

Г. АШУРОВ, М. ДИНОРШОЕВ

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГЕГЕЛЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИРАНО-АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Заслуга научной оценки философии Гегеля принадлежит классикам марксизма-ленинизма. В работах советских специалистов и зарубежных марксистов философия Гегеля вообще, его историко-философская концепция в частности была предметом развернутого анализа. Но представляется, однако, что до сих пор не все аспекты гегелевской истории философии изучены достаточно хорошо и всесторонне. К неизученным ее аспектам относится и вопрос о том, какое место в историко-философской концепции Гегеля отводится средневековой восточной философии и в какой мере суждения Гегеля об этой философии соответствуют действительным историко-философским процессам, имевшим место в этом регионе.

Анализ поставленных вопросов важен как для выяснения действительного отношения самого Гегеля к средневековой восточной философии, так и для правильного решения вопроса о соотношении восточной и западной философии. Настоящую статью авторы рассматривают в порядке постановки вопроса.



Историко-философская концепция Гегеля, изложенная им главным образом в его «Лекциях по истории философии», представляет собой попытку создания научной истории философии. Согласно этой концепции, «лишь та история философии заслуживает названия науки, которая понимается как система развития идеи».¹ Такое понимание истории философии было направлено против представления ее как «галереи мнений», отрицания объективности истины из-за многообразия противоречащих друг другу философских учений и, следовательно, против утверждения о ничтожности философского знания.

Обосновывая свою историко-философскую концепцию, Гегель доказывал закономерное, поступательное развитие философских систем и учений, их преемственную связь и обусловленность своей эпохой.² Это давало ему возможность вплотную подойти к созданию научной истории философии.

Именно за такой подход к истории философии и высоко ценили классики марксизма-ленинизма историко-философскую концепцию Гегеля, считая, что с его «Лекций по истории философии» и начинается история философии.³ Плодотворной стороной историко-философской концепции Гегеля было и то, что он прослеживал преимущественно диалектическое в истории философии.⁴ В этом отношении его «Лек-

¹ Гегель. Соч., т. 9, стр. 35.

² Там же, стр. 40—55; см. он же. Соч., т. 1, стр. 31; т. 7, стр. 16.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 24.

⁴ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 223.

нии по истории философии» до сих пор остаются непревзойденным образцом.

Но этого оказалось недостаточно, чтобы создать действительно научную историю философии, ибо Гегель рассматривал историко-философский процесс исключительно как следствие деятельности духа.⁵ Рассматривая историко-философский процесс как движение духа от состояния в себе бытия к состоянию для себя бытия, Гегель содержание истории философии сводит к раскрытию последовательности логических категорий и не видит материальной основы историко-философского знания. Подгоняя все богатство историко-философского развития под свою философскую концепцию, он считал, что у элеатов в качестве абсолютного принципа философии выступает понятие бытие, у Гераклита — становление, у Демокрита — идея для себя бытия, у Платона — сущность, у Аристотеля — понятие, у эпикуреизма, стоицизма и скептицизма — субъективность, у неоплатоников — конкретная идея в ее неразвитой форме, в средневековой западной философии — противоположность между сущностью и формальной рефлексией, у Декарта — рассудочное сознание, у Спинозы — субстанция, у Канта и Фихте — самосознание, у Шиллинга — переход к разуму (абсолютное знание), завершаемый в философии самого Гегеля.

Хотя в такой трактовке проблемы и заложена плодотворная мысль о единстве логического и исторического, тем не менее она не отражает всего богатства историко-философского развития и вынуждает философа либо заняться подтягиванием философских феноменов под эту схему, либо вовсе исключить их из истории философии. Последнее проявлялось в отношении Гегеля к восточной философии.

Гегель был убежден, что на Востоке «философское познание не может иметь места», что «то, что мы называем восточной философией, представляет собой вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов»,⁶ нежели философию. Поэтому «восточную мысль следует исключить из истории философии».⁷

Несмотря на это мыслитель все же попытался в общих чертах изложить философские учения Востока и определить их сущность. В частности, он уделяет значительное внимание арабской средневековой философии, которую правильнее было бы назвать ирано-арабской, ибо в ее создании представители ираноязычных народов сыграли не меньшую роль, чем сами арабы.

Попытаемся уяснить содержание и сущность основополагающих идей гегелевской концепции «арабской» философии, имеющих методологическое значение. Одной из таких идей является его мысль о том, что «арабская» философия «мало интересна» и «в основном и главным совпадает со схоластической философией»⁸ Запада. Если учесть, что, по Гегелю, «схоластическая философия является... по существу своему теологией, и эта теология представляет собой непосредственно философию»,⁹ то необходимо признать, что с основополагающей мыслью философа о совпадении «арабской» философии и западноевропейской схоластики согласиться нельзя, так как она не соответствует реальным историко-философским фактам.

Дело в том, что в средневековой ирано-арабской философии, как

⁵ См. Гегель. Соч., т. 1, стр. 31.

⁶ Гегель. Соч., т. 9, стр. 92, 108.

⁷ Там же.

⁸ Гегель. Соч., т. 11, стр. 101.

⁹ Там же, стр. 109.

теперь доказано,¹⁰ существовали различные философские течения и школы, самыми влиятельными из которых были следующие: материалистическая линия Абубакра Рози; восточный перипатетизм (**машо**), представленный такими выдающимися именами, как Ал-Кинди, Фараби, Ибн-Сино, Насиридин Туси, Ибн-Рушд, Ибн-Туфейль, Ибн-Баджа; **калам**, разработанный Аш-Ашари, Матуриди, Газали, Фахриддином Рози; **суфизм** — учение, ярко представленное в концепциях Ибн-ал-Араби, Ансори, Санои, Аттора, Джалолиддина Балхи; **исмаилизм**, выдающимся идеологом которого был Носири Хисрав.

Из этих течений **только** калам по своему содержанию, целям и задачам был близок к схоластической западноевропейской философии, ибо оба они являлись философией религии, с той лишь разницей, что калам был философским обоснованием мусульманства, а схоластика — философским оправданием христианства. Калам, как и схоластика, преследовал цель доказать бытие божие, бренность и тленность мира, оправдать чудотворство и отрицать закономерность и причинность в развитии явлений, обосновать первенство веры над разумом, объяснить все многообразие мира божественным произволением.

Это означает, что калам, одно из течений восточной средневековой мысли, в своем основном и главном содержании совпадал с западноевропейской средневековой схоластикой. Но на этом основании нельзя утверждать, что ирано-арабская философия совпадает со схоластикой в целом, ибо между такими ее течениями, как восточный перипатетизм и суфизм, с одной стороны, и западноевропейская схоластика, с другой, имеются существенные различия. Так, в отличие и от калама, и от схоластики, восточные перипатетики доказывали вечность и изначальность мира и его атрибутов, причинно-следственную связь явлений, независимость человеческого разума и мышления от веры, отвергали воскрешение, телесное наказание и воздаяние после смерти, всевидение бога и его произволения.

Именно за эти взгляды Газали — крупнейший представитель калама, подвергая резкой критике линию Ибн Сино, называет его противоборствующим.¹¹ За подобные же взгляды резко осуждается схоластами и христианской церковью латинский аверроизм и его видный представитель Сигер Брабантский.¹²

Если восточный перипатетизм все же кое в чем (особенно в трактовке проблемы универсалий) еще соприкасается с западноевропейской схоластикой, то материалистическая линия Абубакра Рози, отрицающая принцип сотворенности мира, доказывающая вечность и изначальность мира и его атрибутов, отвергающая всякую религию, совершенно противоположна ей. Эти и другие факты доказывают, что отождествление ирано-арабской средневековой философии с западноевропейской схоластикой совершенно неправомерно. Но Гегелю эти факты не были известны. Он располагал, как показывают его «Лекции по истории философии», некоторыми материалами (причем почерпнутыми из вторых и третьих рук) только о философии калама, которую отождествлял со всей ирано-арабской философией, а последнюю — со схо-

¹⁰ См., напр., История философии, т. 1, М., Изд-во АН СССР, 1957; История философии в СССР, т. 1, М., «Наука», 1968; М. С. Асимов. Становление и развитие философского мышления. Душанбе, «Дониш», 1970 (на тадж. яз.); А. М. Богоутдинов. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, Таджикгосиздат, 1961; Эхсон Табарии. О некоторых мировоззренческих и общественных движениях в Иране. Изд-во компартий Ирана, 1971 (на персидском языке).

¹¹ См. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 399—554.

¹² См. Г. Лей. Очерки средневекового материализма. М., 1962, стр. 279—360.

ластикой. Эти отождествления и привели его к ряду совершенно неверных выводов.

Заметив, что мутакаллимы (мадаберим) отвергают принцип причинно-следственной связи, Гегель неоднократно подчеркивал, что «в чистой философии так называемых **говорящих** выразился свойственный восточному духу принцип разрушения всяких связей и отношений». Усугубляя эту свою мысль, он утверждал, что для восточной философии «нет ничего постоянного, и это шатание, головокружение всего существующего является подлинно восточной чертой. Вместе с тем это есть несомненно разрушение всего, что является характерной чертой разумности. Это разрушение вполне согласуется с восточной **возвышенностью**, не признающей ничего определенного».¹³

Правильно схватив одну из основных черт одного из течений ирано-арабской философской мысли—калама, — Гегель ее абсолютизирует и трактует как главный принцип не только ирано-арабской, но и всей восточной мысли. А между тем в истории интеллектуальной мысли Востока, в частности ирано-арабской, есть целые философские течения и школы, которые целиком и полностью стоят на позициях детерминизма и борются против «разрушения всяких связей и отношений».

В качестве одного из возможных доказательств можно сослаться на материалистическую линию Абубакра Рози, восточного перипатетизма и естественно-научного материализма Беруни, Ибн Сино и Насириддина Туси. Представители этих философских течений постоянно доказывали, что «связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь и что существование причины без действия или действия без причины невозможно и нелепо».¹⁴ Они понимали, что разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и что поэтому тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. «Искусство логики, — писал Ибн Рушд, — признает существование причин и действий и считает, что действия можно познать исчерпывающим образом только благодаря познанию их причин. Отрицание этого включает в себе отрицание познания».¹⁵

Таким образом, то, в чем Гегель обвиняет всю восточную мысль, в действительности критикуется и отвергается многими ее течениями и представителями. А это значит, что Гегель совершенно не прав, когда пытается представить восточную мысль как единый поток и доказать ее полнейший алогизм (неразумность).

В этой связи следует отметить, что в истории западноевропейской философии были и есть философские течения, которые отрицали и отрицают объективную причинность и закономерность, а также познаваемость мира. В частности, таковы концепции различных толков западноевропейского субъективного идеализма. Но на этой основе никто не пытается обвинить всю европейскую мысль в отрицании разумности и разрушении всяких связей. Ибо субъективный идеализм никогда не являлся единственным образом философского мышления и не определял лицо западноевропейской интеллектуальной мысли. Все это значит, что восточное и западное мышление детерминированы и логичны в той же мере, в какой они индетерминированы и алогичны. Поэтому их противопоставление в этом аспекте совершенно лишено смысла.

Более подробное исследование проблемы соотношения восточного

¹³ Гегель. Соч., т. 11, стр. 102, 104.

¹⁴ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, стр. 502.

¹⁵ Там же, стр. 510.

и западного мышления предполагает сопоставительный анализ их логических законов и форм, категориального аппарата и мыслительного содержания в соотносимые исторические эпохи.

Гегель считает, что «одним из главных моментов» ирано-арабской философии «явилась защита магометанских учений». «Благодаря этому,—писал он,—философские рассуждения арабов двигались лишь в рамках этих учений. Арабы, следовательно, подобно западным христианам, были ограничены в своем философствовании догматами церкви».¹⁶

Нетрудно, однако, заметить, что и в этом утверждении великого философа проявился его недифференцированный подход к истории средневековой ирано-арабской философии. Можно ли, например, считать, что главным моментом материалистической линии Абубакра Рози и естественнонаучного материализма средневековых ирано-арабских естествоиспытателей была защита магометанских учений? Безусловно, нет.

Абубакр Рози, в отличие от мусульманской религии и ее схоластической философии — калама, считал, что сотворение мира из ничего невозможно, что материя и ее атрибуты (время, пространство, движение) изначальны и вечны. «Сотворение,—писал он,—невозможно, и невероятно, чтобы бог сотворил что-то из ничего. Поскольку сотворение невозможно, постольку необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя как изначальное не существует без пространства. Следовательно, пространство также изначально, как и материя».¹⁷ Он также отвергал и резко критиковал мусульманскую эсхатологию и профетологию.¹⁸

Следует отметить, что философский материализм Абубакра Рози не был исключительным явлением в средневековой ирано-арабской философии. Он представляет целую линию, берущую свое начало от зерванистов, дахритов, табоитов и идущую через Ибн Рованди к Абубакру Рози.

Материалистическая линия Абубакра Рози была существенно дополнена естественно-научным материализмом средневековых ирано-арабских мыслителей (Беруни, Ибн Хайсам, Ибн Сино, Насириддин Туси). Дав естественно-научное объяснение земных (землетрясения, горообразование, появление подземных вод и фонтанов, геологические зоны и др.) и небесных (солнечное и лунное затмения, снег, дождь, град, сумерки, рассвет, радуга, отражение и преломление света) явлений, они по существу отвергали мусульманское религиозное миропонимание. Эволюционная теория этих мыслителей (особенно Беруни и Ибн Сино) была направлена против религиозного креационизма.¹⁹

Глубоко противоречило исламу абсолютное большинство принципов восточной перипатетической философии. Выдающийся представитель мусульманской схоластики Газали описывает это противоречие следующим образом: «Все допущенные ими (философами. — Авт.) ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противочуждыми, а семнадцать еретическими. Для того, чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержения»...»²⁰

¹⁶ Гегель. Соч., т. 11, стр. 101.

¹⁷ Цит. Носири Хисрав. Зод-ул-Мусофирин. Берлин, 1341 г. х., стр. 103; 203.

¹⁸ См. Г. Ашуров. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965. Забехулла Сафо. История рационалистических наук. Тегеран, 1954 (на персидском языке).

¹⁹ См. Изв. АН Тадж. ССР, Отд. обществ. наук, № 4, 1953; Беруни. Избранные труды, т. 3. Ташкент, 1973.

²⁰ Газали. Избавляющий от заблуждений. В кн.: С. Н. Григорян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, стр. 227—228.

Если к сказанному добавить еще и отрицание перипатетическими философами божественного произволения и рассмотрение соотношения бога и природы как соотношение причинно-следственных связей, а не как взаимодействие творца и творимого, то противоположность перипатетической философии исламу будет еще более явной. Следует учесть и то, что восточный перипатетизм целиком и полностью стоял на точке зрения познаваемости мира, а ислам и калам отвергали силу и мощь человеческих познавательных сил.²¹

Таким образом, можно считать установленным, что анализируемое положение Гегеля не подтверждается реальными историко-философскими фактами и потому должно быть отвергнуто.

В силу все того же недифференцированного подхода к истории ирано-арабской философии Гегель считал, что «в основании арабской философии (т. е. всей философии. — *Авт.*) лежит в качестве сущности александрийская или неоплатоническая идея».²² Несомненно, неоплатонизм оказал значительное влияние на калам, суфизм и отчасти на перипатетическую философию, но утверждать, что она лежит в основании линии Абубакра Рози и естественно-научного материализма средневековых ирано-арабских мыслителей в качестве сущности — значит закрывать глаза на объективные факты.

Оценивая историческую значимость ирано-арабской и средневековой философии, Гегель приходит к выводу, что «их (арабов. — *Авт.*) философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии».²³ Мыслитель не объясняет это свое положение, оказавшее сильное влияние на последующие буржуазные историко-философские концепции, и ничем его не подкрепляет. Но прав ли он? Ответ на этот вопрос предполагает анализ его положения в двух следующих аспектах:

а) дала ли средневековая ирано-арабская философия что-либо новое по сравнению с античной философией и, следовательно, способствовала ли она дальнейшему прогрессу философского мышления?

б) каким было влияние этой философии на современную ей духовную жизнь других регионов мира, скажем на Западную Европу?

Аспект первый. Точку зрения Гегеля на первый из поставленных вопросов наиболее рельефно раскрывает следующее его положение: «В магометанском мире... расцвела вскоре наряду с различными искусстваами и науками также и философия, несмотря на то что она здесь была заимствована извне. Арабы воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо философии арабов. Однако то, что нам придется говорить о ней, касается больше обстоятельств внешнего сохранения и дальнейшего распространения философии».²⁴

Предварительное сопоставление античной и средневековой ирано-арабской философии показывает, однако, что мыслители этого периода не просто восприняли, сохранили и распространили (хотя и это явилось большой их заслугой) древнегреческо-римскую философию, но и критически переработали ее в духе запросов эпохи и развили дальше в своих, новых изысканиях.

Дж. Бернал справедливо писал об этом процессе: «Нет сомнения, что учения греков были вновь разработаны, а не только перенесены (механически) без изменения. Действительно, эти учения были подвергнуты тому же самому процессу, которому подвергались в свое время

²¹ См., в частности, Газа ли. Ук. соч., стр. 214—216.

²² Гегель. Соч., т. II, стр. 101.

²³ Там же, стр. 101.

²⁴ Там же, стр. 99. Подчеркнуто нами.

учения древнего Востока в руках греков, хотя на этот раз филиация является более прямой и сознательной. Поскольку мусульманские школы не имели никакой эмоциональной привязанности к древним греческим легендам, постольку они подходили к греческой науке более самостоятельно, нежели сами греки. Читая исламские научные труды, человек может не раз поражаться научности и рациональности изложения, которое делает их сходными с современными научными трудами».²⁵

Так, ирано-арабские перипатетики при создании своих систем критически переосмыслили всю античную философию. Ярким примером этого является грандиозная философская система Ибн Сино, наиболее ярко и обстоятельно изложенная в его многотомном «Китоб-уш-Шифо», («Книга исцеления»). В этом труде он критически усвоил философию Аристотеля, отверг многие положения Сократа, Платона, Плотина и неоплатоников, успешно полемизировал с Гераклитом, Зеноном, Парменидом, Демокритом, считал несостоятельной доктрину софистов и математический идеализм пифагореизма.

Не вдаваясь в подробности этой стороны вопроса, коротко отметим те проблемы, в решении которых ирано-арабские перипатетики пошли дальше античных мыслителей.

Одной из таких проблем была проблема вечности мира, которая в средние века стала средоточием всего философского мышления, вылившись в вопрос, «создан ли мир богом или он существует от века».²⁶ Отвергнув идею предшествования бога миру, которая в философии Аристотеля и Платона была одной из центральных, ирано-арабские перипатетики доказывали их **совечность** и рассматривали их отношения как причинно-следственную связь. В связи с обсуждением проблемы вечности мира они произвели ряд категориальных изменений в концептуальном аппарате взглядов о времени: были введены в философский оборот понятия «дахр» — вечное, беспредельное, абсолютное время как мера длительности бытия; «замон» (время) — как мера бытия движения сущих; «вакт» (время) — как мера бытия отдельных сущих.²⁷ По смыслу и содержанию эти понятия соответствуют понятиям абсолютного и относительного времени, утвердившимся в западноевропейской науке и философии только в новое время, усилиями Ньютона и его последователей.

Много новых идей и мыслей ирано-арабские перипатетики выдвинули и при трактовке проблемы причинности. В частности, они высказали и обосновали идею о полной и неполной, непосредственной и опосредственной причинности, которая очень близка к современным представлениям по этому вопросу.²⁸ Наиболее выдающиеся ирано-арабские перипатетики сумели даже преодолеть абсолютный детерминизм Демокрита и обосновать существование случайности в рамках принципа причинности. Ибн Сино, например, писал, что «одна из концепций состоит в том, что признает случайность абсурдной и утверждает, что каждая вещь имеет определенную причину и не нуждается в такой причине как случайность. Но этот довод не приводит к желаемому выводу, потому что неправильно говорить: поскольку каждая вещь имеет причину, постольку нет случайности. Ибо если причина, обуславливающая вещь, не постоянна или не часто повторяющаяся, то она суть слу-

²⁵ См. «Вопросы философии», 1958, № 6, стр. 78.

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283.

²⁷ См. Боббафзол Кошони. Расоил. Техрон, 1331 г. х., стр. 165; Ибн Сино. Фаннй самон табии. Техрон, 1312 г. х., стр. 220; Носир Хисрав. Зод-ул-мусофирин. Берлин. 1341 г. х., стр. 118.

²⁸ См. Г. Ашуров, М. Диноршоев. Принцип причинности в философии Кутбидина Шерози. Изв. АН Тадж. ССР, Отд. обществ. наук, № 2(64), 1971.

чайность».²⁹ Причину этой ошибки Ибн Сино вполне справедливо видит в **отожествлении необходимости и случайности**.³⁰

В философских учениях средневековых ирано-арабских мыслителей углублено по сравнению с античностью понимание проблемы материального и идеального, чему способствовало широкое обсуждение ими природы божества, души, разума, общих понятий (универсалий) и проблем познания.

На этой основе они пришли к отчетливому пониманию противоположности материального и идеального, трактовка соотношения которых имела определяющее значение для выяснения мировоззренческой направленности философских учений. Рассматривая бога, душу и разум как идеальные самодовлеющие субстанции, большинство ирано-арабских мыслителей не смогли правильно понять проблему соотношения материального и идеального и скатывались к идеализму. Но при решении проблемы сущности понятия и знания они в основном пришли к правильному пониманию вопроса: рассматривая понятия и знания как разумные и рассудочные образы объективных вещей, они считали идеальное отражением материального в человеческом разуме. Но главная их заслуга заключается в том, что они по сравнению с античными философами наиболее резко поставили этот вопрос и интенсивно разрабатывали проблемы различий материального и идеального. В этой связи нам представляется недостаточно аргументированной встречающаяся в нашей философской литературе точка зрения, согласно которой понятия материального и идеального наиболее резко были сформулированы лишь в XVII—XVIII вв. и потому о противоположности материализма и идеализма можно говорить лишь начиная с этого времени.

Многие перипатетические мыслители при анализе проблем познания вплотную подошли к разгадке диалектики познания, относительной и абсолютной истины. В частности, Ибн Сино и Насириддин Туси доказывали, что познание есть не одновременный акт, а процесс углубления в сущность познаваемого объекта. Поэтому процесс познания—это процесс перехода от абстрактных, сомнительных, неясных знаний к конкретным, достоверным и ясным знаниям.³¹

Аспект второй. Ирано-арабская философия очень рано (XI—XII вв.) проникла в Западную Европу и вызвала там к жизни так называемую философию латинского аверроизма, которая в отдельных странах просуществовала почти до XVII в.³²

Видные ее представители подхватили и развили дальше материалистические традиции восточного перипатетизма и на этой основе вели идейную борьбу против церкви и схоластической философии «реализма», расчищая путь будущему торжеству науки и материализма в новое время. Особенно выдающуюся роль в этом отношении сыграл Сигер Брабантский, который страстно защищал и развивал тезисы восточного перипатетизма о вечности мира, закономерности мирового порядка, причинной обусловленности явлений и т. д.

Эту тенденцию развития истории философии очень тонко охарактеризовал Ф. Энгельс, который писал, что «... у романских народов стало все более и более укореняться перешедшее от арабов и питав-

²⁹ Ибн Сино. Фанни самой табии, стр. 87.

³⁰ Там же. стр. 89.

³¹ См. М. Диноршоев. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968, стр. 95—96; 109—118.

³² Г. Лей. Очерки истории средневекового материализма, стр. 207—569; А. В. Сагадеев. Ибн Рушд. М., 1973, стр. 143—168.

