аль-фалъсифа*), которое представляет собой компендиум учения фалъсифа, предваряющий критику их преимущественно теологических положений в его другом сочинении «Опровержение философов» (*Тахъфут аль-фалъсифа*). В физическом мире, пишет аль-Газали, все сущие возможны, будучи составленными из тел и акциденций. Ибо в своем бытии акциденции зависят от тел, а тела — от своих частей или от материи и формы. Всякое же возможное нуждается в причине. Причины не могут образовывать ни линейную регрессию, ни круговую (приведенное здесь аль-Газали обоснование совпадает с вышеизложенным рассуждением Ибн Сины в рамках аргумента от возможного и необходимого), а восходят к Самонеобходимому<sup>45</sup>.

Если в «Целях философов» заключение фалъсифа от возможного к необходимому выступает как главное, а отрицание бесконечности каузальных регрессий — скорее как вспомогательное, то в «Опровержении философов» они меняются ролями. Всякое сущее в мире, говорится в последнем сочинении, либо имеет причину, либо не имеет. Если оно имеет причину, то и эта причина, в свою очередь, либо имеет причину, либо нет. Так обстоит дело и с причиной причины. И эта цепь причин либо уходит в бесконечность, что невозможно, либо завершается крайней причиной, самой в своем бытии не причиненной, каковая и называется Первоначалом<sup>46</sup>. Далее аль-Газали воспроизводит довод фалъсифа от возможного и необходимого, опровергающий бесконечную регрессию<sup>47</sup>.

Критикуя фалъсифа, аль-Газали полагает, что те не в силах обосновать существование Бога. Такое обоснование, заявляет он, возможно только методом мутакаллимов, которые отрицают какую-либо бесконечную регрессию событий-становящихся (*хавâдиц*) и отсюда выводят становление мира, а значит, и Становителя. Против приведенного от имени фалъсифа доказательства Бога аль-Газали выдвигает два возражения.

Поскольку фалъсифа утверждают извечность мира, они допускают бесконечное число вращений небесных сфер в прошлом, а коли они признают такие регрессии, то нельзя отрицать другие, в частности каузальные серии. Фалъсифа могут возражать: мы не допускаем лишь бесконечное множество одновременно существующих вещей. Но как быть тогда с душами умер-

<sup>45</sup> аль-Газали. Муқаддама Тахъфут аль-фалъсифа аль-мусаммât Мақъсид аль-фалъсифа. Каир, 1960 (в дальнейшем будет цитироваться как *Мақъсид*). С. 219—222; см. также: с. 199.

<sup>46</sup> аль-Газали. Тахъфут аль-фалъсифа. Каир, 1972 (далее цитируется как *Тахъфут*). С. 155.

<sup>47</sup> Там же. С. 157.

ших — ведь души, с точки зрения фалсаифа, нетленны, и число их, раз мир извечен, должно быть бесконечно. Если они скажут, что недопустимо только сосуществование бесконечного числа вещей, упорядоченных по расположению (как, например, одно тело над другим) или по природе (как, например, причина и следствие), то им следует возразить: вы не допускаете бесконечное множество вещей, упорядоченных в пространстве, тогда как признаете бесконечное число вещей, упорядоченных во времени (ибо души умерших упорядочены во времени); и такое признание одной бесконечности и непризнание другой является чисто произвольным.

Второе возражение аль-Газали подразумевает, что опровержение бесконечной регрессии причин возможно лишь при отрицании вообще бесконечного множества. Решающий аргумент против каузальных регрессий фалсаифа усматривают в невозможности конституирования необходимого возможным: если каждая из причин только возможна, то и вся их совокупность только возможна, а всякое возможное нуждается в причине извне. Но, возражает аль-Газали, то, что верно по отношению к единичному, не обязательно справедливо по отношению ко множеству. Ведь сами философы полагают время извечным, и каждое из небесных вращений — становящимся, имеющим начало во времени, а все вместе они не имеют начала. Выходит, что извечное конституируется из становящегося<sup>48</sup>.

#### *Аверроистская критика*

Отвечая аль-Газали, Ибн Рушд в «Опровержении Опровержения» (*Tahāfut at-Tahāfut*) вновь подчеркивает, что, согласно фалсаифа, уход причин в бесконечность недопустим лишь в отношении субстанциональных причин (а не акцидентальных), то есть если сосуществование предыдущего с последующим является обязательным условием для существования последующего. Бесконечное следование субстанциональных причин признают лишь атеисты-дахриты, но при таком признании отрицается действующее первоначало, а фалсаифа утверждают первоначало. Кроме того, расположение вещей в пространстве совершенно иное, нежели во времени. В первом случае допущение сосуществования бесконечного множества означало бы признание актуальной бесконечности, что неприемлемо для фалсаифа. Вместе с тем, они не исключают, чтобы одно тело предшествовало во времени другому, и так до бесконечности — последняя является лишь потенциальной. Что же касается ссылки аль-Газали на бесконечное множество душ умерших, то об их бес-

<sup>48</sup> Там же. С. 155—159. Еще одно, третье газалиевское возражение состоит в том, что тезис о бесконечной регрессии гарантирует только наличие первого члена в серии действующих причин, но не обеспечивает ни его единства, ни его бестелесности, к чему автор будет возвращаться при обсуждении вопроса об атрибутах.

Следует отметить, что в своем сочинении «Ма'āридж аль-қудс» (Бейрут, 1975. С. 165) аль-Газали, напротив, принимает характерное для фалсаифа доказательство от контингентного, а не типичного для мутакаллимов доказательство «от становления».

конечности учит только Ибн Сина, другие фалясифа не говорят об актуальной бесконечности таких душ, ибо те разлучены с телом, а множественность обусловлена именно материей<sup>49</sup>.

Относительно самого доказательства Бога от контингентного Ибн Рушд замечает, что это — нововведение Ибн Сины, выдвинувшего его как более предпочтительный по сравнению с методом древних философов, апеллировавших к движению. Такое доказательство, полагает Ибн Рушд, было заимствовано Ибн Синой у мутакаллимов, и оно не свободно от изъянов<sup>50</sup>.

Критикуя авиценновское доказательство, Ибн Рушд следует аристотелевскому отождествлению необходимого с вечным и возможного — с преходящим. При таком понимании небесные тела выступают как необходимые благодаря другому. По-видимому, Ибн Рушд считает, что авиценновское трехчленное деление — «возможное само по себе», «необходимое благодаря другому, но возможное само по себе», «необходимое само по себе» — относится соответственно к подлунному миру, небесам и Богу<sup>51</sup>. Второе деление, пишет Ибн Рушд, — несостоятельное авиценновское новшество, ибо одна и та же сущность не может быть одновременно возможной и необходимой и, кроме того, возможной сущности не дано превратиться в необходимую<sup>52</sup>.

Вместо авиценновской трихотомии Ибн Рушд предполагает дихотомию, при которой «возможное» значит лишь подлинно возможное, т. е. противоположное (*munāqıd*) «необходимому». Только в таком случае, считает он, деление будет корректным. Авиценновское же деление, если в нем под «возможным» понимать «причиненное», а под «необходимым» — «непричиненное», не вполне очевидно и не вполне истинно, ибо оппонент может возразить: все сущее не имеет причины<sup>53</sup>.

Кроме этого замечания, относящегося к исходным понятиям авиценновского доказательства бытия Бога, Ибн Рушд усматривает изъяны и в самой процедуре его доказательства, которое он толкует как заключение от возмож-

<sup>49</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 433—436, 443—444; I, с. 92—94. Говоря о фалясифа, Ибн Рушд имеет в виду аристотеликов вообще. Фалясифа, пишет он здесь, традиционно не допускали какую-либо актуальную бесконечность, будь то бесконечность тел или не тел. Ибн Сина первым допустил подобную бесконечность, отличая вещи, имеющие положение (*wad*'), от не имеющих такового, и само его допущение было вызвано желанием Ибн Сины угодить простолюдинам, верящим в индивидуальное бытие душ после смерти.

<sup>50</sup> Там же. Т. II. С. 444—445. Как Ибн Рушд, так и некоторые современные исследователи не совсем адекватно истолковывают онтологический статус авиценновского «бытийно-возможного-самого-по-себе», полагая оное чем-то реальным (а не чисто гипотетическим, как его на самом деле трактует Ибн Сина).

<sup>51</sup> Там же. Т. I. С. 387; Т. II. С. 601, 603, 636.

<sup>52</sup> Там же. Т. I. С. 330—331; Т. II. С. 401, 603; Кашф. С. 57. Вместе с тем, Ибн Рушд признает, что вещь может быть необходима в одном аспекте и возможна в другом. Небесные тела, например, необходимы в своей сущности, но возможны в аспекте своего пространственного движения (Тахāфут. С. 603).

<sup>53</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 446, 449—451, 603, 635.



ного к необходимому, опирающееся на положение о невозможности бесконечной регрессии причин-возможных. Данное доказательство, пишет он, не обязательно приводит к самонеобходимому, ибо, отправляясь от подлинно возможного, серия возможных-причин действительно не может быть бесконечной; однако таким образом мы можем прийти лишь к возможному-необходимому, но не к необходимому непричиненному, к самонеобходимому. А если отталкиваться от возможных-необходимых, то из невозможности бесконечной регрессии таких причин следует лишь одно: допускаемое как имеющее причину оказывается без причины. Относительно же собственного обоснования невозможности бесконечных каузальных регрессий, Ибн Рушд замечает, во-первых, что схема аргументации, применяемая к совокупности причин-возможных, остается верной в случае с совокупностью причин-необходимых лишь при равенстве обеих совокупностей в данном отношении, равенство же их не очевидно; во-вторых, бесконечная совокупность причин-возможных может оказаться самонеобходимой, подобно тому как извечное, согласно фалсафа, конституируется из бесконечного числа причин, каждая из которых — становящаяся<sup>54</sup>.

#### *Аверроистская модификация*

Чтобы придать авиценновскому доказательству достоверный вид, нужно отказаться от некорректного понятия «возможное-необходимое» и взять «возможное» в его «подлинном» смысле, как противоположность «необходимому». В таком случае доказательство можно было бы сформулировать следующим образом. Всякое сущее либо возможно, либо необходимо. Если оно возможно, то имеет причину. Цепь причин-возможных не может простираться до бесконечности, иначе не было бы причины вообще, и возможное существовало бы без причины. Следовательно, мы должны прийти к необходимой причине. В свою очередь, если эта необходимая причина не самонеобходима, а имеет причину извне, то цепь таких причин не может быть бесконечной, и мы придем к необходимому, не имеющему причины<sup>55</sup>.

Помимо этой, чисто «метафизической» формулировки доказательства, Ибн Рушд предлагает еще одну формулировку, в которой он использует и «физические» понятия. Сущие, которые сущностно (*фй-ль-джаухар*) возможны, переходят из потенциального состояния в актуальное благодаря актуально существующему фактору, т. е. благодаря действителю, который

<sup>54</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 446—451. Г. Дэвидсон абсолютно некорректно сводит аверроистскую критику к вышеупомянутому тезису «все сущее не имеет причины», который исследователь неправоммерно толкует как возражение (причем единственное в его изложении) против процедуры авиценновского доказательства (см.: *Davidson*. Proofs. P. 333). В действительности же тезис приведен Ибн Рушдом не в опровержение самого доказательства, а в контексте критики авиценновского деления на необходимое/непричиненное и возможное/причиненное.

<sup>55</sup> *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 448—449. То же рассуждение философ повторяет в другом месте своего сочинения — т. II, с. 635—636.

движет их, выводит из потенции в действительность. Если этот фактор относится к категории возможного, то он нуждается в ином факторе, и цепь таких факторов-возможных должна идти до бесконечности<sup>56</sup>, ибо, если бы было время, когда не было никакого движения, то не случилось бы и самого движения. И поскольку все эти факторы возможны, то непременно есть фактор, двигатель-актуализатор, обеспечивающий перманентность цепи, и этот фактор должен быть сущностно необходим, а не возможен. Связь этого вечно сущего с преходящими сущими реализуется через движение, которое вечно в одном аспекте, преходяще (*хāдиса*) — в другом<sup>57</sup>.

Этот фактор должен быть телом, которое постоянно движется, причем его движение вечно в одном аспекте и преходяще — в другом, ибо таким образом сущностно преходящее, брэнное может исходить от вечно, благодаря одновременно и близости к нему, и отдаленности от него, подобно тому как мы это наблюдаем на примере соотношения небесных светил с брэнными сущими подлунного мира. Стало быть, этот, сущностно необходимый, двигатель возможен в аспекте пространственного движения. Отсюда обязательно мы должны прийти к сущему, необходимому абсолютно, т. е. к свободному от какой-либо «возможности» — и сущностно, и пространственно, и в аспекте какого-либо иного движения<sup>58</sup>.

Введенное Ибн Синой доказательство бытия Бога, исходящее из понятий «возможное» и «необходимое», оказало значительное влияние не только на калам<sup>59</sup>, но также на религиозную мысль иудаизма<sup>60</sup> и христианства<sup>61</sup>. Благодаря ему повсеместно в мусульманской и иудейской теологии, частично также в христианской, стали употреблять обозначение «Бытийно-необходимое» как синоним «Бога».

<sup>56</sup> Г. Дэвидсон неправильно передает данную мысль Аверроэса, полагая, что тот в своем рассуждении прерывает следование в бесконечность (Proofs. P. 342).

<sup>57</sup> Как говорит здесь Ибн Рушд, движущееся этим движением и есть то, что Ибн Сина обозначает как необходимое-благодаря-другому.

<sup>58</sup> Тахāфут. Т. II. С. 600—602.

<sup>59</sup> В «систематическом» каламе доказательство от контингентного займет свое почетное место (см.: *аль-Джурджāни*. Шарх аль-Мавāқыф. Каир, 1907. Т. III. С. 5—11; *ат-Тафтāзāни*. Шарх аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 х. С. 55—58). Примечательно, что египетский реформатор Мухаммад Абдо (в «Рисāлят ат-таухїд») отдавал предпочтение исключительно этому доказательству.

<sup>60</sup> Маймонид (Далāлят аль-хā'ирин, II, 1) воспринял доказательство от контингентного во второй аверроистской формулировке; Крескас (Ор Гашем, III, 3, 2) — авиценновский вариант, Спиноза (Переписка, 12) проявил интерес к версии Крескаса.

<sup>61</sup> Доказательства от контингентного и от каузальных серий составляют соответственно третий и второй «пути» Аквината (Сумма теологии, I, 2, 3). Линии преемственности с фальсафой можно проследить в разных версиях онтологического и космологического доказательств бытия Бога как Бытийно-необходимого, выдвинутых Декартом, Спинозой, Лейбницем и другими европейскими философами, вплоть до наших дней (см.: *Davidson*. Proofs. P. 388—406).